



PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN ESTUDIOS MIGRATORIOS
INSTITUTO DE MIGRACIONES / DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA
UNIVERSIDAD DE GRANADA, UNIVERSIDAD DE JAÉN Y
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

Tesis con Mención Internacional

Para acceder al título de DOCTOR INTERNACIONAL

**REPRESENTACIONES SOCIALES, PRÁCTICAS REPRESIVAS Y DISCURSOS
DE RESISTENCIA DE LA POBLACIÓN NEGROAFRICANA EN LA ESPAÑA
COLONIAL Y POSCOLONIAL (1953-2019)**

Autor: José Manuel Maroto Blanco

Director: Francisco Cobo Romero



Ilustraciones: Estefanía Zagan

GRANADA, 2021

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: José Manuel Maroto Blanco
ISBN: 978-84-1306-814-5
URI: <http://hdl.handle.net/10481/67837>

El doctorando / The *doctoral candidate* **José Manuel Maroto Blanco** y los directores de la tesis / and the thesis supervisor/s: **Francisco Cobo Romero**

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.

Lugar y fecha / Place and date:

Granada 30/12/2020

Director/es de la Tesis / Thesis supervisor/s;

Doctorando / Doctoral candidate:

**FRANCISCO
COBO
ROMERO DNI.
25973364Q**

Firmado digitalmente
por FRANCISCO COBO
ROMERO DNI.
25973364Q
Fecha: 2020.12.31
10:43:52 +01'00'

Firma / Signed

**Jose
Manuel
Maroto
Blanco**

Firmado
digitalmente por
Jose Manuel
Maroto Blanco
Fecha:
2020.12.30
16:19:15 +01'00'

Firma / Signed

Dedicatoria

No necesito que José Martí me recuerde que “la libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado y a pensar y a hablar sin hipocresía”. Tú me lo enseñaste y lo sigues haciendo en la hermosa cotidianidad que me regalas. Cada mirada y cada acción me llenan por completo de humanidad. Eres un ejemplo de todo. Mi referente. Te quiero con locura, mamá.

A mi padre. Por su tremendo trabajo y sacrificio. Gracias por darme desde que nací las oportunidades que tu generación no tuvo. No lo valoro lo suficiente. Y por supuesto, por enseñarme que hay que aprovechar siempre lo inevitable. Aunque no te diga mucho que te quiero sabes que lo profeso con toda mi fuerza.

Te siento a mi lado, más cerca que nunca. Luchaste como nadie más lo haría y fuiste la persona más generosa que conocí. Sin ti no sería quien soy y ese es el mayor regalo que me brindaste. Tuve la suerte de tener dos madres. Todo esto es tuyo. Te quiero Loli.

Por muchos “te quiero”, no son suficientes. Eres la raíz inquebrantable de esta maravillosa familia, abuela.

Desde que te fuiste le perdí el miedo a vivir. Tu recuerdo siempre me llena de fuerza y siento tu presencia día a día. Ojalá pudiera mirarte a los ojos y decirte lo importantísima que eres para mí, María.

No tienes ni idea de las maravillas que te esperan y del futuro tan hermoso que te aguarda. Tienes una luz especial y un *chi* que te permitirá hacer cualquier cosa que te propongas. Sigue equivocándote sin miedo. Nunca estarás solo, hermanito.

A los condenados de la tierra. He intentado aportar mi granito de arena siendo consciente de la situación de privilegio en la que me hallo. Ojalá no existieran las causas que me han motivado a realizar esta tesis doctoral.

Agradecimientos

Mi más sincero agradecimiento al extinto Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España que me ha permitido realizar esta tesis doctoral con un contrato de trabajo y unas buenas condiciones laborales. Saber que había dinero público destinado a esta tesis ha sido un motivo más que suficiente para continuar la labor cuando las fuerzas flaqueaban. Al Vicerrectorado de Transferencia e Investigación de la Universidad de Granada, que financió el proyecto “Miradas “otras” de las migraciones africanas a España. Relatos subalternos y prácticas de resistencia” (ref: PPJIB2018-16) o al proyecto de Innovación Docente “Educar en la diversidad afectivo sexual” liderado por Francisco Manuel Morales Rodríguez. Ambos han sido de vital ayuda en la elaboración de algunos de los artículos que se presentan en esta tesis. Y a las ayudas Erasmus+, que me han permitido conocer, compartir y aprender en diferentes partes del mundo. Haber contado con ellas ha sido el mayor regalo de esta etapa.

A todos los miembros del Departamento de Historia Contemporánea, por toda la ayuda en el día a día. A Beatriz, fue la primera persona que apostó por mí y ejemplo de talento y trabajo. Aún recuerdo aquel Seminario en el Carmen de la Victoria y, por supuesto, las labores recientes en la huerta. Espero que recojamos muchos más tomates juntos. A José Ángel, por el que siento una admiración absoluta. Sigo aprendiendo muchísimo de ti. A Francisco y a Teresa por estos años de tesis doctoral, por la ayuda brindada, por la empatía mostrada y por la infinita confianza depositada en mí.

Un día me preguntó una amiga a qué persona admiraba más. Tú fuiste, Antonio, la primera persona en la que pensé. Proyectas libertad y pasión en todo lo que haces y eres una fuente inagotable de alegría. Me has enseñado mucho y estaré siempre en deuda contigo. Nunca estaré lejos de ti. Gracias por motivarme diariamente y convertir cualquier espacio, por precario que sea, en un vergel. No me olvido del resto de compañeros del “zulo”. Por esas tardes maravillosas con Gloria, Fran, Alba, Chiara y Juan. Ojalá nuestros caminos vuelvan a juntarse y, por supuesto, haya cervezas de por medio. A Alberto, por tu alegría y tu fuerza, y a brindar por más trabajo en equipo. Una suerte trabajar a tu lado.

Al Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada y al Programa de Doctorado de Estudios Migratorios porque han hecho de esta labor de tesis doctoral una actividad menos solitaria de lo que *a priori* es. El aprendizaje ha sido de lo más interdisciplinar y horizontal posible y me dio la oportunidad de conocer a Rosa López.

Cualquier palabra se queda corta. Me has acompañado en muchos momentos dentro y fuera de la Universidad y he aprendido infinidad de cosas de ti. Voy a estar en deuda siempre. Gracias por ser una amiga y una maestra.

Guinea Ecuatorial ha sido el segundo país en el que más tiempo he vivido y el único en donde he llegado a conducir un coche oficial –con el pasaporte “secuestrado” en un cuartelillo militar de la isla de Annobón– porque “hay que ir a por cerveza, chico”. Lo cierto es que ha sido un país en el que llegué teniendo ya familia. Por este motivo, mi más sincero agradecimiento a Armando y a Auxi. Habéis sido unos padres para mí y conocerlos ha sido el mejor regalo tanto en lo afectivo como en lo intelectual. Me habéis enseñado Guinea desde el barrio de Lampert, en Malabo, con una transparencia, amor y sinceridad que llevaré siempre en mi corazón. Gracias. A tía Aida, por tus risas contagiosas, por tu picaresca y por la luz que desprendes. A Sonia y a Kimi, no puedo pensar en Bioko sin pensar en vosotros. A Víctor y Flavia, que bonitos sois. A Aniceto, mi hermano, y a su hijo Yamil. Su nombre lo dice todo. A Melibea, incansable luchadora. Os echo de menos.

Mi inmenso agradecimiento a Tadeo y Rufina. Llegué a Mokom con lo puesto y me mostraron la grandeza de la hospitalidad fang en toda su extensión. Gracias al padre capuchino Wilson, me dio cobijo en Nkolombong Bisila, Bata, con todo el amor del mundo. A Yolanda y a Maite, aún me pregunto cómo pude caer tan de pie en la región continental. Tenemos una cita pendiente en España.

Gracias al tío Fiti y a la tía Mina por hacerme sentir en casa a 4.400 kilómetros de distancia. A su familia, que me hizo conocer la isla de Annobón en toda su extensión. A todo el pueblo annobonés, desde Puente Rico a Awal, me acogieron en cada rincón y me hablaron con la sinceridad de un pueblo fuerte que camina con la cabeza bien alta pese a las dificultades. Tremendamente admirado de la fortaleza de esta sociedad. Os llevo conmigo.

A mi hermano Kwami Agbebe. Mi admiración total. Eres un ejemplo de lucha y de denuncia en la clandestinidad, de dignidad y de resistencia ante los abusos coloniales y al papel de unas élites africanas que hacen de correo de transmisión del colonialismo. Togo tiene un tesoro contigo. No le vas a fallar a tu país. A toda su familia. A la Universidad de Lomé y el Departamento de Histoire et d’Archeologie y la escuela *Le Complexe Scolaire Le Sourire Plus* de Agoè-Nyivé Atchanvé en Lomé, por hacerme participe de sus luchas y por poder aprender de los más pequeños.

Gracias a Alianza por la Solidaridad, especial mención a Ana, y a DIADEM, con Badara al frente, y A Diapó con África (María, Charles, Carmen, Zaida, Nury, Xavi y el resto de compañeros, sois maravillosos). He aprendido mucho en mi estancia en Senegal, un país que ya conocía a través de los ojos de los vecinos senegaleses de mi barrio. *Teranga* infinita, que manera más digna y luchadora de afrontar la vida. Me quito el sombrero. Gracias a la familia Kentaja en Camerún. Desde Moise al Padre Michel o Adonis, sin olvidarme de Julio, que me abrió una puerta que no pienso cerrar en mi vida. En Nkomsamba fui consciente por primera vez de los privilegios raciales con los que contaba y del bando en el que quería estar. Aquella experiencia me cambió por completo y me ha acompañado hasta el día de hoy. Y al pequeño Pangop. Vino a este mundo y se fue mientras escribía estos agradecimientos. Te llevo dentro.

Gracias al grupo Migrinter de la Université de Poitiers, un espacio en el que conocí a gente increíble, tuve la oportunidad de participar en números eventos científicos y de divulgación y fue la puerta de entrada a un país, Francia, de lo más interesante en cuestiones relacionadas con las migraciones y la “raza”. En París tuve la oportunidad de asistir al *Bandung du Nord* en mayo de 2018 en el barrio de Saint Denis y de escuchar, entre otros, a Angela Davis, Houria Boutedlja o a Fred Hampton Jr. Gracias a todos los organizadores, que tuvieron que lidiar con las amenazas de la extrema derecha. Valientes.

No me olvido de la Università di Cagliari ni del Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio. A Raffaele Catedra y Mauricio Memoli por la acogida que me dieron y la invitación para participar en Cosmomed. Grandísimo ambiente de trabajo y una calidad humana gigantesca. A Gianluca Gaias, otro miembro más de la familia. Me enseñaste Cerdeña, Tours y hasta la mismísima Granada. Siempre recordaré las palabras de nuestro admirado Antono Gramsci, y es que quien “vive veramente non può non essere cittadino, e parteggiare. Indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita. Perciò odio gli indifferenti (2017: 3). Nos queda mucho camino por recorrer.

A Costa de Marfil y a toda su gente. A mis hermanos Bathesty, Konan, Cady y Williams. Sois mis maestros. Gracias por todo lo que vino y por todo lo que vendrá. A Mateo, que lo llevaré siempre y que pronto publicará su libro de poemas, a Joël Keffa, un artista hecho y derecho ¡gracias por convertir la rabia en poesía! A Claire y Sandre, por toda su luz. A Nadia, por hacerme pasar una vergüenza terrible como nativo de “andaluz oriental”. Gracias a todos. Y en mayúsculas, a Kouassi Nogues. Eres un hermano para mí. Me has acompañado en el momento más difícil de mi vida y has disfrutado conmigo

del resto. Si no llega a ser por la COVID19 estaríamos dando vueltas por Costa de Marfil en el preciso instante en el que escribo estas líneas. Nunca podré agradecerte todo lo que has hecho por mí. Nos queda mucho por vivir juntos y saber eso me llena de alegría.

A Carmen. Desde que te dije que no me apunté a latín porque el profesor no era nativo no has parado de meterte conmigo, *ya tú sabes*. Eres parte de mi familia y te quiero con locura. Siempre me tendrás a tu lado. Sin ti hubiera sido mucho más difícil acabar esta última parte de la tesis y hubiese acabado más loco de lo que estoy. A Héctor y Jota Agui por esa amistad tan bonita. Que dure para siempre. Gracias de corazón. A Alicia, Librada y Ana, por los muchos momentos que vivimos durante la carrera. Y a Miriam. Por aquellos siete años maravillosos que me regalaste. Miguel Delibes comenzó *El camino* afirmando que “las cosas podrían haber sucedido de cualquier otra manera y, sin embargo, sucedieron así” (1950: 5). Simplemente gracias.

A Elena, Ari, María y Ruth. Os debo tanto. Pese a la distancia os siento cerca. A la prima Carmen, por esas complicidades que hacen que cualquier día acabe siendo de lo más especial. A mi familia. Mis padres que han sido un ejemplo para mí. A mis abuelos, que los recuerdo mucho; a mi abuela, cada día más joven y guapa. A los titos Felipe y Alfonso. A mi tía Marga y a todas mis primas. Lola, tenemos pendiente un viajecito a Brasil en busca de nuestras raíces. A mis hermanos pequeños, que cada uno me llena de felicidad por cielo y tierra. Al tito Jesús, me siento muy orgulloso cuando dicen que nos parecemos mucho.

Gracias a todas las amistades que aún conservo desde pequeño. Jesús, Membri, Toro y a José, el “primo”, los únicos que entienden la locura que llevo dentro. Mil gracias por estar siempre ahí, en las buenas y en las malas desde hace más de veinte años.

Tampoco me olvido de aquellos que sin conocerlos, me dieron tanto. En aquella obra cumbre de Piotr Kropotkin, *La conquista del pan*, el filósofo anarquista aseguraba que

“hasta el pensamiento, hasta la invención, son hechos colectivos, producto del pasado y del presente [...] miles de escritores, poetas y pensadores han trabajado para elaborar el saber, extinguir los errores y crear esa atmósfera de pensamiento científico, sin la cual no hubiera podido aparecer ninguna de las maravillas de nuestro siglo” (2005: 25).

Gracias a todas las personas de las que me he nutrido a través de sus trabajos en la elaboración de esta tesis doctoral, demás investigaciones y la impartición de clases. Confieso que es algo que valoro en el día a día.

Y por último, a mi tita Loli. Recuerdo desde aquellos días de sol a la salida de preescolar en la que me veías jugar al fútbol con un batido vacío hasta la ilusión que me hacía ver el camión de la basura desde el balcón. Has sido una madre para mí. Eso es un regalo maravilloso que me ha hecho la vida. Lo dije en alguna ocasión y no me cansaré de repetirlo. Eres parte de mis éxitos y de mis fracasos porque eres parte de mi cuerpo y de mi alma. No puedo dedicarte esta obra porque es completamente tuya. Eres mi primer y último pensamiento al acabar estas líneas.

Índice

Preámbulo.....	11
Indexación de las publicaciones de la tesis.....	13
Resumen.....	21
Abstract.....	23
Marco emocional. Siguiendo las pistas del racismo a través de la autoetnografía.....	25
Marco conceptual.	
- De la Historia Cultural a los estudios decoloniales.....	53
- El pensamiento decolonial: visibilizando las continuidades coloniales.....	57
- La colonialidad de las Ciencias Sociales y las Humanidades: un racismo epistémico que continúa latente.....	63
- Racismo: una realidad poliédrica que cruza todas las esferas de la vida social.....	66
- La blanquitud: un escudo para defenderse de los privilegios raciales.....	69
- Justificación y estado de la cuestión.....	70
Marco analítico.	
- Objetivos de la investigación.....	82
- Fuentes utilizadas y metodología.....	87
- Marco temporal y geográfico.....	94
 Bloque I. Representaciones y prácticas coloniales del negroafricano en España. De pequeña metrópoli colonial a puerta de entrada de la Unión Europea	
- Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial.....	109
- Estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial.....	135
- Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002).....	158
- La "africanización" en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales.....	190
- Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria.....	208
 Bloque II. Discursos de resistencia negroafricana en España a través de la literatura	
- La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959-2017).....	243
- Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la "Herida Colonial".....	265
- La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?.....	289
- La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el Viñil.....	305
 Bloque III. Reacciones de los migrantes y el resto de la ciudadanía en la España postcolonial	
- "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).....	332

- Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España.....357
- Las migraciones en Andalucía a través de la mirada de Assane: una historia marcada por la reivindicación de una vida digna de los inmigrantes africanos (1986-2019)...388
- Entre la “Herida Colonial” y “Occidente” como espacio de oportunidad: Historia de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana.....404

Futuras líneas de investigación

- Investigar a partir de otros productos culturales. La música de los hermanos Zamora en el espacio “postcolonial” 421
- Ampliando los límites de la “literatura producida desde la Herida Colonial” 428
- Las vidas de las personas racializadas en el centro del relato histórico: por una recuperación del sujeto desde la perspectiva afrocéntrica.....433

Conclusiones y reflexiones finales.....437

Conclusions and final thoughts.....447

Bibliografía.....459

Preámbulo

La tesis doctoral que se presenta a continuación cumple con la normativa expuesta en las Normas reguladoras de las Enseñanzas Oficiales de Doctorado y del Título de Doctor por la Universidad de Granada, en cuyo Título II, Capítulo II, Artículo 22 relativo a la presentación de la tesis doctoral establece los procedimientos para presentar una tesis por compendio. Así mismo, se solicita la Mención Internacional en la misma, cumpliendo lo establecido en la misma normativa.

Esta tesis doctoral se compone, al margen de las partes correspondientes a la introducción, justificación y conclusiones y reflexiones finales, de tres bloques temáticos. El primero de ellos se titula *Representaciones y prácticas coloniales del negroafricano en España. De pequeña metrópoli colonial a puerta de entrada de la Unión Europea* y consta de tres artículos científicos y dos capítulos de libro, siendo el único autor en cuatro y el primero en uno de ellos. El segundo bloque lleva por nombre *Discursos de resistencia negroafricana en España a través de la literatura* y consta de dos artículos científicos y dos capítulos de libro. En dos de ellos soy el autor principal y en el resto figuro de manera individual. El último bloque, *Reacciones de los migrantes y el resto de la ciudadanía en la España postcolonial*, está compuesto por cuatro capítulos de libro, uno de ellos en una obra que coordino gracias al apoyo económico del Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo (CICODE) y al Vicerrectorado de Transferencia e Investigación de la Universidad de Granada, que financió el proyecto “Miradas “otras” de las migraciones africanas a España. Relatos subalternos y prácticas de resistencia” (ref: PPJIB2018-16). En el resto soy autor único o autor principal.

Todos estos capítulos se insertan dentro del contrato de Formación del Profesorado Universitario (FPU) con referencia FPU15/01266 que he desarrollado en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada. Al margen de ello, también he podido llevar a cabo mi labor gracias a las ayudas Erasmus+: Erasmus de movilidad internacional de estudiantes de doctorado dentro del grupo Migrinter en la Université de Poitiers (Francia); a la Ayuda a la movilidad para estancias breves y traslados temporales en el Centro Cultural Español de Malabo (CEEM) en Guinea Ecuatorial; a las ayudas del Programa de Movilidad Erasmus+ Erasmus para personal docente de la Universidad de Granada, que me han permitido aprender en excelentes espacios de trabajo como el Département d'Études Ibériques et Latino-américaines de la Université Félix Houphouët-Boigny de Abidjan, Costa de Marfil; el Département

d'Histoire et d'Archéologie de Lomé, Togo o el Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio dell'Università di Cagliari, en Italia. Sin financiación externa también tuve la oportunidad de contar con una estancia en Departamento de Filología Moderna de la Universidad de Alcalá de Henares y nuevamente en el Département d'Études Ibériques et Latino-américaines de la Université Félix Houphouët-Boigny de Abidjan, Costa de Marfil.

Bloque I

Representaciones y prácticas coloniales del negroafricano en España.

De pequeña metrópoli colonial a puerta de entrada de la Unión

Europea

Publicación 1. Maroto Blanco, José Manuel (2018). Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 110, pp. 203-231. ISSN: 1134-2277

Publicación 2. Maroto Blanco, José Manuel (2016). Estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial. En Beatriz Frieyro de Lara (Coord.). *Nueva guía para la investigación sobre los ejércitos de la España Contemporánea: Estudios de caso*. Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, pp. 183-205. ISBN: 978-84-617-4421-3

Publicación 3. Maroto Blanco, José Manuel y Ortega López, M^a. Teresa (2018). Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002). *Historia Social*, 90, pp. 131-148. ISSN: 0214-2570

Publicación 4. Maroto Blanco, José Manuel (2017). La "africanización" en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales. En Cristian Ferrer González y Joel Sans Molas (Coords.). *Fronteras contemporáneas: identidades, pueblos, mujeres y poder*. Bellaterra: Universitat de Barcelona, pp. 587-605. ISBN: 978-84-17238-03-2

Publicación 5. Maroto Blanco, José Manuel (2017). Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria. *Historia Actual Online*, 43, pp. 169-186. ISSN-e 1696-2060

Bloque II

Discursos de resistencia negroafricana en España a través de la literatura

Publicación 6. Maroto Blanco, José Manuel y Djandué, Bi Drombé (2018). 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 Simba Batibonak Sariette, Jean - Fidele et Hawa Coulibaly (Drs.). *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 185-205. ISBN : 978-2-343-16190-7

Publicación 7. Maroto Blanco, José Manuel (2019). Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la "Herida Colonial". *Tonos. Revista de Estudios Filológicos*, 36, pp. 1-27. ISSN 1577-6921.

Publicación 8. Maroto Blanco, José Manuel y Djandué, Bi Drombé (2018). La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial? En Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zarandona (Eds.). *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, pp. 261-275. ISBN: 978-8416446-42-1

Publicación 9. Maroto Blanco, José Manuel (2020). La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el Viyil. *Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage (REISL)*, 4, pp. 371-392.

Bloque III

Reacciones de los migrantes y el resto de la ciudadanía en la España postcolonial

Publicación 10. Maroto Blanco, José Manuel, López Fernández, Rosalía, Kouassi, Kouassi Nogues y Gaias, Gianluca (2019). “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). En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Eds.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 143-169. ISBN: 978-84-338-6600-4

Publicación 11. Maroto Blanco, José Manuel y Capote Lama, Alberto (2020). Las migraciones en Andalucía a través de la mirada de Assane: una historia marcada por la reivindicación de una vida digna de los inmigrantes africanos (1986-2019). En Raúl Ruiz Álvarez y Elisa Moral Montero (Eds.). *Gentes que vienen y van. Estudios en torno a las migraciones: ayer, hoy, mañana*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 308-321. ISBN: 978-84-338-6707-0

Publicación 12. Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2017). Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España. En Javier Herrero y Milena Trenta (Coords.). *El fin de un modelo de política*. La Laguna: Cuadernos Artesanos de Comunicación Social, pp. 664-697. ISBN-13: 978-84-16458-82-0

Publicación 13. Maroto Blanco, José Manuel (2020). Entre la “Herida Colonial” y “Occidente” como espacio de oportunidad: Historia de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana. En César García Andrés, Jara Cuadrado Bolaños y Pablo Arconada Ledesma (Eds.). *África, un continente en transformación. Enfoques interdisciplinares*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, pp. 259-274. ISBN: 978-84-1320-072-9

INDEXACIÓN DE LAS PUBLICACIONES DE LA TESIS

Representaciones sociales, prácticas represivas y discursos de resistencia de la población negrafricana en la España colonial y poscolonial (1953-2019)

José Manuel Maroto Blanco

Título de la publicación	Indexada en:
1. Maroto Blanco, José Manuel (2018). Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial. <i>Ayer. Revista de Historia Contemporánea</i>, 110, pp. 203-231. ISSN: 1134-2277	Primer lugar en el Ranking de visibilidad e impacto de revistas científicas españolas de Humanidades y Ciencias Sociales con sello de calidad de la FECYT (especialidad de Historia, 2020) Primer lugar entre las revistas españolas de Historia contemporánea según Google Scholar Metrics. CARHUS Plus+ 2018 ERIHPlus LATINDEX. Catálogo v1.0 (2002 - 2017) Está en índices de citas (Arts and Humanities Citation Index, Scopus, Social Sciences Citation Index) = +3.5 Está al tiempo en WoS (AHCI, SCIE o SSCI) y en Scopus (Arts and Humanities Citation Index, Scopus, Social Sciences Citation Index) = +1 ICDS = 11.0

2. Maroto Blanco, José Manuel (2016). **Estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial**. En Beatriz Frieiro de Lara (Coord.). *Nueva guía para la investigación sobre los ejércitos de la España Contemporánea: Estudios de caso*. Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, pp. 183-205. ISBN: 978-84-617-4421-3

En el ranking por materias la UNED destaca en Sociología (13ª a nivel general y 2ª entre las Editoriales Universitarias), Antropología (14ª a nivel general y 2ª entre las Editoriales Universitarias)

La UNED se encuentra bien posicionada en materias tales como Ciencias y Técnicas Historiográficas (2/51)

En Historia es la 18 por número de publicaciones. ICEE 0.283 y 48 de 122
3. Maroto Blanco, José Manuel y Ortega López, Mª. Teresa (2018). **Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002)**. *Historia Social*, 90, pp. 131-148. ISSN: 0214-2570

Indizada en:

Emerging Sources Citation Index, Scopus, Periodicals Index Online , Historical Abstracts, DIALNET

Evaluada en CARHUS Plus+ 2018

ERIHPlus

LATINDEX. Catálogo v1.0 (2002 - 2017)

Sello de calidad FECYT

Métricas en SJR. SCImago Journal & Country Rank, Scopus Sources
4. Maroto Blanco, José Manuel (2017). **La "africanización" en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un**

SPI 68 de 108

SPI 35 de 50 en Humanidades

concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales. En Cristian Ferrer González y Joel Sans Molas (Coords.). *Fronteras contemporáneas: identidades, pueblos, mujeres y poder*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 587-605. ISBN: 978-84-17238-03-2

5. Maroto Blanco, José Manuel (2017). **Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria.** *Historia Actual Online*, 43, pp. 169-186. ISSN-e 1696-2060

Indizada en:

Emerging Sources Citation Index, Academic Search Premier, Fuente Academica Plus, DOAJ, DIALNET

Evaluada en:

CARHUS Plus+ 2018

Directory of Open Access Journals

LATINDEX. Catálogo v1.0 (2002 - 2017)

ICDS: Está en índices de citas (Emerging Sources Citation Index) = +3.5

Está en dos o más bases datos de indización y resumen o en DOAJ (Academic Search Premier, Fuente Academica Plus, DOAJ) = 3+2 = 5

ICDS = 9.7

6. Maroto Blanco, José Manuel y Djandué, Bi Drombé (2018). 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 Simba Batibonak Sariette, Jean -Fidele et Hawa Coulibaly (Dirs.). <i>Mutations dans les migrations, conflictualites dans les pratiques</i>. Paris: L'Harmattan, pp. 185-205. ISBN : 978-2-343-16190-7	En el ranking General de editoriales internacionales ocupa la posición 39 de 504 editoriales evaluadas. En Historia ocupa la posición 44 de un total de 231 editoriales. En el ranking general SPI tiene una puntuación de 3.824 en Historia de 0.123 Ocupa la posición 34 de 195 editoriales internacionales en Lingüística, Literatura y Filología Se encuentra en Book Citation Index Norwegian lists (CRISTIN) FINNISH LIST
7. Maroto Blanco, José Manuel (2019). Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la "Herida Colonial". <i>Tonos. Revista de Estudios Filológicos</i>, 36, pp. 1-27. ISSN 1577-6921.	Indizada en: Scopus, Academic Search Premier, Fuente Academica Plus, IBZ Online, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ, DIALNET Evaluada en: CARHUS Plus+ 2018. Directory of Open Access Journals ERIHPlus Métricas en: SJR. SCImago Journal & Country Rank, Scopus Sources Está en índices de citas (Scopus) = +3.5 ICDS = 9.8
8 y 13. Maroto Blanco, José Manuel y Djandué, Bi Drombé (2018).	

- La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?** En Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zarandona (Eds.). *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, pp. 261-275. ISBN: 978-8416446-42-1
- En Historia ocupa la posición 51 de 231 editoriales nacionales (SPI)
- ICEE 0,217
- Ocupa la posición 84 de 504 en el índice general de editoriales nacionales (SPI)
- ICEE 1.896
- En Lingüística, Literatura y Filología ocupa la posición 53 de 195 editoriales nacionales (SPI)
- ICEE 0.169.
- Maroto Blanco, José Manuel (2020). **Entre la “Herida Colonial” y “Occidente” como espacio de oportunidad: Historia de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana.** En César García Andrés, Jara Cuadrado Bolaños y Pablo Arconada Ledesma (Eds.). *África, un continente en transformación. Enfoques interdisciplinarios*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, pp. 259-274. ISBN: 978-84-1320-072-9

- 9 Maroto Blanco, José Manuel (2020). **La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el Viyil.** *Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage (REISL)*, 4, pp. 371-392. OCLC WorldCat, Stanford Libraries. No cuenta con factor de impacto. Su publicación en esta revista responde a una cuestión ideológica: se trata de una joven revista de la Université d'Abomey Calavi (Benin)
- 10 y 11 Maroto Blanco, José Manuel, López Fernández, Rosalía, Kouassi, Kouassi Nogues y Gaias, Gianluca (2019). **“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).** En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Eds.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 143-169. ISBN: 978-84-338-6600-4. Ocupa la posición 33 de 504 editoriales nacionales en el índice general (SPI) ICEE 7.739 posición En Historia ocupa la posición 18 de 231 editoriales nacionales (SPI) ICEE 1,296, En Sociología ocupa la posición 38 en el índice (SPI). ICEE 0,024 DL: TF-1060-2019
- Maroto Blanco, José Manuel y Capote Lama, Alberto (2020). **Las migraciones en** DOI: 10.4185/cac167

Andalucía a través de la mirada de Assane: una historia marcada por la reivindicación de una vida digna de los inmigrantes africanos (1986-2019). En Raúl Ruiz Álvarez y Elisa Moral Montero (Eds.). *Gentes que vienen y van. Estudios en torno a las migraciones: ayer, hoy, mañana.* Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 308- 321. ISBN: 978-84-338-6707-0

12. Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2017). Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España. En Javier Herrero y Milena Trenta (Coords.). *El fin de un modelo de política.* La Laguna: Cuadernos Artesanos de Comunicación Social, pp. 664-697. ISBN-13: 978-84-16458-82-0

Edita: Sociedad Latina de Comunicación Social – edición no venal - La Laguna (Tenerife), 2019 – Creative Commons. <http://www.revistalatinacs.org/14SLCS/portada2014.html>

*El contenido de este libro ha sido sometido a un proceso de revisión de doble ciego por pares, semejante al sistema de revisión de un artículo científico para un journal

RESUMEN

Pese a que la presencia de población africana no se haya considerado un fenómeno social y político reseñable hasta finales de los años 80 en España (Jabardo Velasco, 2006: 25), lo cierto es que la relación de este país con personas denominadas “negras” ha sido muy importante desde hace más de quinientos años. Sin embargo, ni la presencia de estos colectivos en la Península Ibérica o la relación histórica con la esclavitud (Piqueras, 2012) y las colonias americanas y subsahariana, ha formado parte de la memoria colectiva de esta nación. Prueba de ello es que aún sigue siendo una realidad el retrato que del africano se ha fabricado desde diversos espacios como el sistema educativo o los *mass media*, que lo dibujan como un ser pobre, sin cultura ni agencia, y que representa un problema para el país, cronificando esa idea hegeliana por la cual África es el lugar de la barbarie y la no-historia (Hegel, 1973).

Los trabajos que desde la historiografía española se han dedicado a este aspecto son aún testimoniales y esta situación refleja, por un lado, la concepción hegemónica de España como un país tradicionalmente no racista y, por otro, la naturalización del *olvido* al que se ha empujado a aquellos temas que han tenido que ver con esta temática y, en concreto, su relación con la población negroafricana. Por estos motivos, se hace imprescindible abordar desde el ámbito académico esta carencia y olvido que aún hoy en día presenta nuestra Historia.

El objetivo principal de esta tesis es poner en diálogo las representaciones sociales de las personas denominadas negras desde las últimas etapas de la época colonial española en Guinea Ecuatorial hasta la actualidad con las producciones culturales literarias del colectivo negroafricano, a fin de enfrentar dos relatos completamente diferentes, y que ponen de manifiesto el racismo epistemológico desde el que se ha escrito la historia reciente en España.

Contamos con varias hipótesis de partida. La primera de ellas es que la filosofía que subyace a toda la lógica de opresión que han sufrido las poblaciones negras en Guinea Ecuatorial y España durante el periodo comprendido entre 1953 y la actualidad sigue teniendo una raíz colonial. La segunda de ellas es que la inmensa mayoría de creaciones artísticas literarias producidas por el colectivo africano y afrodescendiente ponen en cuestión la historia oficial española, algunos de los mitos del estado-nación y la concepción étnica “blanca” del relato nacional. Por último, partimos de la existencia de

una negación más contemporánea del racismo en el espacio español amparado en la defensa del colectivo LGTB, en la sustitución de la cuestión del racismo por el de la lucha de clases o en la mera naturalización del “hombre negro” como “hombre-mercancía” y sin ser reconocido como sujeto de derechos (Mbembe, 2016).

Esta tesis se ha nutrido de la corriente decolonial, una teoría crítica nos permite problematizar la construcción del conocimiento en la Modernidad y que se ha conformado como un gran opositor a los discursos legitimadores del orden colonial en el pasado y en el presente. Esta perspectiva parte de la existencia un “patrón de poder colonial” que afecta a todas las esferas de la vida social y que, surgida de una situación de colonialismo, se perpetúa hasta la actualidad cronificando situaciones de opresión que se mantienen presentes (Quijano, 2000). También se realiza desde una perspectiva afrocéntrica que, lejos de ser un concepto opuesto al eurocentrismo, nace como respuesta a este, pretendiendo colocar en el centro de las investigaciones la experiencia africana para potenciar un replanteamiento más equilibrado de la Historia (Toasijé, 2013), erigiéndose como una teoría de cambio social que combate una visión única, imperialista y occidentalista del discurso histórico (Asante, 2003). También lo abordaremos siguiendo la tradición de los *whiteness studies*, que tratan de analizar cómo se ha construido el concepto de “blanco” en oposición al de “negro” y estudia las formas de privilegio y dominio colonial y racial (Young, 1990).

Confirmadas las hipótesis o al menos, discutiendo el discurso hegemónico a través de los argumentos expuestos en cada una de las publicaciones presentadas, concluiré indicando que este trabajo lo considero fundamental y necesario por cuanto contribuye a repensar una realidad actual global (y este caso específicamente española) que sigue estructurándose de acuerdo a los principios coloniales que generalmente se consideran superados. Y si bien he defendido que las lógicas coloniales siguen presentes en los discursos y las prácticas, parece también razonable recuperar los discursos y prácticas de resistencia anticoloniales. Como aseguraba Aimé Césaire, el colonialismo tiene un efecto pernicioso para el colonizador, y es que nos embrutece y deshumaniza. Espero haber realizado una aportación en vistas a que las personas que contamos con privilegios “raciales” seamos conscientes de la situación en la que nos encontramos.

ABSTRACT

Although the presence of African population in Spain has not been regarded as a remarkable political and social phenomenon until the late eighties, the reality is that the relationship between this country and the people referred as “black people” (Jabardo Velasco, 2006: 25) has been very important for more than five hundred years. Nevertheless, neither the presence in the Iberian Peninsula of these collectives nor the historical connection with slavery (Piqueras, 2012) and the subSaharan and American colonies, have been part of our collective memory. This is an evidence nowadays as still remains the reality of the African person portrait, regarding several aspects such as the educational system or the mass-media, which reflects a poor person without any type of formal education or profession, and which finally represents an additional problem for the country, intensifying the Hegelian idea of Africa as a “civilisation of barbarism and with no-history” (Hegel, 1973).

The Spanish historiography work devoted to this field is testimonial. This approach reflects on the one hand, the hegemonic conception of Spain as a traditionally non-racial country and on the other hand the “naturalisation” of forgetfulness of those matters related particularly to the issues regarding the black African community. It is therefore necessary to deal with this deficiency and neglect, present in our History nowadays, from an academic sphere.

The principal purpose of this thesis is to launch an ongoing dialogue between the social representations of a part of the population so called “black people” since the final stages of the colonial Spanish period in Equatorial Guinea to the current days, with the literary cultural productions from the black African collective; in order to address two completely different narratives, which underscore epistemological racism from which the recent Spanish History has been written.

We begin with several assumptions as a baseline. First one, the philosophy behind any kind of logic of oppression which the black population in the Equatorial Guinea and in Spain have suffered since 1953 until the current days, firmly grounded in the colonial times. Secondly, the great majority of art and literature creations produced by the African collective and the afrodescendants undermine the official Spanish History, the national narrative based upon some of the nation-state myths and the related concepts of the “white people” ethnic. Furthermore, starting from the contemporary position, the denial of the existence of racism in the Spanish space under the protection of the LGTB collective,

replacing the issue of racism for the issue of class struggle or merely as the naturalisation of “black” person as a “commercial commodity”, without recognition as subject of law (Mbembe, 2016).

This thesis has been inspired in the decolonial mainstream; a critical theory allow us to problematise the knowledge building in modernity, which has been established as a great opponent to the legitimising discourses about colonial order of past and present times. From this point of view, there is a “colonial power pattern” affecting all spheres of social life, which emerged from a situation of colonialism and it’s perpetuated nowadays becoming chronic and remaining present (Quijano, 2000). Also carried out from the Afro-centric perspective which, far from being a concept opposed to Eurocentrism, it was born as an answer to it; aiming to place in the centre of the researches the African experience to boost a more balanced rethinking of History (Toasijé, 2013); becoming a theory of social change fighting the single vision, imperialist and occidentalist of the historical discourse (Asante, 2003). We will also approach this matter, following the tradition of the “*whiteness studies*”, which analyse how the concept of “*white againts black*” was created and the form of privileges and racial and colonial domination (Young, 1990).

Confirmed the assumptions or at least, discussing the hegemonic discourse through the arguments used in each of the publications, I will conclude stating that I regard this work as being of fundamental importance and necessary as it helps to rethink a global current reality (in this Spanish case, specifically) which continues to be structured on the basis of the colonial principles usually considered accomplished. Although I have defended that the colonial logics are still presents in the discourses and practices, it also seems reasonable to restore the anti-colonial resistance discourses and practices. As Aimé Césaire himself declared, Colonialism has a detrimental effect on the coloniser, it brutalises and dehumanises our world. I hope to have made a contribution to the broader comprehension of the situation we are living in, to those who have “racial privileges”.

MARCO EMOCIONAL

Siguiendo las pistas del racismo a través de la autoetnografía

En alguna ocasión mi madre me ha recordado una anécdota que me ha hecho reflexionar y que ha supuesto para mí una fuente inagotable de cuestionamientos que, de diversas maneras, he intentado plasmar desde hace más de cuatro años en mi tesis doctoral. Se trata del primer encuentro que tuve con un negroafricano. Eran los primeros años de la década de los noventa y vivíamos en el Zaidín, un barrio obrero de Granada en donde comenzaban a asentarse grupos de población subsahariana. Mi madre me llevaba en brazos y un chico senegalés se acercó para hacerme carantoñas. Pese a la buena voluntad de aquel joven, yo no podía parar de llorar. Mi madre sabía perfectamente que mi reacción se debía al desconocimiento y a la ignorancia: mis ojos no estaban acostumbrados a contemplar personas con ese color de piel. Mientras ella intentaba decirle al chico africano cualquier cosa para que no se sintiera discriminado por la situación, yo iba entrenando y fortaleciendo mis pulmones a ritmo de llanto.

El paso de los años me ha permitido analizar aquel suceso con cierta perspectiva histórica y un ojo mucho más crítico. Son muchas las preguntas que aún me sigo haciendo en torno a aquel acontecimiento. Y si es verdad, como se dice coloquialmente, que los niños pequeños dicen siempre la verdad, cabe cuestionarse por qué aquel pequeño no estaba acostumbrado a ver un hombre negro y le generó miedo, de dónde provino aquel desconocimiento tan profundo o qué pudo sentir aquel africano ante el rechazo de uno de los integrantes más jóvenes de la “sociedad de acogida”. ¿Es que en España nunca habían existido colectivos negros? También me he preguntado en ocasiones si los futuros hijos de aquel chico africano de mi barrio seguirán generando un rechazo consciente o inconsciente en otros pequeños españoles de piel blanca. En definitiva, hay una pregunta que es necesario hacerse en voz alta... ¿ser “blanco” es un requisito para ser español?

Aquello tuvo lugar en la calle Santa Clara, junto a una tienda de “Todo a 100 pesetas” regentada por senegaleses. Me encantaba ir allí y contemplar pequeños juguetes de animales a veinte duros que evocaban todos los estereotipos de un África salvaje y plena de naturaleza. Sin duda, rebuscar en mi pasado y encontrar este tipo de recuerdos tan marcados ha sido una de las razones por las que me decidí a introducir mi tesis doctoral a través de un estudio autoetnográfico. Soy consciente, por supuesto, de las críticas que giran en torno a la redacción de una etnografía personal. Las acusaciones de tener un

carácter poco científico y la escasa tradición que existe dentro de la historiografía española han sido algunos de los obstáculos más importantes que he tenido que superar antes de decidirme por dedicarle un espacio a la relación entre mis investigaciones y mi experiencia vital. Tampoco han faltado las recomendaciones de amigos y compañeros sobre la no pertinencia de estas páginas. Sin embargo, son varios los motivos que me han impulsado a redactar un texto de este tipo.

En primer lugar, la autoetnografía me va a permitir llegar a un público más amplio a través de la puesta en relación de relatos personales y documentos que nacen del contexto social y cultural en el que me enmarco (Ellis, Adams y Bochner, 2015; Blanco, 2012: 72). Este es un intento de sacar a la luz ese nosotros “blanco” que enmarca las prácticas racistas en una sociedad determinada, fundamental para hacer comprender desde una mirada alternativa las lógicas del racismo tanto para los *insiders*, o aquellos que somos vistos y nos vemos como partes de la(s) cultura(s) “nativa(s)” –en este caso la población blanca–, como para los *outsiders* o personas racializadas, en definitiva, al margen de una aceptación de su ser en todas sus acepciones (Maso, 2001). Por otro lado, lejos de quedarme en el simple relato de unas experiencias personales, lo que sería equiparable a lo que se hace en programas de televisión como el de *Oprah*, también aspiramos a valernos de los protocolos de publicación de las Ciencias Sociales¹ (Ellis, Adams y Bochner, 2015: 253-254).

Por otro lado, la autoetnografía también nos permite desmitificar el “papel heroico del intelectual como único productor de conocimiento a la vez que reconocer la importancia estratégica y política de la investigación (Cubides y Durán, 2002; 16). Este elemento es de vital importancia, más aún en el contexto de la historiografía española, donde son pocas las personas racializadas que ocupan espacios en la Academia. Pese a ello, uno de mis referentes es Antumi Toasijé, a quien tuve la oportunidad de conocer en Granada en 2016² y a través de cual entré en contacto con el concepto de afrocentrismo (Toasijé,

¹ Los investigadores Ellis, Adams y Bochner (2015: 253-254) señalan que no nos podemos quedar en el simple relato personal, pues “la gente hace eso en Oprah [programa de televisión estadounidense] todos los días. ¿Por qué tu historia es más válida que la de cualquier persona? Lo que hace que tu historia sea más válida es que eres un investigador. Tienes un conjunto de herramientas teóricas y metodológicas y de antecedentes bibliográficos para aplicar. Esa es tu ventaja. Si no puedes formularla con estas herramientas y la literatura, y simplemente la planteas como “mi historia”, entonces ¿por qué o cómo yo debería priorizar tu historia sobre la de alguien más que puedo ver 25 veces al día en la televisión?”.

² Durante el año 2016 tuve la oportunidad de asistir al Seminario Internacional “Memoria Colonial, Memoria Abierta” que organizó mi compañera Mayca de Castro y se celebró los días 30 y 31 de mayo 2016 y que me motivó a poder imaginar hacer en un futuro algo similar.

2016), de vital relevancia en esta tesis. Asimismo, practicar una reflexividad metodológica que se apoye en una examinación auto-crítica nos ayuda a facilitar la deconstrucción de concepciones eurocéntricas dominantes, profundamente arraigadas en la actualidad (Lynch, 2000: 33). De ahí la importancia de redactar una autoetnografía, ya que este tipo de redacciones nos permite llegar a un público más amplio y diverso (Hooks, 1994), fundamental si no queremos hacer de la Universidad una torre de marfil y queremos privilegiar conversaciones y debates en torno al objeto de estudio propuesto. Evidentemente, no aspiramos a quedarnos en los círculos universitarios ni que esta tesis acabe llenándose de polvo en alguna estantería.

Privilegiar los diálogos a través del enfoque reflexivo de mis experiencias personales y como miembro de la comunidad universitaria es fundamental, pues permite plantear una experiencia vital en torno a la cuestión del racismo y la población negraafricana en España así como fomentar los diálogos entre el texto y los potenciales lectores (Street, 2003: 76). A través de la narrativa personal en tanto que soy miembro de la comunidad blanca y de la comunidad universitaria, me propongo poner sobre la mesa una cuestión olvidada, señalando que “nosotros” somos parte del fenómeno estudiado. En otras palabras, la gran mayoría formamos parte de la otra cara de la moneda del racismo, aquella que generalmente implica privilegios raciales, y por la cual una gran parte de la población se beneficia consciente o inconscientemente. Conocer ciertas lógicas de la Universidad que consolidan de diferentes maneras la teoría y la *praxis* discriminatoria y redactarlas en una tesis doctoral es una buena oportunidad para debatir en torno a ellas. Tampoco descarto estar equivocado, pero me niego rotundamente a obviarlas en esta discusión.

Realizar la autoetnografía nos va a ayudar a abordar el tema del racismo de una manera diferente pero muy relevante teniendo en cuenta en que este es un “hecho social total” (Mauss, 2010) en el que intervienen una multitud de factores, desde los de índole histórico hasta los personales, pasando por los políticos, económicos o culturales. Abordar este fenómeno es de lo más complejo, más aún cuando no existe unanimidad sobre qué es el racismo ni la capacidad para medirlo. Un racismo que, lejos de ser estático, cambia de acuerdo a los diferentes contextos históricos y que es utilizado como etiqueta para designar “un amplio abanico de ideologías, actitudes, conductas, discursos y dinámicas sociales” que en los últimos años se han complejizado y pluralizado (Buraschi y Aguilar, 2019: 14); en donde los análisis y la percepción de este gira en torno al racismo más

“manifiesto” dejando de lado aquel que queda “latente” y pasa generalmente inadvertido (Cea, 2009) e incluso en donde es común su negación interpretando las actitudes racistas como si fuesen simple y llanamente fruto de un clasismo muy arraigado en la sociedad española (Diez Nicolás, 2005).

Llegados a este punto me es imprescindible volver a retomar una de las preguntas planteadas al inicio del texto. ¿A qué se debe ese desconocimiento que existe desde que somos pequeños en relación a la existencia de personas denominadas negras? Cuando era pequeño, más allá de los actores del Príncipe de Bel-Air³, M.A. del equipo A (el más violento de la cuadrilla) y algún deportista (aún recuerdo en preescolar visualizar la película de *Space Jam*⁴ protagonizada por Michael Jordan), las escasas referencias de personas negras estaban ligadas a la pobreza y a la mendicidad. Aquella fotografía en Sudán de Kevin Carter –que le valió el premio Pulitzer de 1993 y que no estuvo exenta de críticas– condicionó mucho esa primera mirada de lo “negro”, así como las numerosas campañas escolares de Manos Unidas y de diversas ONGDs que pedían fondos “para los niños negritos” –un *Domund* moderno. Una imagen que infundía pena y fomentaba el paternalismo condicionó a mi generación de una manera muy importante.

Imagen 1: Fotografía de Kevin Carter en Sudán. Premio Pulitzer de 1993.



Fuente: <https://oscarenfotos.com/2019/06/17/kevin-carter-la-nina-y-el-buitre/>

³ *The Fresh Prince of Bel-Air* (1990-1996) fue una serie norteamericana protagonizada por un jovencísimo Will Smith que se emitió en España desde abril de 1991 en Antena Tres.

⁴ *Space Jam* (1996) fue una película de dibujos animados protagonizada por la superestrella de la NBA Michael Jordan y los *Looney Tunes*. Estrenada en España el 7 de febrero de 1997 llegó a recaudar más de 230 millones a nivel internacional, convirtiéndose en la película de baloncesto más taquillera de la historia.

Hace unos años tuve que volver a ojear manuales escolares que utilicé desde la Educación Primaria hasta Bachillerato pasando por Educación Secundaria. El motivo fue la elaboración del Trabajo Final de Master (TFM) del Máster de Profesorado y uno de los objetivos era analizar el racismo en los libros de texto (véase capítulo 5). Visto con mayor madurez que antaño, uno se da cuenta de cómo la historia de la Humanidad narrada en estos libros quedaba representada exclusivamente con la historia del hombre blanco y en donde la presencia de África se reducía (y aún lo hace) a la llegada de los colonizadores, su supuesta salida y una representación del continente como parte de un Tercer Mundo denigrado por intereses ajenos a los nuestros propios. Un espejo en el que se reflejaban las miserias de la Humanidad: la pobreza, la barbarie y la pasividad, potenciando la idea hegeliana de África como el lugar de la “no historia”. Sin duda, un torrente de prejuicios y estereotipos que íbamos asimilando desde una edad muy temprana y eran observados desde una distancia lo suficientemente amplia como para no sentirnos involucrados más allá del pequeño donativo anual o el ayuno voluntario que cada año organizaban las escuelas.

Imagen 2 y 3: Población subsahariana atendida por Médicos Sin Fronteras



Fuente: Libro escolar de Geografía e Historia (2008). Andalucía. 2º de ESO. Proyecto La Casa del Saber. Sevilla: Santillana. Grazaleza, p. 204 y Libro escolar de Ciencias Sociales. Geografía e Historia (2012). Proyecto Conecta 2.0. Andalucía. 3º de ESO. Europa: Ediciones SM, p. 260.

Los contenidos no se quedaban en estas simples imágenes. Los manuales escolares nos dibujaban un colonialismo cuya maldad residía exclusivamente en la figura de Leopoldo II y, por lo tanto, ajeno a los gobiernos de los países europeos. Lo mismo ocurría con la esclavitud, un fenómeno que se presentaba asociado a otras potencias coloniales como

Inglaterra. O la propia historia afro de España, en la que referentes y referentes que han sido apartados en el cajón del olvido (véase capítulo 3). El neocolonialismo aún se explica a través de la rapacidad de las multinacionales ¡Cómo si los gobiernos que elegimos a través del voto no tuvieran responsabilidad alguna! Cualquiera diría que la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) no es un elemento más de la política exterior (Villena, 2017) o que nuestro propio consumo no estuviera imbricado en esas mismas lógicas de explotación en los países empobrecidos y en determinadas zonas de España.

En estos libros prácticamente no encontré ni una mención a Guinea Ecuatorial, un territorio que llegó a aportar dos provincias a la España Franquista. Fue sorprendente que, para que el alumnado al que impartí clase cuando realicé mis prácticas de profesorado pudiera reconocer aquel país, tuviera que citar la película de *Palmeras en la Nieve* (2015) que se había estrenado meses atrás y que protagonizó el famoso actor Mario Casas. Pero volviendo la vista mucho más atrás, más sorprendente fue descubrir que el animal que más había marcado mi infancia, Copito de Nieve, proviniera de aquel país africano. Comprado y bautizado con dicho nombre por Jordi Sabater⁵ en 1966, fue regalado al alcalde franquista de Barcelona un año después, convirtiéndose hasta su muerte en 2003 en un icono de la ciudad condal. Tal y como señala Claudia Roca Copito de nieve se convirtió en “un valor económico en la lógica de la exhibición” y en donde el centro de aclimatación y conservación de animales de Ikunde⁶, proveedor de especies exóticas a zoos e instituciones occidentales, representó un auténtico “saqueo del hombre blanco en nombre de la cultura, la ciencia y el arte, amparado por la religión y la mediación política franquista”⁷.

⁵ Encargado del Centro de Experimentación y Adaptación Animal de Ikunde (Guinea Ecuatorial)

⁶ Centro de Experimentación y Adaptación Animal. Fue una instalación permanente destinada al estudio de la flora y la fauna locales, que se fundó en 1959. A pocos kilómetros de Bata (Guinea Ecuatorial), fue financiado por el Ayuntamiento de Barcelona.

⁷ Claudia Roca Martínez (23 de noviembre de 2018, Eldiario.es). Copito de Nieve y la colonia franquista de Barcelona, Disponible en https://m.eldiario.es/caballodenietzsche/Copito-Nieve-colonia-franquista-Barcelona_6_838226206.html

Imagen 4: El alcalde de Barcelona Josep Maria de Porcioles i Colomer con Copito de Nieve



Fuente: Joaquim Elcacho (8 de mayo de 2020). Muere en el Zoo de Barcelona la chimpancé más anciana de Europa, la Vieja, *La Vanguardia*. Disponible en <https://www.lavanguardia.com/natural/20200508/481019270446/muere-en-el-zoo-de-barcelona-la-chimpance-mas-anciana-de-europa-la-vieja.html>

Sin duda, el caso de Copito de Nieve nos ilustra, por un lado, los enormes tentáculos de la conjunción entre un racismo que deshumaniza y convierte los cuerpos de las personas racializadas en mercancía para poder justificar el hecho colonial (Mbembe, 2016), y el desconocimiento y el olvido histórico que existe en España en torno al pasado colonial en general, y el pasado colonial en el África Subsahariana en particular. Además, asombra ser consciente ahora de que el ser vivo más querido y por el cual se invirtieron las mayores sumas de dinero en su bienestar, no fue ninguno ni ninguna de las personas guineoecuatorianas que tuvieron que vivir en condiciones precarias durante décadas en España, sobre todo a partir de los años 60. Generaciones de personas que vivieron en los márgenes, muchas de ellas apátridas, y que tuvieron que hacer frente a una política institucional que se denominó “Materia reservada”⁸. A muchos de ellos, esto les impidió incluso llegar a tener contacto con sus familiares más cercanos durante décadas después

⁸ El 30 de enero de 1971, el Ministerio de Asuntos Exteriores, al amparo de la Ley de Secretos Oficiales vigente en España había declarado “Materia Reservada” toda información relativa a la República de Guinea Ecuatorial y sus relaciones con España (Fernández, 1976).

de haber sufrido un sistema en el que el racismo formaba parte de la esencia del dominio español en este pequeño territorio africano.

Tanto en mi estancia en Guinea Ecuatorial como en el Archivo General de Administración (AGA) en Alcalá de Henares, fueron numerosos los testimonios orales y escritos en torno a las dificultades de esta situación de abandono por parte de las instituciones españolas. El 13 de noviembre de 1971, solo cuatro años después de la llegada de Copito de Nieve, Fermin-Nvó Abaga Obono publicaba en *Fuerza Nueva* una carta abierta en la que mostraba los daños emocionales a los que se estaba enfrentando:

Hace dos meses he tenido un hijo al que no conozco. ¿Qué razones puede haber para que un padre, que no ha cometido mal alguno, se vea privado del gozo legítimo de dar un beso a su hijo? ¡Y pensar que eres tú, Madre España, quien me lo impide...! Yo estoy dispuesto a aceptar, de antemano, todas las condiciones que se me quieran imponer; pero suplico que se me conceda la oportunidad de poder cumplir mis deberes de padre, cabeza de familia, trabajando para su sostenimiento y velando para que mis hijos sean, como sus padres, honestos y cristianos⁹.

Volviendo a aquella defensa de mi Trabajo Final de Máster (TFM), y teniendo ya presente la invisibilización que se hacía del pasado africano y los numerosos aportes a la Historia de la Humanidad¹⁰, la ligazón tan estrecha entre Historia de la Humanidad e Historia occidental, los numerosos “olvidos” en torno a la cuestión colonial y de negritud en España y las sucesivas representaciones del “negro” ligadas a la pobreza, la barbarie y la incapacidad, uno de los miembros de aquel tribunal me comentó que los libros de texto no eran en ningún caso racistas. Defendió que en ningún momento se afirmaba que las personas negras fueran inferiores. En aquel momento recordé una lectura que hoy rescato de otra fuente y que hace referencia a que desde el feminismo siempre se criticó todo el modelo androcéntrico que aún sigue rodeando a los libros escolares, no necesariamente por lo que se decía de las mujeres, que también, sino por la invisibilización, su escasez de reconocimiento y su relegación al ámbito doméstico. La historiadora Judith Gutiérrez lo expresa en los siguientes términos:

⁹ R-13430-045. El 45 es el expediente. *Fuerza Nueva*, 13/11/71. ¿De quién es la culpa? Carta abierta a la Madre España. AGA.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el caso de la Carta Mandén, iniciada en 1222 y adoptada en 1236, es considerada como la primera en la que se mencionan Derechos Humanos.

“si nos enseñan una visión del mundo sin mujeres, un mundo repleto de protagonistas masculinos que realizan grandes descubrimientos y hazañas para la humanidad, nos están enseñando un mundo en el que la mujer no cuenta. No es justo que nos despojen de nuestra memoria, nuestra identidad y nuestra historia”¹¹.

Con el racismo pasa algo parecido. No se trata sólo de lo que se dice, que también, sino de cómo se expresa y de lo que no se nombra. No dar voz a otras miradas sobre el pasado y el presente es un intento de anular a los colectivos que hemos construido como “los otros”, diferentes e inferiores, dentro de una jerarquía en la que ocupan los lugares más marginales. Como decía Frantz Fanon (2009/1952: 49), “hablar es existir absolutamente para el otro”. La realidad es que damos espacio a pocas voces, empobreciendo nuestra visión del mundo y al conjunto de la sociedad.

Este ejemplo de negación del racismo que viví en la Academia entra dentro de una larga tradición occidental que considera que el racismo ya no forma parte de nuestro día a día. Un fenómeno que se viste de diferentes ropajes en cada contexto pero que suele caracterizarse por tres elementos comunes. El primero de ellos es la consideración de que el racismo es algo del pasado, ligado a la esclavitud y al colonialismo clásico. Esta visión obvia, por ejemplo, la existencia de un creciente consumo de prostitución de menores nigerianas en España que vienen al país a través de la trata de seres humanos (Hadjab Boudiaf, 2019: 193-194) o de que el destino de muchos de los migrantes subsaharianos que están encadenados en Libia, es Europa¹². ¿Quién se acuerda de los miles y miles de trabajadores que recogen frutas y hortalizas a cuatro euros la hora en los campos y mares de plástico españoles? Y cuánta hipocresía, durante el confinamiento, animando a estos a trabajar... ¡no vaya a ser que nos quedemos con las estanterías vacías en los supermercados!

El segundo se basa en la consideración de que otros países realizaron, en el mismo contexto, actuaciones más racistas. La esclavitud en España aparece como un hecho

¹¹ Covadonga Díaz Sola (6 de noviembre de 2018) *AmecoPress. Información para la igualdad*. ¿Dónde están las mujeres en los libros de texto? Disponible en <https://amecopress.net/Donde-estan-las-mujeres-en-los-libros-de-texto>

¹² “El pasado mes de noviembre (2017), en pleno siglo XXI, la CNN “sacaba a la luz” la existencia de prácticas esclavistas en Libia. Abdoulaye Dosso, migrante procedente de Costa de Marfil aseguraba en este video que “en Libia, en cuanto llegas, lo primero que ocurre es que te cogen y te venden”, ayudando a dejar constancia de que cientos de subsaharianos son vendidos en el país magrebí como si fueran mercancía. Se ha tratado de un secreto a voces que no ha sido tenido en cuenta a nivel mundial hasta que un medio de comunicación anglosajón ha tenido la valentía de exponer este tipo de prácticas ante la opinión pública” (Maroto y Djandué, 2018; véase Capítulo 6 y las noticias referentes al tema en *People for sale. Exposing migrant slave auctions in Libya* de la CNN <https://edition.cnn.com/specials/africa/libya-slave-auctions>)

testimonial, el mestizaje, como un ejemplo de interculturalidad obviando la normalización que existió de las violaciones (Guerrero, 2008), y los procesos de colonización en África se estudian a partir de los casos francés y británico, teniendo como referencia también al Congo de Leopoldo II. De esta manera alejamos estos actos deleznable de nuestra historia y de la conformación de nuestras diversas identidades.

El tercero de ellos plantea que el racismo actual, escaso, se origina en contextos en los que actúa la extrema derecha y está ligado exclusivamente a hechos violentos muy visibles. Además, también desde la extrema derecha –y esto es extensible a prácticamente el resto de ideologías con una visibilidad importante– se ha tratado de blanquear los discursos racistas a través de la promoción de ciertos referentes de personas negras. Estos referentes negros, mostrados por diversos grupos (es una práctica muy común) se presentan como ejemplo de inclusión y ausencia de racismo. Es lo que se denomina *tokenismo* o la “política o práctica de inclusión limitada de miembros de un «grupo subordinado», creando una falsa apariencia de prácticas inclusivas, intencionales o no.” (Brah, 2011: 262), el cual se sigue reproduciendo con total normalidad. Es por ello que partidos políticos abiertamente racistas han hecho bandera de ciertas personas racializadas para utilizarlas como parapeto ante las críticas de racismo. Uno de los ejemplos más recientes es el del llamado en España como el “negro de VOX”, Ignacio Garriga, en donde la propia denominación ya nos ilustra la mirada homogeneizante de la opinión pública ante personas con un color más oscuro de piel. Moha Gerehou, ex presidente de SOS Racismo, en una entrevista que tuvo la oportunidad de realizarle en abril de 2019 en relación a las prácticas del partido de ultraderecha español señalaba que

En el caso de este señor, el negro de VOX, es muy llamativo. [...] 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”. (Gerehou y Maroto, 2019: 225-226)

Por no hablar de la cantidad de deportistas que han sido rápidamente nacionalizados por un interés claramente nacionalista (nacionalizaciones a la carta denunciaba el diario *El País* en un artículo de agosto de 2015¹³). Cuando se trata de defender en el plano internacional la bandera del país, aparecen los Ilias Fifi (nacido en Tánger, llegado en 2005 en los bajos de un camión, español para ganar campeonatos de Europa de 5.000 metros lisos y de origen marroquí tras ser arrestado) y toda una serie de deportistas, muchos de ellos cubanos, que veía por primera vez en las Olimpiadas de Sidney y Atenas cuando era un crío. El caso reciente de la estrella del Fútbol Club Barcelona, Ansu Fati, y su nacionalización exprés en 2020 con tan solo 17 años para que defendiera La Roja y no la selección portuguesa o la de Guinea Bissau, ilustra esta hipocresía en su máxima extensión.

Esta tendencia al tokenismo no es ni mucho menos exclusiva de España. En Francia recientemente los medios de comunicación se hicieron eco de la historia de Mamoudou Gassama, apodado como el *Spiderman* de París. Este guineano escaló cuatro pisos para salvar la vida de un pequeño que estaba atrapado en el balcón¹⁴. Su hazaña, grabada en video, se hizo viral y el presidente de la República, Emmanuel Macron, le otorgó la nacionalidad francesa a este joven “sin papeles”, posteriormente contratado como bombero. Este hecho, que fue considerado por gran parte de la sociedad como un gesto referente de la inclusión del presidente francés y del país de Las Luces, no manda sino un mensaje muy duro y desalentador: hay que ser un héroe para salir de la invisibilidad y del no reconocimiento como ciudadano. Si no demuestran su “heroicidad”, ¿deben contentarse con trabajos precarios y vivir en una situación de vulnerabilidad? Sin duda, tal y como asegura Gerehou, “lanza un mensaje para los más de 300.000 migrantes en

¹³ Marta Trillo (6 de agosto de 2015). Atletas nacionalizados a la carta. *El País*. Disponible en https://elpais.com/deportes/2015/08/05/actualidad/1438793343_300829.html

¹⁴ https://www.liberation.fr/france/2018/05/31/mamoudou-gassama-droit-d-agile_1655741

situación irregular que viven en Francia, que necesitan hacer una acción fuera de lo normal para ser considerados ciudadanos” (Gerehou, 30 de mayo de 2018)¹⁵.

Escudándonos en el racismo de otros países, todavía se sigue escuchando en el nuestro aquello de que España no es racista, proclama mil veces repetida los días posteriores a que el vídeo del asesinato del ciudadano afroamericano George Floyd diese la vuelta al mundo. La Academia no es muy diferente de la sociedad de la que emana. De hecho, recuerdo con frecuencia el día de la defensa de mi proyecto de tesis durante mi primer curso de doctorado en 2017. Tras exponer en los escasos diez minutos permitidos para hablar de las hipótesis, los objetivos, la metodología, la planificación temporal de las tareas y un largo etcétera, la primera intervención del tribunal fue la siguiente: “¿Cómo te atreves a decir que España es un país racista?”. En la réplica alegué que el tiempo no era el suficiente para aportar todos los argumentos que tenía en mente. Sin embargo, una conversación posterior con mi compañero Luca Sebastiani aquel mismo día me hizo entender que, cuando se trata de racismo, hay que sobrefundamentar constantemente sobre de su existencia. Es una realidad cada vez más invisibilizada, un “racismo elegante” que oculta sus formas bajo nuevos ropajes (González Alcantud, 2011) y donde la gente que no lo sufre es la que tiene un papel dominante.

La situación de privilegio racial está, desgraciadamente, naturalizada por la población blanca en nuestro país. Dos años después de aquel episodio tuve que defender algún resultado de mi trabajo doctoral. En aquel momento acababa de terminar de recopilar ocho horas de entrevistas y numerosa documentación audiovisual y periodística de la vida de Assane Dieng, un hombre senegalés que llegó a España en 1986 siendo menor de edad y tuvo que enfrentarse bien joven a la primera Ley de Extranjería en España. Pese a no haber redactado más de tres páginas, en aquel momento pensé que este seminario sería una oportunidad de recibir un primer *feed back* sobre el que se convertiría en uno de los últimos capítulos de mi tesis. Cuál fue mi sorpresa que la intervención de la que más me enriquecí fue la última. Aquella profesora me dijo que mi trabajo no era pertinente porque en aquel tiempo “había muy pocos negros en el país”. Me río escribiendo estas líneas. ¡Cuánta ignorancia! Como si analizar la opresión de las personas denominadas negras en España no hablara de nuestras instituciones y de las prácticas racistas (también antirracistas) de nuestra sociedad. Fue el momento en el que entendí la necesidad de

¹⁵ Video https://www.eldiario.es/desalambre/racismo-historia-spiderman-paris_1_2096163.html (30 de mayo de 2018).

profundizar en los *whiteness studies* o estudios sobre la blanquitud, pues nos ayudan a desnaturalizar y a “destacar el carácter socialmente construido, así como a identificar como artificial la idea de la superioridad de la « raza blanca »” (Carr y Rivas, 2018: 145). No hay mal que por bien no venga.

El concepto de la blanquitud ha sido muy importante para mí porque le ha dado un nombre a algo que ya había vivido en mis propias carnes. En agosto de 2014 tuve la oportunidad de realizar mi primera estancia en el África Subsahariana. Aquel verano lo pasé en un orfanato de Nkongsamba, en la región *bamiléké* de Camerún. Allí viví muchas situaciones de privilegio ligadas a mi color de piel. De entre todas, hay una que mereció más de un párrafo en el blog de notas que fui completando a través de mis propias experiencias. Se trató de una pequeña fiesta que organizaron los blancos que había allí (se juntaron un gran número de ellos provenientes también de otras asociaciones de la zona). Para aquel guateque se solicitó a cada europeo una aportación de 3.000 francos CFA (equivalente a alrededor de casi cinco euros). Se adquirieron botellas de alcohol y de cerveza *Castel*, así como comida para picar. Cuál fue mi sorpresa que en un pequeño porche solo estaban disfrutando los europeos y un camerunés (un ejemplo a pequeña escala de la geopolítica colonial y poscolonial) mientras todos los niños adolescentes y los trabajadores del centro, también africanos, miraban como disfrutaba el resto. En aquel momento recuerdo estar sentado junto a Moïse y Jacques, dos chicos apenas tres años menores que yo, observando el goce de los supuestos cooperantes. Aquella noche redacté estas líneas:

O hay café para todos, o no hay café para nadie. De las mejores frases que se han pronunciado. Uno no lo entiende hasta que ve en sus propias carnes alguna situación injusta como esta. Acaban de llegar los colonizadores, con cajas de cerveza, whisky, arrachite (cacahuets) y hasta salchichón. Poniéndose ciegos en el porchecito. ¿Dónde están los negros? Puf, viendo a los blancos poniéndose hasta el culo, con los dientes largos. Y ahí voy a estar yo, con los negros. Nunca antes (...) en las plantaciones de algodón del sur de los EEUU, el color de piel era muestra más evidente de estatus social. Auténtica pigmentocracia. Qué pena, de verdad q(ue) estoy súper triste. Me siento fatal por esto.

Mis sentimientos bascularon con el tiempo de la pena a la rabia. ¿Es que no podíamos haber puesto cada uno de los cooperantes otros 3.000 francos para que así pudiésemos disfrutar todos? Lo cierto es que este tipo de comportamientos se repetían con frecuencia. Muchos franceses blancos se pasaban el día jugando a las cartas y bebiendo whisky,

desconociendo el nombre de siquiera un chico del orfanato. Con el tiempo me enteré que estos viajes les salían más baratos porque el Estado Francés subvencionada una parte importante. “¡Bendita desgravación!” pensarían. Mientras, me preguntaba cómo era posible que existiesen tantos monopolios franceses en el país, tanto en el ámbito de los medios de comunicación, como de la agricultura, el comercio o la telefonía. Sin embargo, no existía una consciencia entre los europeos de ser racistas. Me vienen a la mente las palabras de Espelt (2009: 36) y es que “en algunos casos, no es tanto que tratemos peor a las personas de otros grupos, si no que tratamos mejor a los miembros de nuestro grupo”. Estos cooperantes nunca profirieron insultos a los cameruneses, simplemente no los trataban como iguales, en muchas ocasiones los miraban por encima del hombro, y así se lo hicieron ver los cameruneses al final de la estancia. Por supuesto, la respuesta fueron unas caras blancas de asombro e indignación, ya que el occidental detesta ser tachado de racista.

Esta experiencia me hizo reflexionar en dos direcciones. La primera de ella era en la normalización de discursos coloniales en la actualidad. Lo que allí emanaba era un profundo complejo de salvador blanco en África, un encubierto “proyecto civilizatorio 2.0.” en la que el blanco, ajeno a las circunstancias del contexto e ignorante de las relaciones de poder que existen sobre el terreno, actúa de juez, de presidente del pueblo y de vanguardia intelectual sin tener en cuenta la opinión de nadie, ajeno a los problemas del entorno y con una soberbia infinita. Al final de la estancia se repitió la siguiente escena: un europeo cogiendo en brazos por primera vez a un crío –imagen inmortalizada a través de la fotografía– y acto seguido dejarlos nuevamente en el suelo gateando, desconociendo sus nombres. No fueron pocas las ocasiones en las que me preguntaban por el nombre de aquel chico o aquel otro. Los veían iguales. Y la verdad es que no es raro. Se trata de lo que en psicología se denomina *cross-race effect* y hace referencia a que generalmente reconocemos mejor las caras de aquellos que forman parte del endogrupo (Sporer, 2001), más si cabe cuando son escasas las caras de personas no blancas que vemos en televisión o en nuestro día a día.

A raíz de varios artículos de periódico que planteaban ese intento de mostrar la “bondad innata” del blanco a través de la exhibición fotográfica de imágenes con pequeños volví a recordar este hecho. Y es que en definitiva, aquel niño o niña negra se deshumanizaba por completo y tenía la única función de poder completar una imagen idílica de buena

persona¹⁶ cuando estos cooperantes mostraran su álbum de fotos en Francia o en España. Más aún me impactó un artículo que hacía referencia a *Humanitarians of Tinder*¹⁷ que denuncia la utilización de fotografías con pequeños africanos para ligar. Me llamó mucho la atención porque yo tengo dos fotografías en redes sociales con pequeños, si bien es cierto que en los dos casos son fotos que me hizo una tercera persona sin que fuera consciente, que no muestran una imagen decadente y pobre y que es junto a pequeños con nombres y apellidos y con los que sigo manteniendo un lazo de amistad. Lo que también es cierto es que la recepción de estas fotografías fue en la línea de los discursos dominantes que venimos relatando. Recibí numerosas felicitaciones “por la labor hecha”, como si hubiese cumplido una misión humanitaria de vital importancia. Fueron también numerosas las interacciones de algunas chicas. Sería hipócrita negar que me ha ayudado a establecer ciertos lazos con mujeres. Lo que se proyecta no deja de ser sino una imagen de hombre valiente y bondadoso, que va a un lugar lleno de peligros, miseria y enfermedades –una continuación de la imagen colonial de África como la “tumba del hombre blanco”– que desinteresadamente va a ayudar a aquellos niños –la encarnación del proyecto civilizatorio 2.0.– a los cuales en nuestra infancia, tanto en la escuela y el instituto como a través de los *mass media*, siempre vistos como pobres e indefensos.

Imagen 5 y 6: Fotografía de agosto de 2014 en el orfanato *Kentaja* en Camerún y fotografía de febrero de 2020 en *Le Complexe Scolaire le Sourire Plus*, Agoè-Nyivé, Lomé (Togo).



Fuente: Elaboración propia. Fotos extraídas de mi Instagram personal.

¹⁶ Icíar Gutiérrez (6 de abril de 2018). El complejo del "salvador blanco": por qué puede ser racista hacerse fotos con niños negros en tu viaje a África, *eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/desalambre/complejo-salvador-racista-africa_1_2189852.html

¹⁷ Álvaro Celorio (14 de noviembre de 2018). La gran estafa del postreo solidario para ligar en Tinder, *El mundo*. Disponible, en <https://www.elmundo.es/papel/futuro/2018/11/24/5bf6e6cfe5fdea2c238b46bc.html>

En segundo lugar, el viaje a Camerún que realicé en 2014 también me impulsó a conocer más sobre la historia de aquel país. La lectura de *La Guerre du Cameroun. L'invention de la Françafrique*¹⁸ (2016) de Thomas Deltombe, Manuel Domerge y Jacob Tatsitsa fue fundamental para entender, por un lado, las profundas raíces de lo que hoy se conoce como neocolonialismo en el contexto francófono africano (que no es más que una continuación de las lógicas coloniales adaptadas a un nuevo contexto internacional) y, por otro, cómo el olvido colonial se fomenta desde todos los niveles de las instituciones de la antigua metrópoli. Asesinatos en masa y de líderes políticos relevantes, estrategias de profunda deshumanización a través de la conjunción del racismo, el cristianismo institucional y el anticomunismo en pro de los abusos coloniales fueron la tónica en el desarrollo de lo que hoy se conoce como *Françafrique* y ayuda a sostener el Estado de Bienestar en Europa. El ejemplo de Camerún es paradigmático en este caso.

A pesar de que estos hechos, la respuesta desde la metrópoli francesa es muy ilustrativa. El artículo 4 de la Ley n°2005-158 del 23 de febrero de 2005, presentada y defendida por la ministra de Defensa Michèle Alliot-Marie asegura que “les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer”¹⁹, dándose la paradoja de que los nietos de aquellos argelinos que murieron en los bombardeos de Sétif y Guelma el 8 de mayo de 1945, tengan que celebrar aquel día como una jornada de orgullo nacional francés, contando además con el respaldo de las instituciones educativas francesas. Por no hablar de los descendientes de los *tirailleurs Sénégalais* que lucharon contra el ejército de Hitler en Europa y hoy son víctimas del racismo en todas las esferas de la vida social. Desgraciadamente es más fácil en Europa aprender de esta parte

¹⁸ Véase la reseña José Manuel Maroto Blanco (2018). Deltombe, Thomas; Domerge, Manuel y Tatsitsa, Jacob, *La Guerre du Cameroun. L'invention de la Françafrique*. Paris, La Découverte, 2016, 245pp. Historia Actual Online, 47(3), pp. 187-205. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6635452>

¹⁹ Esta negación del proyecto de dominación colonial es criticado de una manera muy acertada en el texto de Alain Gresh en *Le Monde Diplomatique*.

“Sous prétexte qu'elle aurait permis de construire des routes, des écoles et des hôpitaux, certains exigent des enseignants qu'ils présentent le bilan « positif » de la colonisation. En plaçant sur un pied d'égalité des effets bénéfiques – souvent incidents – et des ravages volontaires, une telle démarche nie la spécificité du projet de domination impériale »

En Alain Gresh (2014). La colonisation a aussi eu des effets positifs, *Le Monde Diplomatique*. Disponible en https://www.monde-diplomatique.fr/publications/manuel_d_histoire_critique/a53241; Se trata de un extracto de la obra editada por Le Monde Diplomatique titulada *Manuel d'histoire critique. VII. De la décolonisation à la fracture Nord-Sud (1945-1970)*, p. 114.

escondida de la historia a través de la literatura o el cine²⁰ que de los manuales escolares de historia.

En estos casos nunca está de más señalar que estamos ante un universo simbólico “blanco”, con un carácter profundamente eurocéntrico y nacionalista que es compartido por el resto de países occidentales. De hecho, Charles De Gaulle, que celebraba aquel mismo día de mayo en el Arco del Triunfo la rendición alemana, es considerado por la historiografía occidental como un héroe de *La Résistance* francesa y de la lucha contra el fascismo. Sin embargo dentro del imaginario popular de la juventud africana más reivindicativa, su figura está ligada a la formación de lo que hoy se conoce como la *Françafrique*. Alain Peyrefitte, colaborador y confidente de De Gaulle sacó a la luz en sus memorias *C'était de Gaulle* (1997: 66) una conversación en la que el expresidente mostraba los límites de un supuesto progresismo que sigue anteponiendo los intereses de una sociedad desde un punto de vista explícitamente racial, afirmando:

“C’est très bien qu’il y ait des Français jaunes, des Français noirs, des Français bruns. Ils montrent que la France est ouverte à toutes les races et qu’elle a une vocation universelle. Mais à condition qu’ils restent une petite minorité. Sinon, la France ne serait plus la France. Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne. Qu’on ne se raconte pas d’histoires ! Les musulmans, vous êtes allés les voir ? Vous les avez regardés avec leurs turbans et leurs djellabas ? Vous voyez bien que ce ne sont pas des Français ! (Peyrefitte, 1997: 66)

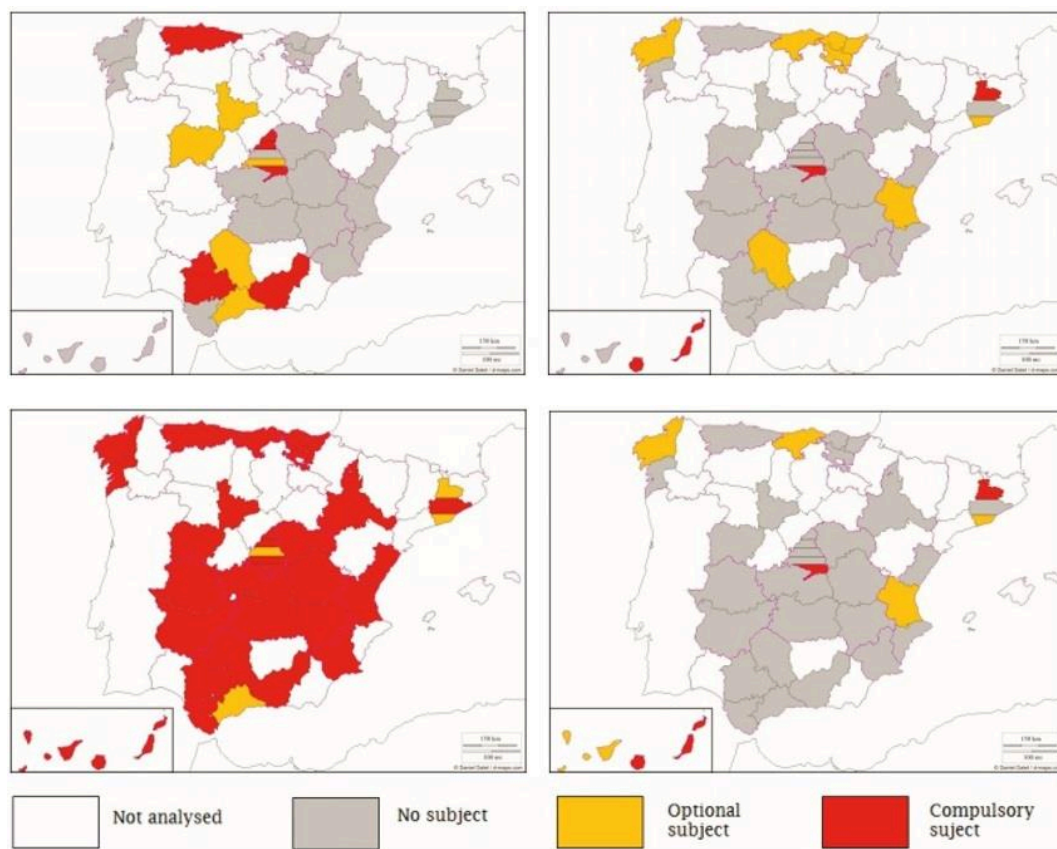
Todo este blanqueamiento de la memoria en Francia me llevó a cuestionarme el modelo universitario español, visto ya que en el caso de la Educación Secundaria y Bachillerato es más que evidente y siendo conscientes de que conocíamos el caso de la propia universidad en la que realicé mis estudios. Es por ello que me aventuré a realizar un estudio al margen de mi tesis sobre los Grados de Historia en las universidades españolas y el marcado carácter eurocéntrico de los contenidos, todo ello dentro de un contexto neoliberal que considera a las Humanidades como disciplinas “inútiles” (Ordine, 2013) y en donde existe una crisis de legitimidad y de hegemonía de la Academia (Sousa, 2007). Fue interesante analizar también qué contenidos se enseñan de acuerdo a las guías docentes, cuestión que en muchas ocasiones no se problematiza (Moradiellos, 2013) y en

²⁰ Entre los ejemplos que más me han marcado destacaría el premio Goncourt España de 2018 *Frère d'âme* de David Diop y la película *Camp de Thioraye* (1987), dirigida por Ousmane Sembene.

donde corroboramos que estos giran en torno a la experiencia occidental del mundo, desde las revoluciones liberales y el movimiento obrero hasta la caída del muro de Berlín, pasando por los procesos de revolución industrial, colonización y descolonización, I y II Guerra Mundial, periodo de entreguerras y la Guerra Fría, siguiendo en definitiva un modelo clásico que sitúa en el centro la experiencia occidental.

Cuando nos centramos exclusivamente en las asignaturas ofertadas en los distintos grados de Historia que hacen alusión a realidades no europeas observamos el poco interés que suscitan en el ámbito docente. Así por ejemplo, los estudios sobre historia de África o de Asia son prácticamente inexistentes en la Universidad española. Tal y como señalamos (Maroto y López, 2018) la asignatura de alguna realidad asiática se centra exclusivamente en Filipinas y no hay ninguna que analice de manera particular la historia colonial española en el continente africano. Las siguientes imágenes nos muestran la presencia de estas asignaturas en los grados de las distintas universidades.

Figura 1. Asignaturas sobre realidades no europeas ofrecidas en las Universidades españolas por provincias. Oriente Medio (imagen superior izquierda); Asia (imagen superior derecha); América Latina (imagen inferior izquierda); África (imagen inferior derecha)



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de U-Ranking (Indicadores Sintéticos del Sistema Universitario Español).

Por otro lado, las asignaturas que se centran en América Latina dan la razón a Frantz Fanon (1986: 45) cuando aludía a que en la historia publicitada de las realidades extra-europeas el colono “indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli”, siendo una historia que oculta el despojo del que llega con la espada y la cruz. De hecho, la historia de América Latina reviste interés en tanto en cuanto los “españoles” estuvieron allá, hasta el punto de que se da la paradoja de que pese a que todas las universidades ofertan alguna asignatura de historia de América (siendo en la mayoría de casos obligatoria), los periodos precolombinos están muy poco presentes y, cuando lo están, se trata de asignaturas optativas. En otros casos:

este eurocentrismo tiene formas más complejas que la de la simple indiferencia hacia “los otros” o la de otorgarles importancia en función de la presencia española. En el caso de las asignaturas que tienen como sujeto específico la historia de Oriente Medio, llama la atención que todas hacen referencia a la Edad Antigua, dejando patente dos ideas fundamentales: la superioridad técnica de Oriente Medio con respecto a Europa en ese periodo, razón por la cual es digna de estudio; y la visión teleológica de la historia por la cual se avanza de forma lineal hacia el progreso, una idea con unas claras raíces occidentales. Tampoco es extraño encontrar alguna asignatura sobre la historia del Islam, pero por supuesto, el Islam en tanto en cuanto tuvo presencia en España (Maroto y López, 2018: 1925).

África sólo aparece durante el proceso de colonización y descolonización y como “Tercer Mundo”, desde parámetros eurocéntricos (cuando llega el hombre blanco, cuando abandona el continente, y presentando África como ejemplo de “subdesarrollo”) perpetúa el currículum de la ESO y Bachillerato (que se ve apoyado por la Disposición 37 del BOE 03 de enero de 2015 y que, entre otras cosas borra de un plumazo casi 200 años de explotación en la actual Guinea Ecuatorial), reproduciendo una serie de cuestiones que no ayudan nada a tener una visión realmente global del mundo y demostrando que las guías docentes en la Universidad son una continuación de los contenidos de las enseñanzas medias.

Este es el contexto en el que se mueve la Universidad, ya de por sí difícil por enfrentarse contra un sistema económico que no tiene como principal objetivo la promoción del espíritu crítico y la formación de personas cultas, algo que ya demandaba Ortega y Gasset (1930) en aquel ensayo titulado *Misión de la Universidad*. De hecho, la tendencia tiende a la adquisición de competencias de mercado o *marketable skills*, la imposición de un

modelo de gestión empresarial en la Universidad y la estandarización de métodos y contenidos (Laval, 2004: 5). Debido sobre todo a esta última característica, el conocimiento sobre África, la población afro y el racismo están lejos de ser una prioridad. En mis años de estudiante solo pude acercarme a estas realidades a través de seminarios que organizaban miembros de la Universidad o a la colaboración entre el tejido asociativo granadino y la Academia²¹. Más adelante, tuve la oportunidad de poder aportar mi granito de arena a través de proyectos que lideré y en los que participé²². Sin duda me valí de aquellas actividades que, desde los márgenes y con protagonistas africanos, iban abriendo grietas dentro de un sistema eminentemente eurocéntrico.

Durante la etapa predoctoral, y debido a estas dificultades de tratar temas relacionados con África, negritud y racismo, me pareció atractivo realizar una estancia en Francia. Desde aquella final de la Copa del Mundo de 1998 en la que la selección gala ganó a mi querida Brasil, siempre tuve la sensación de que el país vecino era un mosaico armonioso de colores, con personas procedentes de las antiguas colonias y territorios de ultramar de América y África. Uno de ellos me llamaba poderosamente la atención. Se trataba de Lilian Thuram, un central negro y espigado que en la última etapa de su carrera –debido al descenso de la Juventus en 2006– jugó en la Liga Española bajo la disciplina del Fútbol Club Barcelona. Aquel central, uno de los referentes del antirracismo en Francia, había publicado la obra *Mes étoiles noires: De Lucy à Barack Obama* (2010). Esta presenta referentes negros con el objetivo de potenciar la confianza en el colectivo negro para

²¹ En 2015, un año antes de postular a la FPU, distintas instituciones y asociaciones africanas como el CICODE, AfricaInes, Alianza por la Solidaridad, Asociación Llano Acoge, Asociación La Voz de África y Afrodescendientes, Asociación FASS y la Asociación Boku Liquey organizaron las jornadas “Celebrando el Día de África en la Universidad: Aprende, Conoce y Actúa”. Fue la primera vez, junto a un pequeño módulo en el Master de Cooperación que hice ese mismo año, que tuve contacto con la realidad africana en la Universidad. Durante el año 2016 tuve la oportunidad de asistir al Seminario Internacional “Memoria Colonial, Memoria Abierta” que organizó mi compañera Mayca de Castro y se celebró los días 30 y 31 de mayo 2016, que me motivó a poder imaginar hacer en un futuro algo similar. En octubre de ese mismo año, poder participar en el Curso Repensando África – Derechos Globales desde las Epistemologías del Sur, me siguió motivando en esta línea. Además fui un afortunado por poder obtener una beca que me permitió hacer trabajo de investigación en Senegal durante dos semanas al año siguiente.

²² El 30 de Septiembre de 2019 se celebró en el marco del proyecto de Innovación Docente de Diversidad afectivo sexual, la mesa redonda: la situación de las personas migrantes y refugiadas LGBT. En ella participaron Trifonia Melibea Ntutumu con la conferencia “Entre el desconocimiento y los mitos: una lesbiana en Guinea Ecuatorial no es una persona” y Danielle Mboume con la conferencia “Las necesidades del colectivo invisible: las personas migrantes y refugiadas LGBTIQ”; En 2020, gracias al proyecto de investigación para jóvenes investigadores del plan propio de la Universidad de Granada titulado “Miradas “otras” de las migraciones africanas a España. Relatos subalternos y prácticas de resistencia” y a la ayuda del CICODE pudimos editar la obra *Migraciones y Población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

poder salir del discurso hegemónico de invisibilización y victimización. Conocer el país de uno de mis ídolos era otro aliciente para ir a Francia.

En mi estancia en l'Université de Poitiers tuve la oportunidad de aprender muchas cosas interesantes sobre racismo. La más, sin duda, fue conocer de primera mano cómo el concepto “raza” estaba prácticamente vetado en la Academia francesa, al igual que su uso en las administraciones públicas. Muy diferente a como fue mi experiencia en Inglaterra, en donde las diferentes instituciones te permitían “encasillarte” a través de clasificaciones “raciales”. Además, ya había entrado en contacto a través de internet con documentos procedentes del *Mouvement des Indigènes de la République* (MIR), un movimiento que tiene como objetivo luchar contra el racismo y que hace gala abiertamente del concepto “raza” si bien con una acepción política (raza social) y que incluso, ha llegado a apropiarse de conceptos utilizados por la extrema derecha como *français de souche* (francés de origen) para poner de relieve la existencia de franceses con privilegios raciales.

Aquella nación que admiraba como el país de Las Luces no estaba exenta ni mucho menos de racismo. Una de las experiencias que más me marcó fue asistir a la conferencia *Bandung du Nord: vers une Internationale décoloniale*²³ a principios de mayo de 2018 en la sede de la *Confédération nationale du travail* (CGT) en el barrio parisino de Saint-Denis. Mi sorpresa al llegar fue que la organización tuvo que contratar seguridad privada ante las numerosas amenazas que sufrió por parte de colectivos de extrema derecha. Hubo una campaña en contra del evento que acusaba a los organizadores de “non-mixité” y de vetar la entrada a “franceses” y a “blancos”²⁴, algo completamente alejado de la realidad, ya que había suecos, daneses, españoles, latinos o franceses blancos etc. tanto en el público como de ponentes. Se acusó a los y las organizadoras del evento de “racismo anti-blanco”²⁵, algo inconcebible cuando para hablar de racismo partimos de la necesidad de que el poder esté del lado del grupo que ejerce dicha discriminación (Kilomba, 2010).

²³ Emulando aquella Conferencia de Bandung de 1955 en la que participaron numerosos países del llamado Tercer Mundo, *Bandung du Nord : vers une Internationale décoloniale* tuvo como objetivo organizar « la première conférence internationale de personnes de couleur prenant à bras le corps les questions concernant les non-blancs vivant dans le nord global, afin de discuter de problématiques qu'elles ont en commun ». Para más información véase la página oficial del evento : <http://bandungdunord.webflow.io/>

²⁴ Aquel video donde se atacaba al evento ha sido eliminado https://www.youtube.com/watch?v=f_umjJkLYaM

²⁵ Véase <http://lagauchematuer.fr/2018/05/12/comment-peut-on-accepter-dans-notre-pays-des-conferences-publiques-interdits-aux-francais/>

Salir de aquel evento en Saint-Denis y coger dos metros dirección a la Rue des Écoles para visitar las tiendas de *L'Harmattan* y *Présence Africaine* fue una experiencia de lo más evocadora. Recuerdo el primer metro, con problemas de iluminación y en donde era la persona más blanca del vagón. En el segundo era yo el más moreno. Me resultó simpático ver a dos mujeres blancas, mayores, mirarme con desprecio, alejarse un poco y agarrar su bolso. Pero pensar que mi día a día fuera así me dio qué pensar. Ocurría algo parecido con las mujeres jóvenes. En una ocasión aproveché una oferta de una empresa de autobuses para visitar La Rochelle, una ciudad turística del suroeste de Francia. Aquella noche salí con mis compañeros de albergue, dos marroquíes y un tunecino. Cuando hablamos con las mujeres pensaban que todos éramos magrebíes. Comentar que era español me habría un universo de posibilidades impulsados por unos estereotipos que, dentro de la discriminación en la que pueden traducirse, son mucho más positivos de aquellos y aquellas de origen magrebí o subsahariano. Unos estereotipos que acercan al español a los conceptos de pasión, amor, fiesta, genio, vagancia y alegría y en la que tuvo mucho que ver esa mirada orientalista que sufrió el país en el siglo XIX.

Tras estas experiencias, me preguntaba si en España el racismo era menor, ya que nunca había vivido actos de este tipo y la figura de Lucrecia Pérez²⁶ aparecía en la historiografía (cuando lo hacía) como algo ya muy lejano en el tiempo. Sin embargo, al poco tiempo me volví a dar un baño de realidad. A mediados de mi estancia en Francia y aprovechando un periodo de vacaciones en el país vecino, volví a Granada para pasar el día de la Cruz con mi familia. Cuando terminaron las fiestas locales cogí un autobús de ALSA dirección Madrid para posteriormente hacer la ruta Lisboa-Paris desde la capital española. Desde que me bajé en Madrid hasta que cogí el otro bus pasó solo una hora en la que apenas tuve tiempo para ir al servicio, comerme un bocadillo y fumarme un cigarro. Sin embargo, ese día me marcó mucho. Aún estaba echando humo por la boca cuando llegó un chico magrebí que iba a Algeciras (en pleno Ramadán tenía pensado volver a Marruecos) cuando se topó con un conductor de autobuses que no le dejó entrar en el vehículo, pese a que estaba parado en el arcén. El chico, visiblemente enfadado, no sabía qué hacer y escupió a un cristal. Lo siguiente que recuerdo fue ver como el chófer se bajaba del bus y le propinaba una brutal paliza. A duras penas pude sujetar al conductor y evitar que siguiera pegándole. Ningún pasajero hizo nada. El conductor se levantó, se montó en el

²⁶ Considerada la primera víctima de violencia racista por la historiografía oficial, Lucrecia Pérez Matos fue asesinada el 13 de noviembre de 1992 en Aravaca (Madrid) a la edad de 32 años.

vehículo, arrancó y comenzó su ruta. Repito, absolutamente ninguno de los pasajeros se inmutó.

El autobús que debía coger destino París estaba ya a punto de salir. Tuve la suerte de que la Policía Nacional llegara a tiempo y pude prestar declaración. Aconsejé a aquel chico denunciar lo sucedido y fui camino a Francia con una sensación de rabia, de impotencia y de vergüenza por ser integrante de un país que permite esto. Al cabo de un año recibí una carta: era una citación judicial. Debía asistir en octubre de 2019 (más de un año después) como testigo en Plaza Castilla. Aquel día lo recuerdo perfectamente. Estaba realizando una estancia en Alcalá de Henares y preparé una camisa en la mochila para intentar dar buena impresión como testigo y poder ayudar a aquel chico. Esperando en aquella puerta de la sala número 53 llegó aquel chófer, todavía con su uniforme de ALSA y la abogada de la empresa. El chico marroquí no se presentó. Lo duro no fue solo que no se hizo justicia, sino que gente ajena al suceso culpaban al chico de no ir. Me di cuenta de que la empatía, las historias que hay detrás de las migraciones y del racismo, son invisibles para aquellos que vivimos ese privilegio nacional y racial. A saber dónde estaba ese chico, su situación administrativa o si tenía miedo de perder el pleito, algo a mi juicio imposible.

Y es que cuando vemos a un migrante nunca somos conscientes de la historia de vida de estas personas, en la mayoría de los casos menos cómodas que la de los nativos en Europa. En mi barrio en Granada hay una población negra muy significativa con la que he compartido mil momentos y aprendido otras tantas. Aquí es donde aprendí a hacer *bissap* y *bouye* e incluso a chapurrear algo de *wolof*. Lejos de una posición victimista, mis vecinos senegaleses siempre han tratado de compartir lo que tienen y aprender del contexto. Aún recuerdo cómo justo antes de comenzar mi periplo investigador con la FPU me aventuré a realizar una investigación junto a mi compañera y amiga Rosa López²⁷. El objetivo que nos marcamos fue el de conocer las dinámicas y estrategias de resistencia de estos migrantes durante la crisis económica que se inició en 2008. Debido a mi lugar de

²⁷ El resultado de aquella investigación fue la siguiente: López Fernández, Rosalía y Maroto Blanco, José Manuel (2017). “Ayudarnos es parte de nuestra cultura”: estrategias de los migrantes ante la crisis económica: el caso de la población senegalesa en Granada. *Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM)*. 7(2), pp. 188-216 y Maroto Blanco, José Manuel, López Fernández, Rosalía y García Castaño, Francisco Javier (2017). Estrategias de supervivencia y procesos de codesarrollo de la población migrante senegalesa durante la crisis económica. En Rodríguez, B., Jacotte, C; Moreno, J. R. y Álvarez, J. R. (Eds). *¿Qué desarrollo queremos? La Agenda Post 2015 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Zaragoza: Cátedra de Cooperación para el Desarrollo. Universidad de Zaragoza, pp. 791-802.

residencia, yo me dediqué a realizar entrevistas en la zona sur de la ciudad. Contaba además con la ventaja de conocer a muchos de mis vecinos africanos e incluso con algunos de ellos me unía ya cierta amistad. Recuerdo que cuando le comenté aquel proyecto, un buen amigo me invitó a su casa, en donde estaban residiendo seis compatriotas suyos, todos sin trabajo menos él. Uno de ellos me comentó lo siguiente:

“Necesitaba 10 días solo para renovar el papel de la residencia. Trabajé dos meses en el campo y cuando pasó, sólo me contrataron legal cinco días. Me quedé sin papeles. No sabes ahora lo difícil que es, cómo cambió la cosa...”²⁸.

¿Cómo es posible que esto ocurra en nuestro país y estemos tan hipnotizados ante estas injusticias? ¿Hasta qué punto hemos deshumanizado al africano, al latino o al asiático, como para que estas realidades se sigan produciendo con nuestro ciego consentimiento? Incluso el propio concepto de “crisis económica” no deja de ser un concepto completamente eurocéntrico. Atendiendo a las tasas de paro de mis vecinos senegaleses, ellos siempre se han enfrentado a la crisis, sin tener en cuenta otros factores económicos (como el envío de remesas) y otros factores de distinta naturaleza.

También recuerdo a menudo la muerte de Mame Mbaye, un hombre senegalés al que se le paró el corazón un 15 de marzo de 2018 en el barrio madrileño de Lavapiés²⁹, con tan solo 34 años. Aquella muerte tuvo una importante repercusión mediática, pero pronto los *mass media* se focalizaron en las manifestaciones, mostrando la parte más polémica y ligada a la violencia, y ridiculizando a quienes denunciaban la existencia de un racismo institucional. ¿Es que acaso no es racismo estar más de una década en situación irregular, con las dificultades añadidas de no poder ayudar a su familia en Senegal con una seguridad laboral? En relación a este hecho, Malick Gueye, uno de los portavoces de Sindicato de manteros y lateros de Madrid nos relata ese tipo de racismo al que deben enfrentarse cotidianamente cientos de miles de personas en España:

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

²⁸ Entrevista realizada en el barrio del Zaidín (Granada) el 4 de diciembre de 2016 a un vecino senegalés.

²⁹ Icíar Gutiérrez (16 de marzo de 2018). Mame Mbaye, mantero y activista contra las persecuciones policiales, *Eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/desalambre/Mame-Mbaye-comprometido-persecuciones-policiales_0_750675165.html

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, pues claro, te puedes morir. En resumen, racismo institucional te ningunea y no te da derechos a nada.” (Diagne Lo, 2019: 183-184)

Imagen 7. Mame Mbaye, el mantero fallecido de un infarto en Madrid tras una persecución policial



Fuente. Byron/ Sindicato de Manteros y Lateros. Icíar Gutiérrez (16 de marzo de 2018). Mame Mbaye, mantero y activista contra las persecuciones policiales, Eldiario.es. Disponible en https://www.eldiario.es/desalambre/Mame-Mbaye-comprometido-persecuciones-policiales_0_750675165.html

Este nuevo periodo de pandemia también ha dejado de nuevo aflorar el racismo más visible. Desde la hipocresía de facilitar que los extranjeros pudieran trabajar en el campo hasta la acusación por parte de la presidenta de la Comunidad de Madrid, Isabel Díaz Ayuso, relacionando el aumento de los contagios de COVID19 con “el modo de vida de nuestra inmigración”³⁰, nos enseñan que el racismo aprovecha cualquier oportunidad para intentar ampliar las brechas sociales entre las personas racializadas y el resto de población. También con anterioridad, en la denominada como crisis de las pateras de

³⁰ 20 minutos. (16 de septiembre de 2020). "Incompetente" y "racista": críticas a Ayuso por vincular los contagios en la zona sur de Madrid a la inmigración. Disponible en <https://www.20minutos.es/noticia/4382026/0/reacciones-ayuso-racismo/>

verano de 2018, Pablo Casado, líder del Partido Popular (PP) fue a Algeciras a saludar a migrantes y refugiados, oportunidad que aprovechó para asegurar que “no es sostenible un Estado de bienestar que pueda absorber a los millones de africanos que quieren venir a Europa”³¹, conjugando una mirada paternalista con una mirada utilitarista de la migración, característica también muy común en los partidos de izquierda.

Imagen 8. El presidente del PP, Pablo Casado, saluda a un joven inmigrante en el puerto de Algeciras.



Fuente: José Carlos Villanueva. Extraída de la noticia

A través de estas vivencias mi mirada y mis cuestionamientos han ido cambiando a lo largo de mi vida y de manera más intensa durante la redacción de la tesis doctoral. Lo que he sentido a lo largo de este tiempo es que siguen existiendo unas lógicas de dominación coloniales y racistas en el mundo en el que vivimos. Este último mes tuve que hacer frente a una de las noticias más desagradables. Mi amigo Víctor, un chico camerunés que trabaja en los Emiratos Árabes Unidos desde hace unos meses, vio desde la distancia como su mujer dio a luz a su hijo el 12 de agosto de 2020 en Camerún. Sin haber tenido la oportunidad de conocerlo en persona, el pequeño, al que decidieron llamar José Manuel Maroto Pangop falleció el 21 de septiembre de 2020. Que le pusieran mi nombre fue uno de los mayores regalos que me han hecho jamás. Semanas antes de su muerte, le hice un video en el que le aseguraba que no le iba a faltar de nada en la vida porque yo iba a estar

³¹ Gabriela Sánchez (3 de agosto de 2018). El uso de las fotos de migrantes como márketing político: de la alarma al paternalismo, *Eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/desalambre/migrantes-marketing-politico-invasor-paternalismo_1_1994142.html

ahí. Murió por un problema muy común en la lengua y de fácil solución médica. Seguí pecando de ese complejo de salvador blanco que tanto critico. ¿Quién soy yo para cambiar unas estructuras de dominación colonial que hacen que hoy Camerún tenga sus recursos naturales en manos extranjeras y sus élites sean lacayas de todo el sistema que ahora llaman “neocolonial”?

Imagen 9. José Manuel Maroto Pangop



Fuente: Foto cedida por la familia del pequeño realizada el 14 de agosto de 2020.

La muerte de este niño es una de tantas que se producen diariamente y tienen un origen político. Y pese a que no aspiro a cambiar grandes cosas con esta tesis doctoral, el recuerdo del pequeño José Manuel es otra motivación más para seguir en el futuro trabajando e investigando en cuestiones relativas al racismo y a la negritud. Son muchas las futuras líneas de investigación y los cuestionamientos que surgen de este trabajo. Es mucho lo que queda por delante. Pero también es cada vez más común escuchar las voces que se alzan de personas racializadas y las complicidades que aparecen en las sociedades europeas. Tenemos mucho trabajo por delante para conseguir que su muerte no sea en vano.

MARCO CONCEPTUAL.

De la Historia Cultural a los estudios decoloniales

Centrándose en lo cultural –entendiendo la cultura como “una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2000: 20)– la historia cultural nació de la superación en la historiografía del análisis de series de datos económicos y sociales en un proceso que simbolizó el paso “del sótano al desván” (Gastón, 2014: 228). Tal y como asegura Gastón (2014: 228), tuvo desde sus inicios el objetivo de “indagar en los pensamientos y representaciones colectivas compartidas por todos los hombres y las mujeres de una misma sociedad”, siendo los dos objetos fundamentales de esta nueva historia, el texto, la imagen y sus diversas representaciones (Serna y Pons, 2013: 9).

De acuerdo a Lynn Hunt, y tal como lo señaló en *New Cultural History* (1989), el primer objetivo de la Historia Cultural es el de

“comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social centrando su atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas de los agentes históricos, dando al plano de lo simbólico un carácter móvil, inestable y conflictivo como resultado de las disputas en torno a la representación y los efectos performativos del discurso” (citado en Gastón, 2014: 231).

Con el nacimiento de la historia cultural, nos situamos ante una nueva forma de hacer historia en donde la noción de representación adquiere un carácter central y toman protagonismo las imágenes que se construyen de un mismo grupo, y en relación a los demás, como una manera de entender “el mundo social y el ejercicio o la práctica de poder según un modelo relacional” (Gastón, 2014: 235).

Inscrita en los *Cultural Studies*³², cuyo *boom* se produjo a partir de los años 80 en Estados Unidos, estos destacan por su interdisciplinariedad –imprescindible para estudiar desde diversas perspectivas y metodologías la relación de la cultura con el poder y los grupos subalternos–, por una concepción de cultura que va más allá de la tradicional visión de

³² “La disciplina que, a través de los textos o cualquier manifestación cultural, intenta penetrar en el estudio de la cultura y su interacción con el poder y el contexto en que se inserta” (del Arco, 2007: 261).

esta como perteneciente a las clases altas; por una reflexividad que implica un auto-cuestionamiento de la labor investigadora, por un reconocimiento de la subjetividad de los trabajos y una ambición de transformación política; por objetos de estudios generalmente producidos desde la última mitad del siglo XX al ser este periodo clave para entender cómo la cultura penetra en las vidas de la población a través de los grandes medios de comunicación; y por una diversidad de temáticas, pues “todo lo que ha sido pensado, escrito o representado por los seres humanos [...] (se considera) “la llave para penetrar en el mundo de la subjetividad del sujeto histórico” (del Arco, 2007: 265).

Sin lugar a dudas, la Historia Cultural se apoya en los aportes de grandes intelectuales marxistas del siglo XX como Antonio Gramsci. A partir de los análisis de Maquiavelo sobre el príncipe, la violencia y la traición, el intelectual italiano reformuló el concepto de hegemonía para reflexionar acerca de la complejidad y la especificidad de la dominación de la burguesía en Europa occidental, que hacía inviable la repetición de la Revolución de Octubre en los países capitalistas más desarrollados del resto del continente. Gramsci llegó a la conclusión de que los hombres toman conciencia de sí y de sus tareas en el contexto de una determinada concepción del mundo, y toda posibilidad de transformar la sociedad pasa necesariamente por la modificación de esta concepción del mundo³³ (Giacaglia, 2002: 152-154). De esta manera, planteó que el poder también está fundamentado en la hegemonía cultural (control de los medios de comunicación, iglesia y educación).

El concepto de hegemonía acaba derivando en la intervención del poder sobre las esferas públicas y privadas de las personas a través de una relación de dominación. En otras palabras, se trata de una forma de imponer el poder por parte de las clases dirigentes a través de la dominación cultural, por lo que se hace necesario entablar una lucha en el campo de la cultura y subvertir los valores sociales en busca de un nuevo modelo de sociedad, de romper con ese control ideológico. Hablar de hegemonía supone hablar de imaginario social compartido (Rodríguez y Seco, 2015).

³³ Para Giacaglia (2002: 155)

“Hegemonía se define como el logro de un liderazgo moral, intelectual y político, a través de la expansión de un discurso que fija un significado parcial alrededor de puntos nodales. Involucra más que un consenso pasivo y acciones legítimas: envuelve la expansión de un particular discurso de normas, valores, puntos de vista y percepciones, a través de redescripciones persuasivas del mundo”.

Se parte de una aceptación de la complejidad social como condición de lucha, lo que abre un universo de posibilidades al reconocer un abanico de sujetos políticos, rompiendo con reduccionismo y el determinismo del marxismo clásico y abriendo posibilidades de acciones políticas (Giacaglia, 2002: 155).

Tal y como lo señalaron Hall y Jefferson a finales de la década de los 70

“Gramsci usó el término ‘hegemonía’ para referirse al momento en que la clase dominante es capaz no sólo de ejercer coerción sobre una clase subordinada para que se amolde a sus intereses, sino de ejercer una ‘hegemonía’ o ‘autoridad social total’ sobre las clases subordinadas. Esto envuelve el ejercicio de una clase especial de poder –el poder de estructurar alternativas y de contener oportunidades, de ganar y delimitar el consenso, de tal forma que la concesión de legitimidad hacia las clases dominantes aparezca no sólo como ‘espontánea’ sino natural y normal–.” (Hall y Jefferson, 1977: 38).

Hay que entender, por tanto, que la hegemonía es, ante todo, la construcción de un consenso y de ahí su fuerza (Martín Cabello: 2018: 45) llegando a derivar en una subyugación, una alambrada, en definitiva, en un límite infranqueable entre el que transitar (Alonso, 2014: 12). El concepto de hegemonía fue también fundamental para romper con el determinismo del marxismo clásico, dando paso a una concepción más política de la relación entre las esferas económica y cultural (estructura y superestructura) y de las relaciones entre clases sociales: no es sino una manera de reconocer la existencia histórica de una lucha ideológico-cultural (Mellino, 2018).

Stuart Hall, por otro lado, innovó al considerar la “raza” como un elemento central para entender lo político en los Estudios Culturales. Su teoría, que complejiza el racismo, bebió precisamente del concepto de hegemonía gramsciano al entenderlo “como principio de construcción de lo social” (Mellino, 2018). Un concepto, que Williams ya en la década de los ochenta definió como

“todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida. Constituye un sentido de la realidad para la mayoría de la población, un sentido de lo absoluto por ser una realidad viva más allá de la cual la movilidad es muy difícil para la mayoría de la sociedad en prácticamente todas las esferas de la vida” (Williams, 1980: 131).

Otra de las grandes aportaciones teóricas responde al del concepto de “ideología” de Louis Althusser, por el cual se plantea la existencia de todo un entramado de representaciones que nos hacen ver la realidad de forma condicionada, fijan roles sociales y nos sentimos reconocidos en nuestro mundo pero desconociendo nuestra relación con él³⁴ (Cala, 2012: 23). Este concepto es fundamental porque también rompe con el marxismo clásico al considerar que dicha ideología no es un reflejo de una clase social concreta, sino que es el resultado de una lucha en el terreno de lo simbólico. Reviste de interés la fuerza que tiene para imponerse, reproducida por lo que el filósofo francés denominó como los “aparatos ideológicos del Estado”³⁵. De hecho

El concepto de “ideología” permite a Althusser contribuir a superar la visión reduccionista marxista, planteando que el sistema de representaciones en la sociedad debe plantearse como parte estructural en su relación con la sociedad –en tanto en cuanto son asimiladas de manera inconsciente y reproducidas a través de la *praxis* diaria–. “Los hombres “viven” su ideología (...) en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su “mundo” –como su “mundo” mismo” (Althusser, 1967: p. 193). La relación que existe entre ideología y conocimiento, entendiendo que la “ideología” y todo el sistema de representaciones ligado a esta otorga un *sentido* a sus prácticas, no solo deformando la realidad sino posibilitando sentido (Castro-Gómez, 2000).

Tal y como señala Santiago Castro-Gómez (2000) el concepto de “ideología” acabó deviniendo central siendo la categoría analítica más importante de los *Cultural Studies* durante la década de los setenta, fundamental para analizar ejercicios de dominación y resistencia. Stuart Hall planteó, valiéndose de la “ideología”, cómo ciertas instituciones

³⁴ Louis Althusser lo plantea, en su obra *La filosofía como arma de la revolución* (1974: 52):

“La estructura y los mecanismos de la ideología no lo son para los hombres que les están sometidos; no perciben la ideología de su representación del mundo como ideología, no conocen ni su estructura ni sus mecanismos; practican su ideología (como se dice de un creyente que practica su religión), no la conocen. A causa de estar determinada por su estructura, la ideología supera como realidad todas las formas en las que es vivida subjetivamente por tal o cual individuo; es por esta razón que no se reduce a las formas individuales en las que es vivida, es por lo que puede ser el objeto de un estudio objetivo. Es por esta razón de principio que podemos hablar de la naturaleza y función de la ideología y estudiarla”.

³⁵ Althusser, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión. Althusser menciona ocho tipos de instituciones caracterizados por sus prácticas ideológicas: Los aparatos religiosos (iglesias, instituciones religiosas), Aparatos educativos (escuelas, universidades), Aparatos familiares (el matrimonio, la sociedad familiar), Aparatos jurídicos (el derecho), aparatos políticos (partidos e ideologías políticas), aparatos sindicales (asociaciones de obreros y trabajadores), aparatos de información (prensa, radio, cine, televisión), aparatos culturales (literatura, bellas artes, deportes, etc.

(sistema educativo, familia, *mass media*, etc.) tienen un rol imprescindible para controlar a la población a través de la producción simbólica, rompiendo con la apoliticidad de estos nuevos estudios sobre cultura, en donde esta no queda ya relegada a la industria cultural o al consumo en la esfera privada.

Por último, cabe destacar la figura de Michel Foucault. El filósofo francés señala que es el poder el que produce saber y, de esta manera, es fundamental que el *régime de vérité* sea asumido por la sociedad para facilitar el control sobre ellas. Este régimen o regímenes de verdad, pues cada sociedad tiene el suyo entendiéndolo como “los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos” (Sossa, 2011: 3) es capaz de “conseguir la conversión del espíritu y el encauzamiento de la conducta de los individuos”³⁶ (Sossa, 2011: 4). Nos referimos, por tanto, a la fuerza de la verdad construida desde el poder, y “a la coerción que ella misma puede ejercer en la medida en que es reconocida como tal” (Castro, 2016: 56-59).

A través de estos conceptos, tan y como asegura Miguel Ángel del Arco Blanco (2007: 268) “los estudios culturales acuden al análisis de todas esas representaciones, cuestionando, haciendo preguntas, deconstruyendo el discurso, e intentado sacar a la luz las interrelaciones entre poder y sujeto”. Además, los trabajos de Stuart Hall, a través de esta corriente historiográfica de la que es uno de los pioneros, plantea tener en cuenta la propia subjetividad del receptor analizando también las resistencias de los grupos

36

“Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas») (Foucault, 1979: 187-188).

subalternos, de aquellos colectivos ubicados en los márgenes, en definitiva, de aquellos que sufren del discurso y la praxis hegemónica y que se enfrentan a ella desde la propia cotidianeidad de sus vidas (del Arco, 2007: 272).

Para analizar la situación de racismo es necesario contar con todas las herramientas para analizar subjetividades subalternas y deconstruir los regímenes de verdad colonial. A este respecto, Bhabha comenta que “la diferencia se sitúa en la enunciación y no en el enunciado, es decir, en la tonalidad-gesto de los que se dice (la burla y el ardid) y no en lo propiamente dicho” (Cherri, 2014: 195).

Los trabajos de Edward Said y Homi K. Bhabha, herederos de estos aportes y referentes de las temáticas postcoloniales, son ejemplos de

“documentos culturales poscoloniales que deconstruyen el régimen de verdad colonial. Su cuerpo y su trabajo se juegan como síntomas de un cambio de racionalidad: otra articulación a(e)fectiva del saber. Encuentran en los sentimientos la potencia para decapitar la estética autonomista propia del régimen de verdad imperial al desasir nuestras positividades disciplinares y epistemológicas ante la irreductibilidad del fenómeno literario: la subjetividad deja de ser lastre, se masifica; la ética hace entre-lugar con lo político; las expresiones culturales-artísticas se re-conectan con las experiencias históricas. Esto implica comprender que las prácticas artísticas en tanto fenómeno cultural, producen e(a)fectos que mantienen, cambian, refundan y destruyen *formas-de-vida*.” (Cherri, 2014: 198).

Los *Cultural studies*, que se caracterizan por apostar por lo híbrido, las voces silenciadas, lo subalterno y, en muchas ocasiones, por el espacio colonial y postcolonial, nos sitúan ante una nueva forma de hacer historia que huye de discursos bipolares y maniqueos y en donde el compromiso político toma un especial protagonismo. Esta es parte de la herencia de la que bebe el pensamiento decolonial, que sigue caracterizándose por concebir el futuro como “un objeto político fundamental” (del Arco, 2007: 278).

El pensamiento decolonial: visibilizando las continuidades coloniales

Impulsado desde Latinoamérica, el pensamiento decolonial se fue posicionando, fundamentalmente desde los años 90, como una teoría crítica contemporánea que surgió dentro del debate sobre las propias Ciencias Sociales. De la mano del grupo de trabajo y del colectivo *Modernidad/Colonialidad*, un grupo de investigadores latinoamericanos se

plantearon las potencialidades que se estaban abriendo en el continente en el campo de la producción de conocimiento, la política y en la cultura a partir del replanteamiento del enfoque eurocéntrico. El entramado teórico-político que ha surgido de este cuestionamiento ha permitido problematizar la construcción del conocimiento en la Modernidad y se ha conformado como un gran opositor a los discursos legitimadores del orden colonial en el pasado y en el presente.

Este pensamiento ha girado en torno a una crítica veraz al eurocentrismo, apoyándose evidencia de la invalidez del modelo occidental como ideal y universal. La conquista de América ha sido considerada, en esta corriente, como punto de inflexión en la conformación de un sistema de dominio que ha elevado a la categoría de única y válida la cosmovisión occidental. A la conquista de América habrá que añadir tres epistemicidios o genocidios de conocimientos acontecidos durante el largo siglo XVI y cometidos por los poderes occidentales -contra judíos y musulmanes en la conquista de Al-Andalus, contra los africanos durante la trata de esclavos y contra la mujer durante la quema de brujas. Ello, sumado a la transformación del *ego conquiero ergo sum* en el *ego cogito ergo sum* cartesiano, nos permiten entender estos procesos de violencia, como fundamentales para la erección de un “patrón de poder colonial” caracterizado, entre otras cosas, por la preeminencia epistémica dada al hombre blanco, occidental, cristiano y heterosexual (Grosfoguel, 2013).

Este “patrón de poder colonial” que, como asegura Quijano (2000) afecta a todas las esferas de la existencia social, nos debe alertar sobre la perpetuación de situaciones de opresión que surgieron durante el colonialismo clásico y que se perpetúan en la actualidad. El propio autor, allá por 1991 en su trabajo *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, consideraba imprescindible plantear la distinción entre este colonialismo clásico³⁷ –circunscrito a la presencia de un entramado administrativo colonial– y la “colonialidad”, que respondería, así como señala el profesor de la Universidad de Berkeley, Ramón Grosfoguel (2015: 385), al “patrón de poder colonial

³⁷ Este colonialismo clásico, considerado como “un fenómeno de colosal ambigüedad” (Osterhammel y Jansen, 2019: 11) implicó un dominio estructural e histórico que cambió por completo los hábitos de Occidente y en donde pervive aún un “espíritu del colonialismo” que trasciende la era colonial. Uno de los problemas de la historiografía se halla en el paso “por alto (de) la continuidad de las experiencias de los colonizados” (Osterhammel y Jansen, 2019: 41). La obra de Jürgen Osterhammel y Jan C. Jansen (2019). *Colonialismo. Historia, formas, efectos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, partiendo de una visión más clásica del colonialismo, pone al descubierto la necesidad de escribir la historia del colonialismo más allá de la visión restrictiva tradicional y atendiendo a las lógicas de dominación que continúan presentes en la actualidad.

global constituido por las catorce jerarquías globales [...] y que hacen posible “situaciones coloniales” en el periodo actual aún cuando las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo del sistema-mundo capitalista/patriarcal”.

Estas catorce jerarquías globales serían las que aluden a 1) la existencia de una clase global de trabajadores 2) una división internacional del trabajo que sigue el modelo centro-periferia; 3) un sistema interestatal de organizaciones político-militares; 4) una jerarquía etno/racial; 5) la jerarquía de género que prima el patriarcado occidental; 6) una jerarquía sexual donde reina la heteronormatividad; 7) una jerarquía espiritual con el cristianismo al frente; 8) una jerarquía epistémica, 9) otra de tipo lingüístico, 10) estético, 11) pedagógico, 12) referida a los medios de comunicación, en donde se priman aquellas de origen occidental; 13) ecológica, en donde la naturaleza se concibe como recurso y ente pasivo; y 14) una jerarquía de edad occidentalizada que discrimina la primera y última etapa de la vida al no situarse en espacios de edad “productivos” (Grosfoguel, 2015: 380-382)

Para entender la “no ruptura” de este patrón de poder colonial, nos apoyamos en dos posturas distintas que se plantearon para afrontar el proceso de las futuras independencias y que tuvo como protagonistas a Kwame Nkrumah y a Frantz Fanon. Mientras que Nkrumah potenció, a través de la *Positive Action* o Acción Positiva, que las protestas acaecidas en las colonias convergieran en el paraguas que ofrecía un partido nacionalista para presionar a la metrópoli (uniendo a población urbana y rural), Fanon apostaba por un protagonismo más intenso del *lumpenproletariado*, ya que consideraba que esta clase derribaría al colonialismo en todas sus formas, y no la clase de trabajadores y/o burgueses que, siendo africanos, habían sido mimados por los poderes coloniales. El surgimiento de una nueva humanidad, con un nuevo lenguaje tras estas rebeliones del *lumpenproletariado* que sugirió Fanon, debería transcender divisiones tribales, concebidas en parte como invenciones de los propios colonizadores. Pese a ello, triunfaron las tesis de los partidos nacionalistas que, como avisó el propio Fanon, acabarían ocupando parte del vacío de poder dejado por la antigua metrópoli (Branch y Mampilly, 2015).

Esta incapacidad de los nuevos Estados africanos de romper con las cadenas que fijó fuertemente la colonización se han mantenido a día de hoy, como bien se demuestra al analizar el papel de proveedores de materias primas que siguen siendo los países africanos. El acaparamiento de tierras (*land grabbing*) es un ejemplo palpable de ello que

demuestra una evolución en las formas de dominio sobre el territorio africano. Además, la incapacidad de que las industrias extractivas (actividad potenciada durante el colonialismo) sean incapaces de eliminar la idea de la “maldición de los recursos” que asola a los países africanos, con el Congo como caso paradigmático, es bastante ilustrativo (Biladi, 2016).

Los flujos de personas desde el Sur Global o periferia hacia el centro o Norte Global se hacen cada vez más acusados y demuestran una continuidad que viene produciéndose desde hace más de cinco siglos. Estos migrantes africanos, además, acaban conformando desde la década de los 60 guettos o, lo que el periodista Eduardo Haro (1988: 25) denominó como el “fango urbano” o los “suburbios donde las lejanas razas devuelven la antigua visita del Imperio y hay tinieblas racistas”. Espacios concebidos como “una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas” y que han visto en este “retorno de lo colonial” nuevos conceptos para definir formas radicales de exclusión (Santos, 2015: 31).

Así mismo, la OTAN, los cascos azules de la ONU o parte del ejército de las antiguas metrópolis, han seguido teniendo protagonismo en África tras los procesos de descolonización y la Guerra Fría. Las 44 operaciones militares que desde 1961 hasta 2016 ha efectuado Francia no se explican si no es por la necesidad del país europeo de mantener el monopolio económico y vigilar los recursos de la zona (Granvaud: 2009). Por otro lado, han seguido reproduciéndose formas de exclusión contra los negroafricanos tanto en EEUU bajo la hegemonía de los WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*), como en países en donde no han sido catalogados como minorías pese a su peso demográfico (México), en los propios países africanos (Namibia, Sudáfrica, etc.) como en fenómenos sociológicos como la despigmentación voluntaria de la piel, que esconde, de acuerdo al profesor Karamoko (2017) la terrible creencia de la superioridad blanca en las mentes de los negros.

La importación de los modelos de género y los modelos de feminidad y masculinidad se ha traducido en una jerarquía generorracial presente durante la colonia que ha colocado al hombre blanco en una situación de dominio sobre la mujer blanca (concebida para formar familia) y la mujer negra (concebida para el concubinato) y en donde el hombre negro empieza, poco a poco, a formar parte del mercado del sexo prostituyéndose para las mujeres occidentales que van de viaje al continente, sufriendo relaciones desiguales de poder con respecto a ellas en las antiguas metrópolis. Por otro lado, orientaciones

sexuales diferentes a la heterosexualidad, no fueron consideradas de forma patológica antes de la llegada de los occidentales, ni en América Latina (Grosfoguel, 2015), ni en muchos lugares de África (Murray y Roscoe, 1998), argumentándose que lo que fue importado y perdura es la homofobia y el rechazo a patrones de masculinidad y feminidad propiamente occidentales y cristianos.

Como asegura Inongo-vi-Makomè (2017), la llegada de los europeos también se tradujo en una “conquista del cielo africano”, en donde se impuso un modelo cristiano que permitía hablar directamente con Dios y anuló formas de control social como la intermediación de deidades mucho más próximas a los vivos y que tenían la función de freno ante los excesos que pudieran cometerse en la vida social. Por otro lado, el conocimiento sobre el propio continente, que quedó relegado al de sujeto en las primeras universidades y centros de enseñanza a los estudios antropológicos, sigue siendo estudiado mayoritariamente desde corrientes con un cargado carácter eurocéntrico como la globalista, la más ampliamente extendida para el estudio de África (Zelaza, 2009).

Así mismo, el caso de la despigmentación voluntaria de la piel, –convertido en fenómeno transversal y que tiene unos efectos devastadores sobre la salud–, no podría explicarse si no es por la incapacidad de los medios de comunicación eurocéntricos y/o occidentales que operan en África de reposicionar los valores estéticos africanos (Karamoko, 2017). La veracidad de los medios de comunicación es directamente proporcional a su proximidad con Occidente, como demuestra que sólo cuando la CNN ha criticado la venta de personas negras en Libia, se ha colocado este problema en la primera línea de las preocupaciones, pese a que ha sido y es sistemáticamente denunciado por parte de colectivos africanos.

Como últimos ejemplos, podemos citar cómo dentro del profundo debate entre tradición y modernidad en África, el capitalismo ha dotado de una concepción puramente utilitaria a la naturaleza o a las personas mayores. A la naturaleza, porque es cada vez más concebida como “recurso” y no como parte esencial del territorio y de la propia comunidad. En este proceso juegan un papel fundamental también las élites africanas: el hijo del dictador Obiang en Guinea Ecuatorial es un ejemplo de cómo la deforestación de un territorio implica un enriquecimiento ilícito de unos gobernantes déspotas. Por otro lado las personas mayores, que tradicionalmente tenían entre sus funciones sociales la de la transmisión de valores e historias sobre la comunidad, es creciente la concepción que

se tiene de ellas ligada a la obsolescencia, términos capitalistas asociados a productos de consumo.

La colonialidad de las Ciencias Sociales y las Humanidades: un racismo epistémico que continúa latente

Como hemos defendido, la jerarquía etno/racial global, fuertemente arraigada en la actualidad, privilegia a los occidentales sobre los no occidentales (Sousa Santos y Meneses, 2014). Ello se plasma en que el conocimiento que tradicionalmente se ha generado fundamentalmente en Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, ha estado capacitado, desde una posición de poder, de contar con “el mágico efecto de tener capacidad universal”, haciendo que el privilegio y la inferioridad epistémica se configuren como las dos caras de la misma moneda (Sousa Santos, 2010: 34-35).

Como aseguraba Fanon (1986: 194) los culpables de que este pensamiento naciera y se consolidara son los europeos, “que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas” y de negar la validez de las culturas colonizadas. En palabras del mismo autor, la propia historia del colonizado y de los territorios ocupados no deja de ser un reflejo de la historia de la metrópoli y cómo los occidentales nos hemos proyectado en las colonias:

“El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea” (Fanon, 1986: 45).

La mirada hegeliana hacia el “negro” y hacia “África” sigue cronificada, Hegel un filósofo al que se le considera de gran utilidad para nuestro tiempo y uno de los más grandes de la historia aun siendo difícil de comprender (López: 2012). Pero si algo de lo que escribió que refleja muy bien cómo se ha construido la idea de África en Europa y que explica nuestro actual acercamiento a ella nos lo brinda en *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* (1837) planteando la ahistoricidad de las sociedades africanas, su nulo aporte a la historia de la humanidad y el desinterés que muestra desde una mirada eurocéntrica:

“El África propiamente dicha es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente porque en seguida podemos

dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un Eldorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente.” (Hegel, 1973: 180).

La visión hegeliana sobre África sigue muy presente y señala no solo que se trata de un territorio sin historia y que no ha aportado nada a la historia de la humanidad, sino que también es un lugar testigo del caos, de luchas fratricidas, en donde el africano no ha conseguido alcanzar aquello que el filósofo alemán consideraba lo universal, como el Estado o la religión. Los africanos se encontrarían en un estado de inocencia o de inconsciencia de sí y en un territorio en donde “no hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras” (Hegel, 1973: 182). De aquí que representando al negro como “el hombre natural en toda su barbarie y violencia” (Hegel, 1973: 183) son las influencias externas, las no africanas, las que aportan sentido a la propia existencia de las sociedades negras:

Los detallados relatos de los misioneros lo confirman por completo y el mahometismo es lo único que parece en cierto modo aproximar a los negros a la cultura” [...] “El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África. Lo mismo nos dicen las noticias más antiguas que poseemos acerca de esta parte del mundo; la cual no tiene en realidad historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico, no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo” (Hegel, 1973: 182-194).

Es para ello fundamental y ser consciente del *color de la razón*, del cual nos habla Santiago Castro-Gómez (2010: 13) para designar una realidad en la que se ha hecho hegemónica “una representación en la que todo conocimiento proveniente de Europa era visto como esencialmente superior al conocimiento producido y transmitido empíricamente por los nativos de América y África” y al que no se le ha dotado de ninguna validez epistémica (Castro-Gómez, 2010: 193). Esta concepción, de acuerdo al pensamiento decolonial, sigue presente.

El conocimiento que se produce en la escuela, a este respecto, es clave para entender una de las numerosas formas en las que se expresa este racismo epistémico, definido como “la forma fundacional y de las más viejas versiones del racismo con respecto a la inferioridad de los no occidentales” y que “opera privilegiando la política esencialista (“identidad”) de las élites masculinas occidentales” (Grosfoguel, 2011: 44) tras la cual, se deduce que el conocimiento no occidental es inferior al occidental y, en este marco, las Ciencias Sociales (CCSS) que nacen y se desarrollan en esta tradición con claramente patriarcales y racistas.

Esta “identidad” de carácter racista de las élites masculinas occidentales, además de haberse configurado en oposición a “los otros” fuera del continente europeo, también se ha forjado en base a oposiciones dentro de la propia Europa y de oposiciones más antiguas que las de los epistemicidios antes citados. Tal y como señala Josep Fontana (1994) en *Europa ante el espejo*, la historia oficial occidental ha intentado construir una imagen esencialista de lo que es Europa, en base a una serie de espejos o miradas hacia el “Otro” como el espejo cristiano, que justificará la persecución al “hereje” y al “pagano”; el espejo feudal, que tratará de encumbrar a ciertos personajes (y ciertos valores) de clase alta para ocultar el protagonismo de las masas; o el espejo rústico, que encontrará en el campesino una figura estigmatizada y cuya cultura será denominada “popular” para rebajarla frente a la cultura letrada, sólo al alcance de las élites.

Otra serie de espejos harán alusión al enfrentamiento con el musulmán y la idea de judío como enemigo interior (espejo del diablo), la importancia de la regulación de la sexualidad o una nueva cultura de la muerte en donde se haya presente el Purgatorio. El espejo bárbaro, de tradición griega y heredada por el Imperio Romano o el espejo salvaje, que mostrará cómo esa imagen mítica se verá presente en el indio de América y en los esclavos africanos, inferioridades que intentarán ser justificadas aunque se bases en temores inconfesables.

Así mismo, y para el caso que nos compete, debemos de señalar la importancia que tuvo la esclavitud durante la Edad Moderna y la colonización en el África Subsahariana durante la Edad Contemporánea. Estos acontecimientos sirvieron para potenciar aún más “la proposición histórica del hombre occidental blanco como prototipo moderno de universalización” (Nash, 2002) y en donde se utilizaron representaciones estereotipadas y asilvajadas para poner en cuestión incluso las propias relaciones de género de los colonizados (Spivak, 1988). De hecho, la mujer colonizada también se opondrá a la mujer

moderna occidental, con mucha más presencia pública (Agrela, 2002: 19) y las propias manifestaciones culturales de hombres y mujeres colonizadas, consideradas primitivas, simples e infantiles (Mudimbe, 2010: 59).

Ahora más que nunca es necesario combatir el racismo que, además, es negado, “interdicto jurídicamente y convertido en tabú coloquialmente, [...] (pero que) sigue persistiendo bajo formas racistas cada vez más hondas” (González Alcantud, 2011: 335).

Racismo: una realidad poliédrica que cruza todas las esferas de la vida social

El racismo tiene la capacidad de fijar afectos sustituyendo aquello que es concebido como *otra cosa* por *otra realidad* (Mbembe, 2016: 75) dentro de un “sistema de significado, un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo” (Hall, 2019: 46). De esta manera, la raza que se le asigna a un individuo provoca que se halle “simultáneamente en otra parte y en las apariencias que le son asignadas” (Mbembe, 2016: 75), siendo este concepto un hecho cultural e histórico que, a través de una construcción discursiva deviene el “eje central de un sistema jerárquico que genera diferencias” (Hall, 2019: 46).

A través de esta noción de raza, se representan a los seres vivos no occidentales como seres inferiores, “reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia infranqueable. Referirse a ellas sería ante todo subrayar una ausencia” (Mbembe, 2016: 51). Es lo que se ha llamado por algunos colectivos como el *Syndrome Tarzan*, que no sería para las poblaciones racializadas sino un virus destinado a hacer creer que el blanco europeo es el centro de todo y fiel reflejo de lo positivo en el mundo (Collectif/Brigade Anti Negrophobie, 2014).

Los procesos de racialización “tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular” (Mbembe, 2016: 80), por lo que la raza se configuraría como un “dispositivo de seguridad”, siendo al mismo tiempo, ideología y tecnología de gobierno. De esta manera, la raza, pese a ser un *significante resbaladizo* (Hall, 2018: 80) da sentido a un mundo en el que esta aparece para permitir el ejercicio del biopoder, que no es sino el dominio de la vida sobre el grupo sobre el que se ejerce el poder, configurándose como una “sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos

extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos” (Mbembe, 2011: 22), un dispositivo de seguridad. Así, al que se le asigna una raza acaba siendo

“prisionero en una silueta [...], separado de su esencia. [...] es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo su destino sin tener que dar la más mínima explicación por ello” (Mbembe, 2016: 76-79).

En este contexto, el “negro” es un concepto que significa exclusión, embrutecimiento y degradación. Producir al negro ha significado “producir un lazo social de sumisión y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad” (Mbembe, 2016: 52). Su invisibilización y producción como sujeto pasivo nace de ese *poder-ver-racial*, que “se expresa en primer lugar en que aquél al que se decide no ver o escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En última instancia, hay que hacerlo callar” (Mbembe, 2016: 186), siendo un *monstruo* –por su carácter caricaturesco– y un *fósil* –por tratarse de una visión lejana en su humanidad (Mbembe, 2016: 51-52).

“África” y “negro” solo existen como ficción del otro y a partir de una biblioteca colonial (Mudimbe, 1988; Mudimbe 1994), en donde África “es la negación de la idea misma de lo común, inclusive de la idea misma de una comunidad humana” mientras que el negro no es sino concebido como “la tumba vacía que es el mundo” (Mbembe, 2016: 104-105). El discurso racista función a través de oposiciones maniqueas “funciona en un mundo de oposiciones maniqueas: ellos y nosotros, primitivo y civilizado, claro y oscuro, lo que crea un seductor universo simbólico de lo blanco y lo negro” (Hall, 2018: 73). En el caso de África como idea, si atendemos al discurso miserabilista,

“la pobreza sería la principal característica del África negra, la cual, por lo tanto, debería ser aprovisionada de bienes y servicios y progresivamente reformada. Esta es, como diría Césaire, la “mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demás” (Traoré, 2004: 41).

Según Kwame Anthony Appiah (2019) son tres las características del discurso racista. La primera de ellas es la fijación racial, es decir, concebir a cada individuo como producto determinado una raza. En segundo lugar, el pensamiento tipológico, que hace referencia a que cada miembro es un prototipo de su raza. Y por último, el esencialismo, que consiste en considerar que estas categorías son fijas (Appiah, 2019). Para que ello se dé es

fundamental que se produzca el *proceso de subsunción* para “imponer una unidad «imaginada» e «imaginaria» al grupo racializado” (Brah, 2011: 188).

De acuerdo a Grada Kilomba (2010) son tres los rasgos del racismo. Por un lado, se hace necesaria la construcción una diferencia que hace sentir y ver al otro como diferente. Por otro lado, ideas se jerarquizan y se esencializan a través de distintas estrategias como la del *estigma*, que no solo sirve para desacreditar, sino que también tiene un carácter hereditario (Goffman, 2001). Por último, ese proceso debe ir acompañado desde el poder desde una perspectiva histórica, política, social y económica. Es por ello que cuando se habla de “racismo antiblanco” no sea sino considerado como un invento para justificar el racismo (Collectif/Brigade Anti Negrophobie, 2014).

Siguiendo a Kilomba (2010) el racismo se da a distintos niveles. Uno de ellos sería el *racismo estructural*, a través del cual las personas racializadas son excluidas de la mayoría de estructuras políticas y sociales. Además, existe un *racismo institucional*, un fenómeno institucionalizado, no sólo ideológico, y que se refiere a patrones que afectan a los sistemas educativos o la justicia criminal, entre otras. Por último, también es necesario hablar del *racismo cotidiano* o *everyday racism*, que hace alusión al vocabulario, los discursos, las imágenes, los gestos o las acciones que tratan de deshumanizar al otro (Kilomba: 2010).

Otro de los problemas a los que se enfrentan las personas racializadas es a la capacidad transformadora del racismo y a la propia negación de su existencia. De hecho, de acuerdo a Buraschi y Aguilar-Idáñez (2017: 180) ese poder transformador del racismo para adaptarse funciona a través de la concepción del racismo como un fenómeno individual y conyuntural, y no societario y estructural; a pensarse como un fenómeno unidimensional; y al discurso falsamente “antirracista” que se alimenta de un salvacionismo paternalista y victimista, que consolida los estereotipos de raza y no tiene en cuenta a los sujetos. Se le ha llamado *l’Hydre du racisme*, o esa característica de continua renovación del racismo. Un racismo que se consolida a través de las instituciones educativas (llevando a cabo toda una ingeniería del consentimiento), los medios de comunicación de masas, y el propio sistema político. (Collectif/Brigade Anti Negrophobie, 2014).

En los últimos tiempos se habla de un “nuevo racismo” que, mientras critica al racismo biologicista, considera el modo de vida o las diferencias culturales como “la base

«natural» de los sentimientos de hostilidad hacia los de fuera” (Brah, 2011: 197) una versión necesaria en su adaptación para inferiorizar a los grupos racializados que ahora también se encuentran en Europa (Brah, 2011: 202).

Otro de los problemas del racismo es que el propio sujeto racista “ve su propia humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo distingue” (Mbembe, 2016: 81) conformando una suerte de “racismo popular” que actúa como brazo armado del racismo de Estado (Collectif/Brigade Anti Negrophobie, 2014: 30). Y a esto último, hay que añadir el complejo del colonizado, esa máscara blanca en pieles negras que explica Fanon, ese intento por blanquearse que no responde sino a una interiorización de los discursos y prácticas racistas y a un intento de huir de esa categoría fija que es la “raza negra”.

La blanquitud: un escudo para defenderse de los privilegios raciales

El concepto de blanquitud nace de la necesidad de explicar la definición o autodefinición que una persona o grupo da de sí misma a partir de una supuesta pertenencia a la “raza blanca” y a todas las prácticas sociales a las que se asocia la idea hegemónica –moderna y colonial– de paradigma de humanidad. Se configura como el resultado de un proceso de jerarquización en el que se rediseña el concepto de ciudadanía continuamente a través de la inclusión y la exclusión, definiendo quien es blanco a través de la identificación y la exención (Giuliani, 2012: 33).

Podríamos definirla, además, haciendo hincapié en la ligazón que existe entre capitalismo y privilegios raciales, y es que como concepto cambiante de acuerdo al contexto histórico, la blanquitud va guiada por aquellos rasgos funcionales y valorados dentro del sistema capitalista. *El aspecto del capitalismo es el rostro de la blanquitud*, aquel que “muestra aquiescencia al capitalismo, sino que también necesita percibirse sensorialmente”, una “pseudo-concreción identitaria del *homo capitalisticus*” (García Conde, 2016: 218-219). En otras palabras, la blanquitud se plantea como

“una ideología que coloca a las personas de piel blanca en el nivel más alto de las jerarquías sociales y también como una demanda social moderna y capitalista que exige de los sujetos una imagen, una ética, una estética y un comportamiento ‘blanco’, en su acepción puritana y protestante, para ser dignos de respeto e inclusión” (Carr y Rivas, 2018: 146).

La blanquitud no deja de ser una categoría imaginada que tiene como objetivo consolidar y potenciar relaciones desiguales de poder que sufren las personas no occidentales, desde la esclavitud a las formas más modernas de explotación. Por otro lado, este concepto “constituye y demarca ideas, conductas, sentimientos, formaciones culturales o sistemas de inteligibilidad que son atribuidos históricamente a las características del *ser humano blanco*” (García Conde, 2016:220). Afecta a ese *habitus* que

funciona como una especie de gramática, que, con unos principios limitados, genera infinitas posibilidades coherentes, al tiempo que descarta por imposibles otras muchas [...] al ser estructura incorporada, es un sustrato de dominación, pues con él se jerarquizan los principios en los que se sustenta dicha dominación” (Martínez García, 2017: 5).

La aportación del concepto de blanquitud es de vital importancia porque a través de él podemos deconstruir “la tradición selectiva de discursos dominantes sobre raza, clase, género y sexualidad reproducidos de forma hegemónica [...] convertido en la sustancia y el límite de nuestro sentido común articulado como consenso cultural” (MacLaren, 2005: 368). La centralidad de los discursos y práctica de corte moderno y colonial que es hegemónica en las sociedades occidentales “democráticas” y por las cuales hay personas que se benefician de privilegios raciales. Además, nos ayuda a destacar el carácter socialmente construido y la idea más tradicional y naturalizada de la “raza blanca” como superior (Carr y Rivas, 2018: 145).

Justificación y estado de la cuestión

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” (Augé, 1998: 27). Tanto la historiografía española, al igual que las instituciones y la propia sociedad, tradicionalmente ha obviado la temática que hoy presentamos. Pese al rico pasado afro a lo largo de la Historia, el “blanqueamiento” de nuestro pasado a través de los aparatos ideológicos del Estado y el largo historial de racismo en la España colonial y poscolonial ha sido un hecho innegable. La realidad en la que nos movemos justifica un estudio de este tipo (véase “Marco emocional”), y es que, como asegura Antoine Prost (2016: 57-58) “la historia no es el arte

de pescar con red; el historiador no lanza sus aparejos al azar para ver si capturará peces y de qué tipo. Jamás hallaremos respuesta a preguntas que no nos hayamos planteado previamente” (Prost, 2016: 57-58). Los interrogantes son numerosos.

El problema de la falta de trabajos dentro de la historiografía sobre el pasado colonial español en África se ve acentuado por el hecho de que, dentro de esta escasez, las posesiones marroquíes han ocupado un espacio mayor. Esto se traduce en una ausencia de estas temáticas en los manuales de Historia (véase capítulo 5) con el problema añadido de que existen discursos que plantean una imagen positiva de la colonización (Menéndez, 2008) y, por lo tanto, tienden a cronificar este problema. Donato Ndongo lo expresa de la siguiente manera:

“España no ha superado el complejo del colonizador, según lo definió el sociólogo francés Albert Memmi en su libro *Retrato del Colonizado. Precedido del retrato del colonizador* (1957). Significa, al contrario que en otras antiguas potencias coloniales, que no se ha asumido el hecho colonial –sus ventajas e inconvenientes, sus aciertos y desaciertos– como fenómeno histórico”³⁸.

También se adolecen de trabajos sobre la relación entre España y la negritud de forma mucho más general. La esclavitud, por ejemplo, se ha presentado siempre como “la historia de otros” (Piqueras, 2012: 12), siendo llamativo que no podríamos explicar la existencia de la actual Guinea Ecuatorial sin tener en cuenta el tráfico de personas negras. En el caso de la historiografía tradicional, se ha partido del mito de la existencia de un modelo de esclavitud ibérica más humanista, en donde existió movilidad social y mestizaje, frente a otros modelos europeos más segregadores.

“Estas tesis, sin embargo, resisten mal las evidencias históricas y la constatación sociológica del mundo latinoamericano. Naturalmente, hay diferencias en las esclavitudes conforme a las tradiciones socio-culturales de los imperios colonizadores, de las circunstancias históricas en las que se desarrollan, de su evolución en cada espacio específico, pero el cuadro de la esclavitud hispana en América Latina y el Caribe, como la lusa en Brasil, guarda muy escaso parecido al cuadro que hemos resumido” (Piqueras, 2016: 12).

³⁸ Conferencia impartida por Donato Ndongo Bidyogo el 18 de enero de 2018 en el aula Francisco Muñoz de la Universidad de Granada bajo el título: “La independencia de Guinea Ecuatorial: 50 años después. Conferencia”.

Obviar la relación de la banca española o de importantes personajes de la política nacional como Cánoves del Castillo, María Cristina de Borbón o Leopoldo O'Donnell con la esclavitud no hace sino dejar al descubierto el desconocimiento de la importancia que tuvo en la vida social española –considerada como un elemento característico de ultramar pero no metropolitano– y de su persistencia en el tiempo. “¿Dónde encontramos que España ha sido la nación europea que con más continuidad ha sostenido en el último milenio esa institución peculiar que responde al nombre de esclavitud?”³⁹ (Piqueras, 2012: 27).

También ha sido una constante en los últimos años la consideración de que en España la población afro no ha sido social ni políticamente importante hasta los años 80-90 (véase capítulo 3), pese a que ha estado presente desde la Edad Media de una manera muy relevante (Toasijé, 2019a). Los trabajos más recientes, en la inmensa mayoría de casos, han asociado la negritud a las migraciones, sacando fuera del discurso nacional lo africano (véanse los capítulos del 3 al 9), y sin tener en cuenta la posición de España dentro del contexto geopolítico durante la Edad Contemporánea, en la que no ha sido vista por los países europeos como parte de esa Modernidad, de esa Europa imaginada. Antonio Machado lo expresaba de esta manera

España ha sido la víctima de las mayores calumnias; porque hasta el título de Europea se la ha negado quienes, con total desconocimiento de la historia y de la geografía, sostienen que el África empieza en los Pirineos, olvidan que en los Pirineos no empieza, sino que en ella acaba el gran baluarte de la Europa occidental, erizado de sierras y poblado de pechos indomables, merced de los cuales Europa es Europa (Antonio Machado en *La Vanguardia*, 13-IX-1938. Citado en Rodríguez, 1994: 392).

La entrada de España en la Comunidad Europea, de hecho, es considerada como el hito político que significó la realización de un sueño y nos permitió dejar atrás aquella acusación de que “África empieza en los Pirineos”, a lo que hay que añadir la superación de una dictadura de cuarenta años que nos alejaba de los modelos políticos y sociales de los países de Occidente. Esta conversión en nuevos europeos permitió que cambiase nuestro imaginario colectivo sobre nosotros mismos y sobre otras sociedades. En este momento los “otros” eran los marginales, los no-europeos, los verdaderos africanos. El

³⁹ La trata de personas negras, de manera oficial, ha durado desde 1518 hasta 1886.

Mediterráneo se convirtió en toda su extensión en la forma más visible de una frontera simbólica⁴⁰ que empezó a separar dos mundos concebidos como opuestos.

Para explicar esta visión que excluye a España de la idea de Europa podemos remontarnos a 1808. A partir de este año, España se convirtió en el país romántico por excelencia a raíz de su lucha desigual contra la todopoderosa Francia. Sin embargo, ya anteriormente, durante el siglo de las Luces, España fue el modelo de país atrasado situado en los márgenes de Europa. De hecho, lo que atraía en Europa de este país era precisamente su falta de “Modernidad”. En aquellos discursos dominaba una imagen decadente, romántica y exótica al mismo tiempo, con símbolos como la siesta y la pereza, las guitarras y las castañuelas, los pícaros, majos y bandoleros. España quedaba lejos de los dictados del siglo XIX en Europa.

Como señala el historiador Xavier Andreu Miralles en su obra *El descubrimiento de España. Mito Romántico e identidad nacional* (2016), España fue vista por Europa como el país de las pasiones. La recuperación del legado andalusí jugó un papel fundamental a la hora de definirla en estos términos. Sólo el cristianismo diferenciaba a moros de españoles y tan fuerte fue este discurso en Europa, que los intelectuales españoles tenían miedo de que la mayoría de la población española se viera reflejada en los escritos de los europeos.

En la mirada romántica del siglo XIX, fue además la región de Andalucía la que condensó toda la esencia de España. Por ello, viajar a esta región meridional era obligatorio para aquellos que querían conocer el país. Leer los libros de viajes son fundamentales para entender la imagen que se formó de España durante este siglo. Por ejemplo, William Jacob nos dibujó a una sociedad con pequeño grado de inteligencia (como demostraban los simples juegos de mesa en los que participábamos), y que daba las gracias y culpaba de todo a Dios. Richard Ford⁴¹, por su parte, señaló nuestra creencia en lo sobrenatural y nos consideró “medio moros”.

⁴⁰ Por fronteras simbólicas entendemos aquellas fronteras que constituyen imágenes, formas discursivas, acciones, pensamientos, y sentimientos, que son una barrera imaginaria levantada en torno “a los otros”. Son invisibles, pero existentes, pues pueden invisibilizar al otro. Las fronteras simbólicas no podemos tocarlas, pero sí podemos percibir las, describirlas e incluso delimitarlas aunque sus límites sean necesariamente flexibles.

⁴¹ Si bien es cierto que intentó romper con algunos de los estereotipos dominantes sobre España. Véase Richard Ford. (s.f.). Cosas de España. El país de lo imprevisto. http://www.bocos.com/dw_cosas_de_espaa/Cosas_de_Espana.pdf

“Este verano, unos cuantos amigos nuestros han hecho varias excursiones, a caballo y en coche, por rincones de la Península verdaderamente sospechosos, sin escolta de ninguna clase y sin armas, y no han

También se nos ha asociado a lo gitano, considerado en la época como pueblo vil y primitivo. George Borrow, de hecho, considera que es en España en general y en Andalucía particular donde más a gusto se encuentran porque somos indolentes y superficiales, aficionados al baile y al cante y a las diversiones sensuales.

“When we consider the character of the Andalusians in general, we shall find little to surprise us in this predilection for the Gitáños. They are an indolent frivolous people, fond of dancing and song, and sensual amusement. They live under the most glorious sun and benign heaven in Europe, and their country is by nature rich and fertile, yet in no province of Spain is there more beggary and misery; the greatest part of the land being uncultivated, and producing nothing but thorns and brushwood, affording in itself a striking emblem of the moral state of its inhabitants. Though not destitute of talent, the Andalusians are not much addicted of talent, the Andalusians are not much addicted to intellectual pursuits, at least in the present day”⁴² (Borrow, 1841/2007; 54-55)

Muchos viajeros franceses también nos “dibujaron” como personas que, debido a la geografía del terreno, éramos contrarios al respeto de la ley y se hizo hincapié en el elemento “moro” de nuestra sociedad, plasmado en nuestros saberes técnicos, nuestro lenguaje y nuestros monumentos. La frontera entre Europa y los “otros” pues, no era el Mediterráneo sino los “Montes” que, en palabras de Théophile Gautier, hacía referencia a los Pirineos. Otro ejemplo lo tenemos en Gustave Le Bon, que en su obra *Los árabes* (1884) llega a la conclusión de que en España “antes de los árabes, apenas había civilización; con los árabes la civilización fue brillante, y después de los árabes la decadencia profunda”.

Estos discursos también fueron utilizados desde España para conformar nuestra propiedad identidad al margen de Europa. Por ejemplo, el filósofo Miguel de Unamuno llegó a reivindicar el carácter africano de España, contraponiendo la “vaga” idea de Europa y de

tenido la buena suerte de encontrarse con ningún ladrón; realmente hay que reconocer que las historias de frailes y bandidos se refieren más al pasado que al presente” (Ford, s.f.: 132)

⁴² Cuando consideramos el carácter de las andaluzas en general, encontraremos poco para sorprendernos en esta predilección por los gitanos. Son un pueblo frívolo indolente, aficionado al baile y la canción, y la diversión sensual. Viven bajo el sol más glorioso y benigno cielo de Europa, y su país es por naturaleza rico y fértil, pero en ninguna provincia de España hay más mendicidad y miseria; La mayor parte de la tierra está sin cultivar y no produce nada más que espinas y matorrales, lo que ofrece en sí mismo un llamativo emblema del estado moral de sus habitantes. Aunque no carecen de talento, los andaluces no son muy adictos a él, son muy proclives a las actividades intelectuales, al menos a día de hoy” (traducción propia).

“lo moderno” con la de “África” y “lo antiguo”, tan valiosa como demuestran los saberes populares o figuras como la de San Agustín de Hipona.

El propio franquismo, sobre todo durante su primera etapa, intentó construir un nacionalismo que no precisara de la idea de Europa, pues Europa representaba el marxismo, la masonería o el judaísmo, y de esa Europa formaban parte los enemigos históricos del país: Francia e Inglaterra. José Pérez de Barradas, director del Museo de Prehistoria de Madrid llegó a afirmar que “A Dios gracias, África empieza en los Pirineos” y que los españoles no eran ni alpinos ni indogermanos, sino bereberes (Hernández Díaz, 2001).

La dictadura franquista le encontró acomodo a este pasado andalusí en España pues se podía construir un discurso que defendiera la colonización de “Oriente” (Marruecos) porque este se encontraba inmerso en una profunda decadencia de la que él solo no podía salir. Era un tipo de imperialismo humanitario. Este acercamiento a “Oriente” no puso en cuestión valores y episodios patrios como “la cristiandad” o la “Reconquista”. Así mismo, la exaltación de la cultura hispánica y la doctrina de la Hispanidad, que trató de imaginar una comunidad universal con dos elementos comunes, lengua española y fe católica, trató también de justificar el colonialismo en Guinea Ecuatorial. Esta doctrina de la Hispanidad no ponía en cuestión las desigualdades raciales o de clase y presentaba con una misión civilizar al “otro”. De hecho, los males de la colonización se les atribuían a los europeos como demuestran las películas de la época franquista como *Cristo Negro* (1963) o *Piedra de toque* (1963). En 1962 España empezó a mirar a Europa con otros ojos. La carta de Fernando María Castiella solicitando la entrada de España en la Comunidad Económica Europea dan muestra de ello. Finalmente, no fue hasta en 1986 cuando formamos parte de este espacio.

A la luz del presente, se hace necesario acudir al pasado para repensar nuestra sociedad actual. ¿Por qué seguimos reproduciendo discursos y prácticas llenas de prejuicios contra las poblaciones al Sur del Sahara? ¿Hemos olvidado que fuimos el escaparate de la miseria en Europa? ¿Que éramos dibujados con estereotipos muy similares a los que hoy se representan a los africanos? ¿Por qué miramos pasivos la realidad de millones de personas refugiadas en el mundo cuando durante la mayor parte de nuestra historia reciente hemos sido nosotros lo refugiados y emigrantes? ¿Por qué permanecemos inertes ante las violencias contra personas racializadas que se producen dentro de nuestras fronteras? ¿En qué momento naturalizamos que el Mediterráneo se convirtiera en el lugar

de paso más mortífero del mundo? Surgen muchas preguntas y a la hora de afrontarlas se hace necesario antes realizar una mirada crítica de nuestro propio pasado y poniendo en valor los trabajos que se han realizado hasta la fecha.

Por ejemplo, temas concretos como el de esclavitud en la Edad Moderna y Contemporánea han sido tratados por investigadores e investigadoras como Aurelia Martín Casares⁴³, José Luis Cortés⁴⁴, José Antonio Piqueras⁴⁵ o Luis Rafael Méndez Rodríguez⁴⁶ entre otros⁴⁷. Y entre los trabajos que han intentado sacar a la luz toda esta historia española en relación con la negritud y la colonización podemos destacar *La soberanía española en el Muni (1900-1914)* (2009) de Gustau Nerín y ganador del I Premio de Ensayo Casa África. En ella se plantea el escaso poder colonial efectivo en la región del Muni antes de la I Guerra Mundial, algo completamente ausente de los grandes manuales de Historia. O *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro* (1998) del mismo autor, en donde se desmitifica el discurso franquista del *hispano tropicalismo*, caracterizado por una supuesta vocación africana de los españoles, un comportamiento históricamente no racista como “demostraba” la presencia del mestizaje, y una tendencia misionera de la nación española. Es una obra muy importante para conocer el papel del discurso colonial, la existencia de segregación racial y la teoría y *praxis* de una jerarquía

⁴³ Véanse algunos ejemplos en Martín Casares, Aurelia y Delaigue, Marie (2018). La population esclave à Grenade dans les temps modernes: origine, marchés, nombre et conditions de vie. *Hesperis Tamuda*, 53(2), pp. 185-205; Martín Casares, Aurelia (Coord.). (2014). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI: horizontes socioculturales)*. Granada: Universidad de Granada; o Martín Casares, Aurelia (2000). Esclavitud y género en la Granada del siglo XVI. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 7(1), pp. 41-61.

⁴⁴ Cortés López, José Luis (1995). Negros para la casa de la Moneda en Segovia: Un apunte esclavista a finales del XVI. *Studia historica. Historia moderna*, 13, pp. 119-130; Cortés López, José Luis (1989). *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; o Cortés López, José Luis (1986). Los orígenes de la esclavitud negra en España. Madrid: Mundo Negro.

⁴⁵ Piqueras Arenas, José Antonio (2012). *La esclavitud en las Españas: un lazo transatlántico*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

⁴⁶ Méndez Rodríguez, Luis Rafael (2012). En los márgenes de la sociedad: representaciones artísticas de la esclavitud en España. En María Dolores Barral Rivadulla, Enrique Fernández Castiñeiras, Begoña Fernández Rodríguez y Juan Manuel Monterroso Montero (Coords.). *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia: actas del XVIII Congreso del CEHA*. Santiago de Compostela, 20-24 de septiembre de 2010, pp. . Disponible en <https://arteceha.files.wordpress.com/2016/06/18-santiago-de-compostela.pdf>

⁴⁷ Véase también “La esclavitud negroafricana en España, una historia silenciada” (2013) trabajo de Máster de Domitila Barbolla Mate, del Máster en Derechos Humanos de la UNED e integrante del equipo Programa “Enseñame África” de la Fundación Yehudi Manunhim España. Disponible en http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Barbolla_Mate_Esclavitud_negroafricana_en_Espana.pdf

En la obra colectiva *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas* (2009) coordinada por Olga Barrios aparecen dos capítulos. Uno de ellos se titula “La esclavitud en España en los siglos XVI-XVII” (2009) de José Luis Cortés López que señala una realidad aún poco conocida que es la de la esclavitud dentro de la Península Ibérica. El otro aborda el tema de “La participación afroamericana en la guerra civil española de Pastor García (2009) en donde se plantea entre otras, la importancia que tuvo el movimiento Panafricanista y el de la Negritud en los brigadistas afroamericanos, otra temática claramente olvidada por la historiografía española.

generorracial que aún tiene efectos palpables en la realidad presente de Guinea Ecuatorial, como la monetarización del sexo o la asunción de la superioridad blanca.

La última selva de España Antropófagos, misioneros y guardias civiles (2010) también de Gustau Nerín, versa sobre las primeras iniciativas de colonización real de la región del Muni en Guinea Ecuatorial, en donde se pone de manifiesto las distintas estrategias, desde aquella “política de atracción” que llevó a cabo el gobernador Barrera frente a la actitud más belicosa de Núñez de Prado y los distintos procesos de colonización y de acaparamiento de ciertos monopolios como el de la violencia, la caza, los cultivos, etc. Así mismo, el dossier del número 108 de *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* bajo el título *La colonización española en el golfo de guinea: una perspectiva social* (2018) coordinado por Gonzalo Álvarez Chillida y Gustau Nerín plantea temas relacionados con la memoria de la colonización a través de numerosas fuentes entre las que destacan las orales como en los trabajos de Juan Aranzadi (2018a; 2018b) o de Okenve (2018) y donde exponen la construcción de la memoria del pueblo fang como resistencia a la colonización española. Así mismo también aparecen trabajos ligados a la política, la economía y la cultura, fundamentales como entender el proceso de colonización en el África Subsahariana y los efectos que provocó en el país africano.

Desde el estudio de la colonización, también se han planteado trabajos para analizar aspectos recientes. La tesis de Mayca de Castro Rodríguez (2019) *Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinares para leer el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX*, es, sin duda, un trabajo que aporta mucho a la hora de entender “las prácticas discursivas e históricas del racismo español” (de Castro, 2019: 599). En ella plantea que la Guinea Española “fue un espacio donde proyectar cierta utopía del nacional-catolicismo franquista y sus consensos en relación al género, la raza, la nación y la clase [...] (pues) *África* sirvió como metonimia del yo colonial y viril español” (de Castro, 2019: 602-603). Las figuras del colono-padre y el colono-héroe, reflejo de la cohabitación de dos modelos de masculinidad, uno más ligado a la violencia fascista, y otro al paternalismo católico, así como la construcción del concepto de “moreno/a” resumen esa mirada homogeneizadora del africano/a y sus implicaciones a la hora de construir un determinado “nosotros” blanco. Además, se relaciona cómo ese pasado colonial nos afecta en la mirada que hoy tenemos sobre la población africana y afrodescendiente.

Otra obra importante y muy reciente es *Guinea Ecuatorial (des)conocida. (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)* (2020). En ella se expone el tema del olvido colonial, la esclavitud, la violencia o la economía colonial. Se plantea la relación de España con Guinea Ecuatorial de acuerdo a una mala gestión de la cooperación al desarrollo (de la Rasilla, 2020), la corrupción (Montanyá, 2020) y la necesidad de repensar la relación entre Guinea Ecuatorial y España en el marco más amplio de relaciones entre Europa, América y África.

Otros trabajos han intentado ligar la experiencia colonial a la historia reciente y el presente de España. *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista* (2007) obra editada por Rosalía Cornejo Parriego, consta de trabajos relacionados con la memoria colonial relacionados con la negritud en Cuba y Guinea Ecuatorial, la mirada a las migraciones subsaharianas durante el periodo postfranquista y, en el caso del capítulo “Alianzas marginales entre Camerún y Galicia: el discurso contestatario del inmigrantes africano en *Calella sen saída*, de Víctor Omgba” (2007) de María P. Tajés, aparece un discurso contestatario producido por un negroafricano que se nutre de su propia historia personal llena de procesos de agenciamiento y de opresión. Todo ello a partir de un acercamiento desde la historia cultural, en donde las producciones fílmicas y las canciones producidas desde España toman un protagonismo que nos desvela ya, en este año, una realidad completamente invisibilizada.

Otro trabajo de gran valor es el de *Las relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización: la política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*, editado por Beatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (2015). En este volumen hay trabajos sobre las etapas colonial y postcolonial a través de la literatura (Bolekia, 2015), estudios comparados con otras potencias vecinas (Cueto, 2015), aparece también el tema del olvido colonial que existe en torno al Sáhara y a Guinea Ecuatorial en España (Sobero, 2015) o la cuestión de la Ayuda al Desarrollo (AOD) como parte de una política exterior gubernamental que trata de cronificar ciertas desigualdades (Maroto, 2015). Si bien es cierto que predomina una mirada ligada a la seguridad y al mundo militar, es muy útil para analizar las continuidades coloniales en cuanto a la relación de España con África.

En la línea de los anteriores surgió la obra colectiva *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia* (2019). En ella se señala, por un lado, toda una continuidad colonial y racista que ha existido en España con respecto al

negro en la actualidad, poniendo énfasis en el “blanqueamiento” del relato nacional, que ha tratado de excluir a las personas denominadas negras (Toasijé, 2019), desmontando una serie de mitos que está siendo aprovechada por los discursos xenófobos (Kabunda, 2019; Mbaye, 2019), poniendo al descubierto la estructura racista actual, tanto a través de la legislación (Diagne, 2019; Gerehou, 2019), de prácticas silenciadas como el consumo de prostitución en España proveniente de la trata de personas (Hadjab, 2019) o la existencia de racismo en la comunidad LGTB (Abeso, 2019). Todo ello, dando espacio a las voces africanas y afrodescendientes, que deben ser las protagonistas de estos relatos.

Es interesante mirar a aquellos vecinos que han tenido una historia colonial en el África Subsahariana similar a la nuestra. Un ejemplo paradigmático es el de Italia, en donde el fascismo también jugó un papel importante durante la colonización africana y en donde se sigue negando la existencia de población negra de nacionalidad italiana. En este contexto podemos destacar *Storia dell’immigrazione straniera in Italia* (2018) de Michele Colucci, que nos ayuda a plantear lo arriesgado que es hablar de cesura para referirnos a la actitud del gobierno de Salvini para con los migrantes.

“Es una obra fundamental para entender todo el recorrido de las políticas italianas frente a la migración. En ella se dibuja todo un panorama de improvisación y racismo legislativo en el que el migrante ha sido utilizado políticamente en todo momento de acuerdo a los intereses de distintos sectores sociales de país”⁴⁸.

Colucci plantea conceptos como el de *riserva geografica* (limita la acogida a europeos disidentes de los regímenes socialistas), el de *riserva temporale* (atendiendo a los acontecimientos anteriores al 1 de enero de 1951) o la *preferenza nazionale* en el mercado laboral, algo similar a lo que acontece en España.

De Gaia Giuliani y Cristina Lombardi-Diop contamos con la obra *Bianco e Nero. Storia dell’identità razziale degli italiani* (2013), en donde se plantea la construcción de la blanquitud en Italia a lo largo de la Edad Contemporánea, primero, como contraposición entre el Norte y el Sur y el mundo urbano y el mundo rural. En segundo lugar, la llegada del fascismo y la *svolta arianista*, que construyó como estereotipo oposicional del italiano al negro colonizado y, en tercer lugar, plantea la continuidad de la construcción de la blanquitud en la época posbélica a través de la higiene, siendo Calimero, aquella serie de

⁴⁸ Véase Maroto Blanco, José Manuel (2019). Colucci, Michele, *Storia dell’immigrazione straniera in Italia*, Roma, Carocci editore, 2018, 243 pp. Revista Historia Actual, 16-17, pp. 183-185.

dibujos animados de un patito negro, un ejemplo paradigmático. Un trabajo fundamental para repensar estos aspectos en la historia española.

Los conceptos e ideas que plantea en sus obras Valeria Deplano (2012; 2016) son también muy interesantes para reflexionar la realidad de nuestro país en relación a la historia colonial⁴⁹. En primer lugar, podemos destacar esa consideración de lo que es racismo solamente a través de los hechos más visibles y su consideración como elementos de un pasado fascista que poco o nada tiene que ver con la actualidad. Por otro lado, nos relata la necesidad de hablar de “raza” pese a las reticencias de la academia, ya que el racismo es una realidad presete y esta existe en tanto en cuanto hay una discriminación institucionalizada y cotidiana. Por otro lado, nos habla de la *fabbrica del consenso* dentro del régimen colonial italiano y ligado a las *bisogni nazionali*, dos conceptos clave para poder analizar el pasado colonial español en el África Subsahariana.

Por último, cabe destacar los análisis de la literatura producida en época y espacio colonial por italianos y la que han producida personas africanas o afrodescendientes en el espacio poscolonial. En este punto, la obra de Benvenuto (2015)⁵⁰ es fundamental porque nos sirve para analizar el racismo de la propia crítica literaria por el mero hecho de ser producida por mujeres, sobre temáticas que ponen al descubierto tema de racismo⁵¹ y, en algunos casos, por ser producidas por mujeres negras. Ayuda, sin duda, a repensar qué

⁴⁹ Valeria Deplano y Alessandro Pes (2009) (Eds). *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*. Milano: Mimesis Edizioni.

⁵⁰ Tras analizar obras de mujeres, tanto inmigrantes como hijas de migrantes como italiana que vivieron en las colonias africanas, primero trata de colmar una laguna historiográfica dentro de los estudios sobre literatura italiana, segundo, hacer emerger voces invisibilizadas y tercero, explorar la construcción de un imaginario colonial italiano. En este último punto ella no comparte que la crítica literaria africana haga una distinción entre los autores/as nacidos en Italia, de padres italianos (literatura *Made in Italy*) y otra que, aunque escriba en italiano (incluso puede ser su lengua nativa) se le presupone un origen diverso. Mientras algunos hablan de *letteratura della migrazione*, de *letteratura postcoloniale* y ella prefiere hablar de *letteratura interculturale* para analizar obras de autoras de orígenes africanos (algunas nacidas en Italia) que han publicado en italiano, y también escritos de la época colonial de mujeres que estuvieron allí (Benvenuto, 2015: 85). Considera que en los dos primeros términos persiste un punto de vista superior.

⁵¹ Ejemplos de libros que se distribuyen a través de la venta ambulante y son un ejemplo de experiencias afro en Italia, son *Nuovi imbarazzismi. Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori* (2004) de Kossi Komla-Ebri, nacido en Togo pero en Italia desde 1974; *In Italia con il Senegal nel cuore. I pensieri di un immigrato fra sogni e ricordi* (2013) de Faysal; *Il cielo sopra Ibrahima. Come gli immigrati giudicano gli italiani* (2010) de Penda Thiam y Giuseppe Ceconi; *Il venditore di libri* (2013) de Papa Ngady Faye e Antonella Colleta; *La speranza sta oltre confine? Racconti di storie vere. Da un'idea di Paul Bakolo* (2017) de Laye Gueye, o *Il mio viaggio della speranza. Dal Senegal all'Italia in cerca di fortuna* (2011) de Bay Mademba.

significa ser italiano cuando se plantea hasta qué punto ciertas formas de negritud pueden ser incorporadas a la nación (Hawthorne, 2017; Frisina y Haythorne, 2017).

En definitiva, la historiografía italiana, sin olvidar la francesa o la anglosajona, ha sido un referente importante por sus aportaciones para la elaboración de este trabajo.

MARCO ANALÍTICO

Objetivos de la investigación

OG1. Analizar los discursos y las prácticas racistas que han tenido lugar en el espacio colonial y poscolonial español durante la historia contemporánea de España sobre las poblaciones denominadas negras.

OE1.1. Analizar las formas de inferiorización de los discursos “científicos” durante el franquismo para con las formas de organización social de las poblaciones guineoecuatorianas desde una perspectiva de género.

OE1.2. Describir la existencia de una jerarquía genero-racial en el espacio colonial español en el África Subsahariana.

OE1.3. Analizar la introducción del patriarcado español, católico en el espacio colonial africano como un instrumento para potenciar la imagen del “español” como paradigma de Humanidad entre las poblaciones racializadas.

OE1.4. Analizar la institución de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial como un elemento que marca el modelo de hombre racializado ideal dentro del espacio colonial.

OE1.5. Analizar las continuidades y discontinuidades de la representación del negroafricano/a a través de los films producidos en España, tanto durante la época colonial como postcolonial y tanto en la colonia como en el espacio metropolitano.

OE1.6. Analizar la representación racista y colonial que existe en España sobre África a través de los medios de comunicación y el lenguaje y conceptos empleados.

OE1.7. Analizar, a través de un estudio de caso, las ideas previas del alumnado de Educación Secundaria Obligatoria (ESO) respecto a África y a las poblaciones denominadas negras.

OE1.8. Analizar el contenido de los manuales de texto españoles con respecto a la representación de África y las sociedades africanas y negras en España y en el mundo.

OE1.9. Poner de manifiesto la escasa voluntad de las instituciones educativas en cambiar la representación de la población denominada negra.

OG2. Analizar las producciones literarias de la población denominada negra en la España colonial y poscolonial.

OE2.1. Analizar las similitudes y las diferencias que narra la población negra en España (afroespañoles, exiliados, migrantes).

OE2.2. Analizar la literatura producida por la población negro-africana en España y enmarcarla dentro de un conjunto mayor de obras que tienen como nexo ser testimonio de unas relaciones de subalternidad, opresión y marginalización de una parte de la población “racializada” con respecto al poder colonial occidental.

OE2.3. Problematicar conceptos como el de “literatura migrante”, “literatura de la migración” o “literatura mundo” para señalar el proceso de racialización y de despolitización que se lleva a cabo por parte de la crítica literaria.

OE2.4. Desarrollar el concepto de “literatura producida desde la herida colonial”, el cual nos permitirá, por un lado, poner en cuestión el discurso triunfalista de la Modernidad y de la nación focalizando en la existencia de un racismo estructural en España y, por otro lado, mostrar la continuidad de unas lógicas coloniales que siguen muy presentes en el mundo y que van más allá de las opresiones sufridas por las poblaciones negroafricanas presentes en España.

OE2.5. Profundizar en el concepto de literatura producida desde la Herida Colonial a través de la búsqueda de un discurso antirracista en las obras escritas por población africana colonizada durante la etapa de colonización española, y que tradicionalmente ha sido catalogada como “literatura de consentimiento” por la crítica, obviando el contexto histórico y las “marcas de resistencia” que escaparon de la censura.

OE2.6. Analizar la validez del concepto de “literatura producida desde la Herida Colonial” a través de la obra de Francisco Zamora.

OG3. Analizar las opresiones y las resistencias de las poblaciones de origen africano en la historia reciente de España.

OE3.1. Analizar la lucha de Assane Dieng contra la primera Ley de Extranjería de 1986.

OE3.2. Analizar el discurso público en España ante la deportación de Assane Dieng en 1989.

OE3.3. Analizar las alianzas entre la población autóctona (individuos, movimientos sociales y partidos políticos) y la población migrante de origen africano.

OE3.4 Analizar las etapas de la inmigración en España desde 1986 hasta la actualidad a través de la historia de vida de Assane Dieng.

OE3.5. Analizar la migración subsahariana a España a través de las producciones literarias de los migrantes denominados negros.

OE3.6. Poner a prueba el concepto de “literatura producida desde la Herida Colonial” a través del análisis de las obras literarias de la comunidad LGTB de Guinea Ecuatorial.

La consecución de estos objetivos los hemos logrado a través del conjunto de publicaciones que forman parte de esta tesis doctoral elaborada a través de un compendio de trabajos científicos.

Cada objetivo general corresponde al que se ha planteado en cada uno de los tres grandes bloques. En el primero de ellos, *Representaciones y prácticas coloniales del negroafricano en España. De pequeña metrópoli colonial a puerta de entrada de la Unión Europea*, planteamos una serie de análisis que tratan de poner de manifiesto toda una serie de discursos y prácticas que surgen desde el “privilegio racial blanco” y han tenido como objetivo inferiorizar a las personas denominadas negras. En el primer capítulo, *Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial*, tratamos de analizar la visión eurocéntrica que potenció el franquismo a través de los estudios “científicos” de los sistemas sociales precoloniales para poner de relieve la necesidad de introducir el catolicismo con todo lo que ello conllevaba, siendo muy relevante en lo que supuso para las relaciones de género y evidenciando cómo la supremacía militar de España trajo consigo un patriarcado de estilo español que contaba con el beneplácito de las autoridades. En líneas generales, con este primer capítulo se alcanzan los OE1.1, OE1.2 y OE1.3.

El segundo capítulo *Estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial*, trata de poner de manifiesto como la institución de la Guardia Colonial,

destinada a mantener el orden en la colonia africana, formando parte de ese “imperialismo simbólico” español, funcionó también para consolidar la imagen del hombre colonizado ideal, a saber, católico y con formación en la escuela de educación española, y plantear ese paradigma de Humanidad que solo se puede alcanzar a través de la cultura española. Cumplimos de esta manera con el OE1.4. El tercer trabajo, Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002), trata de colmar el OE1.5 a través del análisis de una serie de películas ambientadas en la España colonial y poscolonial desde la década de los 40 hasta inicios del siglo XXI. A través del papel que juega la religión y el uso de la lengua española, pilares de la Hispanidad, observamos las continuidades y discontinuidades en el discurso sobre la figura del negroafricano/a.

Un cuarto estudio, titulado *La "africanización" en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales*, tras analizar la tradicional visión eurocéntrica de los medios de comunicación en España, nos centramos en cómo conceptos como “africanización”, que no existen en la Real Academia Española de la Lengua (RAE), son utilizadas, y lo son con una poderosa carga peyorativa, alcanzando el OE1.6. El último trabajo del Bloque I se titula *Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria*, y en él analizamos los prejuicios del alumnado en España, observando los problemas que generan unos manuales escolares que invisibilizan el pasado afroespañol, africano dentro del contexto universal y las contribuciones de estos a la historia de la Humanidad. Así mismo, ponemos de manifiesto las posibilidades de mejorar esta realidad dentro de las limitaciones de la legislación vigente, los límites de esta, y la necesidad de cambiarla urgentemente para no consolidar los prejuicios y estereotipos de las generaciones más jóvenes que se educan en España, cumpliendo con los OE1.7, OE1.8 y OE1.9.

El segundo bloque, *Discursos de resistencia negroafricana en España a través de la literatura*, tiene como objetivo general analizar las producciones literarias de la población denominada negra en la España colonial y poscolonial. En un primer momento analizamos las obras de migrantes y exiliados partiendo de todo un entramado de lógicas coloniales que siguen estando presente. En este bloque intentamos alcanzar los objetivos desde una perspectiva decolonial y afrocéntrica, poniendo en el centro la experiencia de las poblaciones de origen africano en toda su complejidad.

En el primer trabajo, *La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959-2017)*, nos centramos en la experiencia (recogida a través de la literatura) de migrantes económicos y exiliados guineoecuatorianos. A la vista de las similitudes en todas estas obras –pese a las diferentes experiencias vitales en todas se plasma el racismo estructural al que deben enfrentarse– planteamos la posibilidad de concebir un concepto, el de la “literatura producida desde la Herida Colonial”, que trataría, por un lado, agrupar a todo un conjunto más vasto de literatura consciente o inconscientemente antirracista y, por otro lado, poner de manifiesto el carácter disgregador de la crítica literaria en Occidente y en este caso particular en España, atacando el carácter aún colonial de las Ciencias Sociales. Es a través del capítulo anterior y del de *Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la “Herida Colonial”* con el que aspiramos a cumplir el OE2.1, OE2.2, OE2.3 y OE2.4.

En el tercer trabajo del segundo bloque, *La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?*, intentamos ampliar el conjunto de obras de esa “literatura producida desde la Herida Colonial” a las que se produjeron durante el periodo colonial, injustamente catalogadas como “literaturas de consentimiento”, fruto de que los análisis tradicionales han obviado el carácter contextual de las obras, la existencia de censura y una visión que ha ignorado las “marcas de resistencia” de estas producciones literarias. Cumplimos de esta manera con el OE2.5. Por último, ponemos a prueba este concepto a través de toda la obra del autor annobonés (pequeña isla del hemisferio Sur, perteneciente a Guinea Ecuatorial y que fue también parte de los territorios españoles en el África Subsahariana). Se trata de un autor que habla desde una subjetividad muy complejo. Desde su posición de guineoecuatoriano, africano, colonizado y negro, pero también como annobonés, una etnia minoritaria y subalterna del país africano que aún a día de hoy sufre violencia por parte de los aparatos del Estado. A través de este último trabajo *La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el Viyil*, damos por alcanzado el OE2.6.

El último bloque de esta tesis elaborada por compendio lleva por título *Reacciones de los migrantes y el resto de la ciudadanía en la España postcolonial*. El objetivo general de esta parte es analizar las opresiones y las resistencias de las poblaciones de origen africano en la historia reciente de España. En el primer capítulo, “*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), analizamos los problemas a los que se tuvo que enfrentar un joven senegalés que llegó a España siendo menor de edad y acabó siendo deportado a Senegal en 1989, viajando junto a dos plicías nacionales voluntarios, una periodista de una revista que financió el viaje a Senegal y con un precontrato de trabajo ofrecido por el alcalde de Izquierda Unida (IU) de Padul. Tras recibir los avisos para su deportación, Assane recibió el apoyo de la gente en forma de manifestaciones, huelgas de hambre, ofrecimiento de casamiento o su nombramiento como hijo predilecto en un pequeño pueblo de la provincia granadina. Todavía hoy residiendo en España, en Zafarraya, su vida nos muestra en primera persona como se han vivido las distintas etapas de la inmigración en España. Este capítulo y el siguiente *Las migraciones en Andalucía a través de la mirada de Assane: una historia marcada por la reivindicación de una vida digna de los inmigrados africanos (1986-2019)*, nos permiten afrontar los OE3.1, OE3.2, OE3.3 y OE3.4.

Los dos últimos capítulos de la tesis, *Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España* y *Entre la “Herida Colonial” y “Occidente” como espacio de oportunidad: Historia de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana*, nos permiten afrontar las relaciones entre la población racializada de origen africano en España desde dos perspectiva distintas. Una de ellas desde la migración, generalmente clandestina aunque no siempre, y desde diversas subjetividades LGTB en Guinea Ecuatorial, poniendo de manifiesto la herencia de la homofobia franquista en el país africano y la imagen de España como espacio de oportunidad pese a ser una gran responsable de la situación que vive el colectivo y la población en general en el país subsahariano. Alcanzamos de esta manera los OE3.5 y OE3.7.

Fuentes utilizadas y metodología

Esta tesis doctoral ha intentado llevar a la práctica un diálogo transdisciplinario para afrontar uno de los problemas más complejos y duraderos en el tiempo dentro de la Historia de los últimos cinco siglos de la Humanidad, el racismo. Intentando superar la multidisciplinariedad, entendida como “el esfuerzo indagatorio convergente de *varias* disciplinas diferentes hacia el abordaje de un *mismo* problema o situación a dilucidar” (Sotolonga y Delgado, 2016: 12) y la interdisciplinariedad, como la manera de obtener

“nuevas cuotas de saber” y que entiende “los problemas en su totalidad pero visto desde diferentes disciplinas” (Pérez y Setién, 2008). Hemos tratado, a través de la transdisciplinariedad realizar un

“esfuerzo indagatorio que persigue obtener “cuotas de saber” *análogas* sobre *diferentes* objetos de estudio disciplinarios, multidisciplinarios o interdisciplinarios –incluso aparentemente muy alejados y divergentes entre sí- articulándolas de manera que vayan conformando un corpus de conocimientos que trasciende cualquiera de dichas disciplinas, multidisciplinas e interdisciplinas” (Sotolonga y Delgado, 2016: 13)

La transdisciplinariedad tiene como intención “superar la parcelación y fragmentación del conocimiento que reflejan las disciplinas particulares y su consiguiente hiperespecialización” (Martínez Miguélez, 2007: 2) y para el caso que nos compete, complejizar los estudios que parten de una perspectiva histórica en un contexto en el que las Ciencias Sociales y, de manera particular, las Humanidades, aparecen cada día más como disciplinas “inútiles” (Ordine, 2013). Contra la disciplinarización del saber.

“La transdisciplinariedad sería un conocimiento superior emergente, fruto de un movimiento dialéctico de retro- y pro-alimentación del pensamiento, que nos permite cruzar los linderos de diferentes áreas del conocimiento disciplinar y crear imágenes de la realidad más completas, más integradas y, por consiguiente, también más verdaderas” (Martínez Miguélez, 2007: 16).

Dada la naturaleza inter y transdisciplinar de este trabajo y los objetivos propuestos, hemos seguido una metodología tanto cualitativa como cuantitativa, y utilizado unas técnicas y unas fuentes muy diversas.

Una parte de esta investigación se ha valido de la historia oral por ser un enfoque que es capaz de redescubrir nuevas realidades que ha dejado en el olvido el discurso histórico. Se trata de una manera mucho más democrática de descubrir el pasado al tener un interés profundo en no discriminar al informante, situándolo en el centro de la creación de conocimiento (Righetti, 2006) y en donde dar voz a quienes se encuentran en “los lugares de silencio” se plantea como algo fundamental en la investigación (Meneghel, 2007). De hecho, cuando tratamos la historia oral para el caso concreto de los desplazamientos humanos, estamos ante lo que Arjona y Checa (1998) plantearon como la necesidad de entender las migraciones en “clave migrante”, es decir, traspasando todo tipo de

estadísticas a través de lo que pueden aportar al conocimiento los propios sujetos para entender el proceso en toda su complejidad.

Por otro lado, y así como “la historia oral ha permitido la recuperación de numerosas experiencias y testimonio de personas que, por algún motivo u otro, han sido silenciados en diferentes momentos históricos” (Rodríguez, Luque y Navas, 2014: 199), también nos permite entender mejor el universo de las relaciones sociales primarias y el papel del individuo en la sociedad dentro de su cotidianeidad. Sin embargo, también es cierto que son numerosos los inconvenientes que nos encontramos a la hora de hacer uso de ella. Desde la propia impaciencia del investigador cuando realiza la entrevista a la dificultad de encontrar un buen informante, pasando por la “fetichización del método biográfico”, la representatividad que puedan tener las entrevistas o el propio hecho de que “ninguna vida está contada en su totalidad” (Dorel, 2000: 405) son problemas importantes a los que nos hemos enfrentado a la hora de llevar a cabo un trabajo de este tipo.

Así mismo, otros investigadores e investigadoras subrayan otros problemas a tener en cuenta. Josefina Cuesta (2008:114), por ejemplo, señala que “la memoria del testigo reconstruye el pasado en función de su presente”, pero, además, también tenemos que ser conscientes de que el propio entrevistador/a puede influir en la narración al haber vivido de una manera u otra la experiencia del entrevistado/a (Betancourt, 2004: 133). Por otro lado, no es posible transcribir de manera fiel lo grabado. Perdemos desde el clima de la entrevista hasta los silencios, el tono de voz o la propia comunicación no lingüística. Incluso no hay que olvidar las propias limitaciones del lenguaje coloquial o el alcance de la memoria del entrevistado/a, así como el uso que el investigador/a pueda darles a fragmentos concretos de las entrevistas con el objetivo único de validar sus propias hipótesis (Pretto, 2011; Egido, 2009).

Pese a todo ello, estos testimonios son una información privilegiada cuyo valor también radica en el hecho de que quien “recuerda el pasado, su pasado, aporta una dimensión humana a la historia” (Mariezkurrena, 2008: 230) convirtiéndose en lo que Eugenia Meyer y Alicia Olivera (s.f.: 372) consideraron como “un sistema extractor de recuerdos, de ideas y memorias que contribuyen a conocer mejor la historia”. Estos recuerdos permiten retroalimentar a las fuentes escritas (Egido, 2009: 88) y ampliar el “cauce” por el que circula una memoria colectiva, que si no se fija, acabará perdiéndose (Cuesta, 2008: 35). Olvidar el pasado migratorio de migrantes y población africana dificulta la

“dimensión práctica” que tiene como objetivo la comprensión del pasado vinculada al presente (Julià, 2011: 52).

Para el caso de Assane Dieng (capítulos 10 y 11), contamos con un total de ocho horas de entrevista que tuvieron lugar en El Almendral, dentro del término municipal de Zafarraya, en la provincia de Granada. Este lugar, foco de fuerte emigración española durante el periodo franquista, es hoy día un foco de atracción de numerosos migrantes procedentes del continente africano debido al proceso de etnificación del trabajo en el sector agrícola. Las entrevistas tuvieron lugar los días 26 de abril, 3, 10 17 y 24 de mayo de 2018 y la elección del informante se justifica por varias razones. La primera de ellas es porque uno de los primeros africanos que debió enfrentarse a la primera ley de extranjería en un país, España, que acaba de entrar en el Comunidad Económica Europea (CEE) y se había transformado en una nueva frontera sur del territorio europeo. Además, Assane contó con apoyos dentro de la población nativa y su caso trascendió a la opinión pública, generando un interesante debate público que nos muestra las distintas sensibilidades ante el nuevo fenómeno de la inmigración. Su historia ha sido complementada con otra serie de fuentes documentales.

El resto de entrevistas realizadas para esta tesis tuvieron lugar durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2018 en Guinea Ecuatorial. Contamos con 16 informantes y en donde se primó que existiese una diversidad étnica (debido a que la relación con el poder colonial y postcolonial no fue igual para estos colectivos), de género, de estatus social y que, debido a avanzada edad de estos, hubieran vivido el periodo colonial tanto desde el continente africano como en la propia metrópoli. El nombre de los informantes permanecerá en el anonimato debido a que Guinea Ecuatorial sigue siendo hoy una dictadura y el último deseo es que su autoría acabe desembocando en un problema personal para ellos y ellas.

La entrevista realizada a Trifonia Melibea Obono, periodista, profesora y principal cabeza visible de activismo LGTB de Guinea Ecuatorial tuvo lugar en octubre de 2019 con una duración de una hora y quince minutos. En este caso no mantenemos el anonimato por deseo expreso de la informante y su elección se justifica porque es una de las máximas exponentes de la literatura guineoecuatorial y de la literatura LGTB del África Subsahariana, cuya obra es analizada en el capítulo 13.

También hemos contado con el análisis de las obras editadas por el Instituto Superior de Investigaciones Científicas, que han sido consultadas en el Centro de Estudios Africanos (CEA) de la Universidad de La Laguna y en la Biblioteca Nacional en Madrid. Entre estas obras encontramos desde trabajos que han pretendido ser científicos, como novelas escritas por españoles blancos sobre la población negra, teniendo como ejemplos *Ischulla. Panorámica lírica de las costumbres, tradiciones y artes populares de los bubis de Fernando Poo* de Domingo Manfredi (1950) o *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo* de José Mas (1931), dejando en ambos casos patente la visión eurocéntrica y el pretendido carácter racista de ellas.

Así mismo, nos hemos acercado a la literatura desde la Sociocrítica, que parte de la consideración del producto literario como un fenómeno social y a través de la cual se establecen relaciones entre la propia literatura y la sociedad, principalmente a través de la imagen que muestra de la sociedad reflejo de que estamos ante un documento de época, y analizando las relaciones que se presumen entre las estructuras literarias y las sociales (Garrido, 2011: 42). Como asegura Jordi Canal (2015), las novelas nos acercan a las personas del pasado ya que forman parte de la misma Historia. En este particular, lo hacemos desde una perspectiva afrocéntrica que pone en el centro del relato las diversas experiencias de la población denominada “negra” y nos ayuda a combatir todo un universo simbólico marcadamente racista y un discurso hegemónico “blanco”.

Es por esta razón que hemos utilizado como fuentes todo un conjunto de literatura producida por personas denominadas negras que han vivido, o bien en el espacio colonial y poscolonial español o bien en la propia metrópoli (Capítulos 6, 7, 8, 9, 12 y 13). Para el ámbito colonial, hemos trabajado los textos de Leoncio Evita Enoy *Cuando los combes luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española* (1953) editado por el Instituto de Estudios Africanos y considerada la primera novela escrita por un guineoecuatoriano, y *Una lanza por el Boabí* de Daniel Mathama Jones (1962).

De toda la generación de guineoecuatorianos que se han encontrado en el exilio y han escrito sobre el periodo colonial, postcolonial y la propias experiencia del exilio, destacamos las obras de *¿Dónde estás Guinea?* de Juan Balboa Boneke (1978); *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994), *Desde el Viyil y otras crónicas* (2008), *Conspiración en el Green (El informe Abayak)* (2009), *El Caimán de Kaduna* (2014) y *La República fantástica de Annobón* (2017) de Francisco Zamora; *Las tinieblas de tu memoria negra*

(1987), *Los poderes de la tempestad* (1997) y *El metro* (2014) de Donato Ndong-Bidyogo.

Otros autores y autoras, sin ser guineoecuatorianos también han vivido en España durante el periodo franquista y en adelante y han sufrido toda una estructura de poder racista. Las obras más destacadas que hemos analizado han sido *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (2005) de Agnès Agboton y los ensayos, novelas y cuentos de Inongo-vi-Makomè, *España y los negros africanos* (1990), *Rebeldía* (1996), *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza* (2000), *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación* (2006), *Nativas* (2008), *Mam'ening! (Cosas de la vida)* (2012), *Issubu* (2016) y *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* (2017).

Para analizar la experiencia de las migraciones a través de la literatura contamos con las obras *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant* (2008) de Pathé Cissé; *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa* (2014) de Madmuh Traoré y Bruno Le Dantec; *3052* (2015) de Mamadou Dia; *Salomón. De Camerún a Tarifa* (2017) de Salomon Beyo e Ignacio Aguilar. Y para el análisis de la herencia colonial española en el África Subsahariana a través de la homofobia que sufre el colectivo LGTB, *La bastarda* (2016) de Trifonia Melibea Obono y *Juntos hasta que anochezca* (2018) de Chris Ada.

También hemos contado con una serie de fuentes cinematográficas ambientados en la geografía española o colonial española en África en donde aparecen figuras de origen negroafricano, independientemente de si han llegado a España a través de un proceso migratorio o no, que tienen una relevancia importante en las películas y que, según el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, han contado con una audiencia relevante⁵², así como los filmes ambientados en la Guinea Española. Hemos partido del concepto de películas de reconstrucción histórica (Ferro, 1985) cuyo valor reside en que como productos culturales son también productos históricos (Capítulo 3).

Las películas analizadas han sido *Afán Evú* (José Neches, 1945), *Misión Blanca* (Juan de Orduña, 1946), *Obsesión* (Arturo Ruiz Castillo, 1947), *Bella, la salvaje* (Raúl Medina,

⁵² Espectadores de las películas según la base de datos del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Véase en el enlace siguiente: <http://www.mecd.gob.es/bbddpeliculas/cargarFiltro.do?layout=bbddpeliculas&cache=init&language=es>

1952), *A dos grados del Ecuador* (Ángel Vilches, 1953), *Cristo Negro* (Ramón Torrado, 1962), *Piedra de toque* (Julio Bosch, 1963) o *Encrucijada para una monja* (Julio Buchs, 1967). *Operación Bi-ki-ni* (Mariano Ozores, 1968), *Es peligroso casarse a los 60* (Mariano Ozores, 1980), *Amanece, que no es poco* (José Luis Cuerda, 1989), *Las cartas de Alou* (Montxo Armendáriz, 1990), *Bwana* (Imanol Uribe, 1996), *Taxi* (Carlos Saura, 1996), *Se buscan fulmontis* (Alejandro Calvo-Sotelo), *Salvajes* (Carlos Molinero, 2001), *El traje* (Alberto Rodríguez, 2002) y *Poniente* (Chus Gutiérrez, 2002).

Debido al interés por analizar al personaje negroafricano en detrimento del negro/a hispano/a, que se erige como un “otro” conocido, hemos dejado al margen las películas en las que aparecen migrantes latinos. No obstante, nos apoyamos en los filmes *El rey del mambo* (Carles Mira, 1989) y *Flores de otro mundo* (Icía Bollaín, 1999) para poder comparar la representación de modelos de masculinidad y feminidad de personas negras del ámbito latinoamericano.

En cuanto a las fuentes periodísticas, nos hemos valido, por un lado, y para el periodo de todas aquellas piezas de los diarios de pago *ABC*, *El Mundo*, *El País*, *El Periódico de Catalunya*, *La Razón* y *La Vanguardia* durante el periodo 2001-2014 y que, de acuerdo a la Oficina de Justificación de la Difusión (OJD), tienen un mayor promedio de tirada y de difusión, así como las del diario *20 minutos*, pues su promedio de distribución es el más alto con diferencia debido a su carácter gratuito (Capítulo 4). Desde el Análisis Crítico del Discurso (ACD), “un enfoque de la lingüística crítica que estudia el lenguaje como práctica social, [...] que permite poner en evidencia cómo con su discurso [...] los medios transmiten ideología” (Castel, 2007: 55).

Por otro lado, hemos contado con fuentes periodísticas (formato físico y audiovisual) de Radio Televisión Española (RTVE), Canal Sur y los diarios *El País*, *Granada 2000*, *Diario 16* e *Ideal* para el periodo comprendido entre septiembre de 1988 y marzo de 1989, y que han sido imprescindibles para reconstruir la historia de vida de Assane Dieng junto a las entrevistas orales realizadas (Capítulo 10 y 11).

El ACD también ha sido empleado para el análisis de manuales escolares (Capítulo 5) para conocer cómo el lenguaje consolida una serie de discursos dominantes y analizar las fotografías insertadas en ellos como recursos didácticos que intentan mostrarnos una realidad concreta de África y sus gentes. Nos hemos centrado en aquellos que han funcionado en Andalucía durante el periodo en el que está en vigencia la Ley Orgánica

2/2006 de Educación, publicada en el Boletín Oficial del Estado (BOE) el cuatro de mayo de 2006. Pese a que la Ley Orgánica 8/2013 de nueve de diciembre, para la mejora de la calidad educativa se puso en marcha en el curso 2014/2015, lo cierto es que en Andalucía el curso 2015/2016 no ha sido sino un año de transición entre una ley y otra. Los libros objeto de estudio han sido los editados por Ediciones SM y Santillana correspondientes a todos los cursos de la Educación Secundaria y que ocupan la mayor cuota de mercado.

Para complementar la investigación del capítulo 5, realizamos de 155 encuestas a todo el alumnado del Instituto de Educación Secundaria (IES) Alhambra, instituto situado en el barrio granadino del Zaidin, durante el curso 2015-2016. La muestra se corresponde con todos los alumnos y alumnas de los cursos de 1º de la ESO (42 alumnos y alumnas), de 2º de la ESO (39), de 3º de la ESO (44) y de 4º de la ESO (30). La elección del centro educativo se justifica por la existencia de una importante comunidad racializada y la necesidad de conocer mucho mejor las historias extraeuropeas a fin de adaptar los contenidos a la realidad social del centro educativo y del barrio en el que se inserta.

Las fuentes de archivo también han sido de vital importancia para la elaboración de la primera parte de la tesis, las futuras líneas de investigación propuestas y los capítulos 2, 10 y 11. Para la parte contextual contamos con fuentes documentales del Archivo General de Administración (AGA) de Alcalá de Henares, que fueron consultadas entre septiembre y noviembre de 2019, respondieron al periodo comprendido entre 1919 y 1974 e hicieron referencia a la actual Guinea Ecuatorial y las relaciones exteriores de España con el país africano y su población. Para el capítulo 2 contamos con la consulta de un total de 276 expedientes militares de la Guardia Colonial de un universo total de 765 expedientes⁵³ – de un total de 41 cajas de un total de 73 del Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG)–.

Marco temporal y geográfico.

El periodo histórico analizado comprende desde 1953 hasta el año 2019. Este lapso de tiempo nos permite abarcar fechas como la de 1959, que será un año clave en la historia de España debido al inicio de una etapa de grandes transformaciones económicas, sociales

⁵³ Una cifra ligeramente superior a la que le correspondería a una muestra con un 5% de error y 95% de intervalo de confianza, por lo que se trata de una proporción válida para iniciar una investigación de este tipo

y culturales que se ha conocido bajo de denominación de Segundo Franquismo (Townson, 2009). Además, esto coincidirá con la erección de Fernando Poo y Río Muni en provincias españolas de ultramar y el desarrollo de un sistema de becas que hará aumentar el número de guineoecuatorianos presentes en España (Aixelà, 2012).

El papel de España como metrópoli colonizadora de un país subsahariano es de vital importancia para entender las lógicas racistas que se desarrollan en el espacio colonial y poscolonial de la Edad Contemporánea. Ya desde la propia posesión de los territorios del Golfo de Guinea a través de los tratados de San Ildefonso y del Pardo con Portugal en los años 1777 y 1778 pusieron de manifiesto la “necesidad” de ciertas élites de nutrir de esclavos negros las colonias de América (Carnero y Díaz, 2014: 711). Durante la colonización en Guinea los misioneros actuaron como “agentes de penetración y vigilantes de la moral pública (Bolekia, 2003: 75), fundamentales para la “institucionalización de la desigualdad civil entre blancos y negros” (García Ascanio, 2010: 8). Por otro lado, las diferencias entre blancos y negros también tuvieron su plasmación en las relaciones interpersonales como la poligamia, el divorcio o el sexo. Un ejemplo ilustrativo que muestra la “jerarquización generorracial” que se impuso desde las instituciones coloniales (Nerín, 1998: 110-113) acabó significando que

“un blanco no podía contraer matrimonio con una negra, ni tampoco un negro con una blanca. Sin embargo, se permitía “el concubinato” entre blanco y negra (o negras), un amancebamiento tantas veces condenado por la Iglesia colonial cuando era practicado por los mismos autóctonos” (Bolekia, 2003: 78-79).

La institucionalización del racismo fue una de las características del sistema colonial. Como bien atestigua el Patronato de Indígenas de 1904⁵⁴ y toda una serie de trabajos, supuestamente científicos, el negro quedó definido como “salvaje” y *homo infantil* (Bandrés y Llavona, 2010). La deshumanización del negro tuvo como objetivo obtener beneficios económicos. Durante la etapa del franquismo, por ejemplo, la política autárquica concibió a las colonias españolas “como el elemento complementario y necesario para su propio éxito, dándole la rimbombante denominación de Espacio Vital

⁵⁴ Además de la regulación de los derechos y deberes del nativo mediante el Patronato de Indígenas (García Ascanio, 2010: 9), este Real Decreto de 11 de junio de 1904, completado en enero de 1905, acabó atribuyendo al Estado español “la propiedad del territorio, respetando la propiedad de las tierras comunales que desde siglos antes venían cultivando los nativos”, aunque la expropiación se presentaba como un instrumento al servicio del interés nacional (Ndogo-Bidyogo, 2014: 4).

de España” (Carnero y Díaz, 2014: 723). Así, las colonias africanas tenían como misión proveer de materias a la metrópoli y ayudar a dar salida a sus productos industriales.

Los casos de violencia racial fueron abundantes, desde aquellos dirigidos a jefes y nacionalistas guineanos –mucho mejor documentados (Nerín, 2009a)–, hasta los que tuvieron como objetivo al colectivo de trabajadores negros, la mayoría de ellos procedentes, en las últimas etapas de la colonización, de Nigeria. Tales fueron los abusos, que numerosos periódicos a nivel nacional e internacional se hicieron eco de esta situación⁵⁵ e incluso se acabó convirtiendo en objeto de denuncia del propio Parlamento de Nigeria

Mr. Ekanem: “Another point I want to bring up is that the houses –what they call houses, if they are really houses- provided for the labourers in some places in Fernando Po are not fit for pigs, the pigs we have in Vom, to live in. These houses provided for some of the Nigerian labourers in some farms are not at all good enough for our pigs, how much more for human beings”⁵⁶.

Ante las presiones de la comunidad internacional y durante los últimos diez años de dominio colonial, el régimen decidió llevar a cabo una política de provincialización siguiendo los pasos del vecino país de Portugal (Couto, 2015). Fue este el contexto en el que se otorgaron numerosas becas a estudiantes guineoecuatorianos y su llegada se presentó por la literatura franquista como un éxito de la política colonial española:

“No en balde ellos serán quienes en un futuro no muy lejano ocuparán los puestos responsables de su provincia; de ahí su afán por prepararse para poder contribuir con su esfuerzo al engrandecimiento de la Guinea Ecuatorial Española” [...] “Ya va resultando familiar la presencia de españoles de color en nuestras Facultades y

⁵⁵ AGA, 82/21247. Le travail d’esclaves en Guinée espagnole par Alexandre SOLONITSKI. En Temps NOUVEAUX. Hebdomadaire de politique étrangère. Edition du journal « Troud » Moscou. N°15. Avril 1961. Página 28.

« Des milliers de ces Africains forment le gros de la main-d’œuvre occupée dans les plantations. Rien que les Nigériens, enrôlés à l’époque où leur pays était encore colonie, sont au nombre de 5.000 [...] Ils sont pratiquement la propriété des planteurs, leur situation est sensiblement analogue à celle des esclaves du siècle dernier ».

AGA, 82/21247. El periódico *Ya* y el *ABC* de 26 marzo de 1961 se hicieron eco que la condena a Cristian Jin Jaja por, supuestamente, publicar fotos falsas en el *West African Pilot* “en las que se mostraban algunos trabajadores nigerianos en Fernando Poo demostrativas de que habían sufrido malos tratos, así como algunos aparecían encadenados”. Fue condenado a pagar 75 libras de multa o ingresar seis meses en la cárcel.

⁵⁶ AGA, 82/ 18447. Federation of Nigeria. Parliamentary Debates. First Parliament. Fourth Session. 1963-64. House of Representatives. Wednesday, 24th April, 1963. Government Presses, Lagos, Kaduna, Enugu and Ibadan. Nigeria. 22/04/1963. Mr. Araka.

Escuelas Especiales. [...] “A muchos de ellos, algunos casi niños, pasean por las calles de la Piel de Toro su uniforme de la Organización Juvenil Española. Esta es una prueba fehaciente de la incorporación de la juventud guineana a la vida normal del país”. [...] “El Colegio Mayor “Nuestra Señora de África” es en suma un exponente más de la preocupación del Gobierno español por la prosperidad de nuestras provincias de África”⁵⁷.

E incluso, ya desde 1962 la Organización Juvenil Española (OJE) también sirvió de trampolín, interesado por el poder, para explicar nuevas presencias de personas negras en la España peninsular:

Entonces en el 62 llega la OJE y se empeña a rescatar a la juventud guineana de ciertos miedos, parsimonias, etc. yo era de éstos. Cada año llegaba por las vacaciones un barco que se dedicaba a llevar a los chavales de Guinea aquí. A los campamentos de la OJE, era una especie de *aggiornamento*, de ponerte al día de cómo estaba la patria, y que tú eras parte integrante de la patria y tal⁵⁸.

Sin embargo, pese a que estos hechos intentaron ser publicitados por el Gobierno de Franco para presentar una España ni colonialista ni racista, lo cierto es que fueron numerosas las expresiones de discriminación que se llevaron a cabo en este entorno. Hubo varios hechos que no gustaron nada a los estudiantes guineanos como su traslado al Colegio de Ntra. Sra. De África, lo que provocó “la sensación de que se trataba de controlarlos y someterlos a vigilancia”⁵⁹, a lo que hay que añadir que se realizó sin discreción la inspección sobre sus actividades. Además, tal y como relatan los propios estudiantes negros, uno de los padres del colegio, proyectó a su vuelta a España fotografías que mostraban la miseria de Guinea a los alumnos peninsulares, lo que los hizo sentirse humillados ante las acciones y los comentarios despectivos de sus compañeros. Además, el régimen interno les restringió el régimen de visitas más que a los compañeros blancos, y tuvieron que hacer frente a más limitaciones para, actos tan banales, como el de consumir alcohol.

Finalmente, muchos de ellos fueron expulsados, con la consiguiente rescisión de la beca. Una nota informativa enviada a Asuntos Exteriores, tras dejar constancia de que la culpa de la segregación entre blancos y negros era culpa de estos últimos, señaló que parecía

⁵⁷ AGA, 82/21270. Arriba, 21/4/1966. “Nuestra Señora de África”. Escrito por Federico Sánchez Aguilar.

⁵⁸ Entrevista realizada a un hombre de origen guineoecuadoriano el 23 de octubre de 2018 en Madrid

⁵⁹ AGA 82/21270. Nota informativa. Asunto: Incidentes estudiantes guineanos en el Colegio Mayor Ntra. Sra. De África. 24/5/1965, a Política Exterior. Asuntos Políticos de África.

“ser que algunos de ellos carecen de alojamientos. Otros se han instalado en pensiones en malas condiciones. Alguno ha llegado a dormir en algún parque de Madrid”⁶⁰. Los motivos de tal expulsión y que deja constancia de los límites que debía aceptar el “negro” en España es una carta que se le envió al mismísimo dictador Francisco Franco Bahamonde por parte de estos estudiantes en los que se denunciaba su situación de discriminación

“Pero sentimos decirle, Excelencia, y nos consta que (como otras muchas cosas sobre nuestra Guinea) es ignorado por Vos que, ciertos españoles que gozan de vuestra confianza, llevados quizás por intereses o egoísmos personales, no quieren ver la verdad, ni trabajar por la realidad benéfica que para una España futura reportará política y económicamente el tener a su favor a todo el pueblo de la Guinea Ecuatorial y al frente del mismo a sus intelectuales; porque al hombre sólo se le tiene sujeto y seguro cuando se le gana intelectualmente y no por coacción ni regalando caramelos que sirvan de máscara tras la cual se esconda una burla y desprecio: Los estudiantes de la Guinea Ecuatorial sólo son vistos bajo el prisma de desposeedores futuros y por ello se les deja en un total abandono.

Constantemente se nos zahiere se nos desprecia, se nos amenaza y, en definitiva, hemos visto estupefactos cómo se ha reproducido aquí la misma situación de discriminación racial que hemos venido soportando en nuestra tierra. [...] “Una vez más hemos de reconocer, tristemente, cómo obras tan magníficas como ésta del Colegio Mayor, no sólo no cumplen los objetivos para que han sido creadas, si no que se convierten en centros de oprobio e ignominia para los estudiantes de nuestro color.

Deseamos, no obstante, aprovechar la ocasión para exponer el trato que recibimos en la Dirección General, donde ni las más elementales normas de educación se siguen con nosotros: no hay tiempo nunca para recibirnos; se nos niega el mínimo respeto y consideración; no podemos decir absolutamente nada por el mero hecho de ser becarios, haciéndonos llegar a la conclusión de que ser negro y además becario, debe ser lo más denigrante para un ser humano⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ AGA,82/21270. Copia de: 3/5/1965. Escrito dirigido a S.E. el Jefe del Estado. Leoncio J. Edjanda, Samuel Ebuka, Remigio Cuyami, Aljandro Masoko, Pastor Torao, Carlos Mengue, Angel Peleté, Eusebio Abá, Leoncio Mitogo, Agustín Ganet, Maiano Nguema, Sebastián Ngabi, Juan Oyono, Pedro Sala, Adolfo Ndong, Federico Bang y Agustín Loeri.

Solo tres años después, el 12 de octubre de 1968, España perdió la soberanía sobre los territorios de Fernando Poo y Río Muni (actual Guinea Ecuatorial) y por la cual desapareció la estructura colonial clásica. Sin embargo, desde que Guinea Ecuatorial proclamara su independencia política respecto a España en 1968, el país africano dependió de la ayuda externa que le proporcionaba su antigua metrópoli, llegando a firmar acuerdos no siempre beneficiosos para ellos. De hecho, en 1969, e inmersos en un ambiente de tensiones, se firmó entre Guinea Ecuatorial y España el *Acuerdo de Cooperación Económica, Comercial y de Pagos* en la España se aseguró mantener un intercambio comercial favorable con la excolonia, “estrangular su economía” y no dejar que el nuevo Estado negociara con otras potencias en condiciones más ventajosas. Tan solo un año después de la firma de este acuerdo, 1970, el país subsahariano ya importaba un 13% más de productos españoles que en el año de la independencia, 1968 (Abaga, 1997)⁶².

Por otro lado, el ascenso al poder de Macías y su posterior toma de poder absoluto al año siguiente de la independencia marcará, no solo las relaciones entre España y Guinea Ecuatorial, sino la propia situación de la población africana en el país, ya que este último considerará a todo estudiante ecuatoguineano en España como un opositor, transformando así a muchos de ellos en exiliados políticos y, ante la retirada de su nacionalidad española, en apátridas. Y es que, pese a que como se asegurara en un capítulo de la serie de televisión *Cuéntame cómo pasó*, “en 1968 había solamente tres negros en España, José Legrá, Antonio Machín y el del *Cola Cao*” (Oropesa, 2007: 127), lo cierto es que, no sólo hubo numerosos estudiantes provenientes de Guinea Ecuatorial durante la época de la autonomía, sino que buena parte de los 120.000 que abandonaron el país tras la independencia y la dictadura de Macías, acabaron en España. Como afirma Baltasar Fra-Molinero (2000: 29) fueron miles los guineanos que “se vieron separados de su patria, desconocidos en la “madre patria”, y abocados a luchar por su supervivencia en un entorno marcadamente hostil: la España de Franco”. Uno de estos ecuatoguineanos fue Donato Ndong, el mayor exponente de la literatura de Guinea Ecuatorial, que señala:

⁶² Para más información véase: Maroto Blanco, José Manuel (2014). La Ayuda Oficial al Desarrollo española en Guinea Ecuatorial: un análisis crítico, *Cuadernos Geográficos*, 53(1), pp. 160-187 y Maroto Blanco, José Manuel (2015). La Ayuda Oficial al Desarrollo española en Guinea Ecuatorial: problemas del pasado y retos del futuro”. En Pilar Folguera, Juan Carlos Pereira, Carmen García, Jesús Izquierdo, Rubén Pallol, Raquel Sánchez, Carlos Sanz y Pilar Toboso (Eds). *Pensar con la Historia desde el siglo XXI*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 2553-2570.

“Llegué a Europa –a España- a muy poca edad, catorce años, para estudiar. Los acontecimientos políticos que se desarrollaban en mi país –la autonomía, la independencia, la tiranía de Francisco Macías- me encontraron fuera de Guinea Ecuatorial. Al terminar mis estudios, me di cuenta de que estábamos atrapados, no podíamos regresar” (Tenon, 2013: 4)

Por otro lado, el 30 de enero de 1971 Franco dictará que todo lo que tenga relación con Guinea Ecuatorial se considerase “materia reservada”⁶³, condenando al país subsahariano a un “olvido colectivo” para la sociedad española que permanece vigente aún a día de hoy (Maroto, 2017) y en un obstáculo más de la ya delicada situación de este colectivo en España (N’gom, 2004: 52). Una carta dirigida a Naciones Unidas, redactada en Madrid por la Alianza Nacional de Restauración Democrática (A.N.R.D.), y que fue entregada en mano al representante de España del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, explica muy bien esta situación:

“La mayoría de los ecuatoguineanos residentes en España vinieron por motivos de estudios antes de la independencia o en los primeros meses después de ésta. Macías, mediante sucesivos comunicados a la Embajada de Guinea Ecuatorial en Madrid, exigió la repatriación de todos los estudiantes y de todos los residentes y de todos los residentes guineanos en España. Los pocos que atendieron la llamada fueron encarcelados, torturados, maltratados y asesinados. Ante estos hechos, la mayoría optó por no atender la demanda del Gobierno y, en represalia, se les desprovoyó de la documentación a que, como ciudadanos guineanos, tienen legítimo derecho, así como de las becas de las que venían disfrutando los más de ellos. Sin becas, sin trabajo, sin terminar los estudios, la situación se hizo insostenible y comenzó un drama callado para la colonia guineana en España...” (Fernández, 1997: 221-222).

Uno de estos guineanos víctima de las políticas franquistas con respecto al colectivo guineoecuatorial y a Guinea Ecuatorial fue Fermin-Nvó Abaga Obono, que en octubre del mismo año, publicaba una carta abierta en el diario *Fuerza Nueva*.

⁶³ El 30 de enero de 1971, el Ministerio de Asuntos Exteriores, al amparo de la Ley de Secretos Oficiales vigente en España había declarado “Materia Reservada” toda información relativa a la República de Guinea Ecuatorial y sus relaciones con España. El Intercomité III de la Alianza Nacional de Restauración Democrática (A.N.R.D.) señaló en una carta redactada en Madrid los días 30 de julio y 1 de agosto de 1976 “el gran daño que la decretada materia reservada de información de Guinea está haciendo a la causa de este país” (En Fernández, 1976: 205) y a través de la cual se demandaba el levantamiento de “materia reservada”, que se renovaba cada seis meses a través de la Ley de Secretos Oficiales (art. 9 y 13) que regula y la Ley de Prensa. La declaración de “materia reservada”, contenida en la Ley de Prensa. “es una forma especial de censura que las autoridades pueden disponer en cualquier momento sobre un tema determinado” (Fernández, 1976: 212).

Nunca bien amada Madre Patria:

Quizá no me recuerdes, pero yo he nacido en tu seno. Dispuso Dios que yo viniera al mundo bajo la verde bóveda del bosque tropical africano en una región, adorable y fascinante, que entonces se conocía como Territorios Españoles del Golfo de Guinea. Y nací español, y aprendí de niño a expresarme en una lengua creada para hablar con Dios, y en la escuela me enseñaron a sentirme orgulloso de mi raza y de mi patria chica, y a querer a España, porque era uno de sus hijos y porque a España le sobran motivos para ser amada.

Mi infancia fue pacífica, sosegada y feliz. Fuimos creciendo mi patria chica y yo, y nuestra mayoría de edad con ese torbellino de torpezas en cadena que la Humanidad está viviendo, y el tránsito a esa mayoría de edad, que pudo ser fuente de risas, se convirtió en manantial de lágrimas, y fuimos muchos los que contemplamos con callada amargura y con íntimo dolor cómo una nación nueva, pequeña, pero bellísima y prometedora, que pudo y debió nacer (con espe-) ranza, daba sus primeros pasos siguiendo el trágico sendero de la violencia y la tiranía.

Con ser bien triste y doloroso este nacer, más angustioso es, si cabe, el inexplicable olvido en que tú, Madre España, tienes a los que fuimos tus hijos legales, lo somos todavía por sentimiento y afecto, y nos vemos hoy sin patria y sin hogar por motivos que tú bien conoces. ¿Acaso el impulso generoso y noble, que trasciende de toda tu gloriosa historia, se ve frenado hoy por los que nunca te podrán personar que hayas sido siempre portaestandarte de la fe católica? ¿Es que el bien que puede y debe ser hecho ha de dejar de hacerse para que los hijos de las tinieblas no se enfaden? La verdad es que no sé qué razones puede haber para que sean desoídas las súplicas de los que un día no lejano fueron legalmente hijos tuyos.

No se comprende bien, pero es así. Yo, personalmente –y como yo, otros muchos–, jamás hice nada, ni respecto a mi patria guineana ni respecto a ti, Madre España, que pueda ser vituperable ante los ojos de Dios, que (...) en Andorra, sin patria, sin documentación, sin posibilidades de trabajar y, lo que es aún más doloroso, alejado de mi mujer y de mis hijos, sin hogar. No puedo salir de aquí, porque carezco de toda documentación y de todo medio de vida; mi familia no puede reunirse conmigo, porque yo no tengo posibilidad de mantenerla y porque me lo impides tú, Madre España. Luego de hecho, mi matrimonio –y el de otros están en las mismas circunstancias– está roto contra nuestra voluntad, y sin que esa rotura sea consecuencia y castigo de una falta o delito nuestro.

Espero en Dios, con fe y esperanza, y espero en ti, Madre España, con ilusión y amor.
Tú tienes la palabra.

Andorra, octubre 1971

Fermin-Nvó ABAGA OBONO⁶⁴.

La muerte de Franco en noviembre de 1975 daría paso a un proceso de cambio hacia un régimen político democrático que afectó a las “élites simbólicas blancas” del país, que eran aquellas reproductoras del discurso dominante de la época (Van Dijk, 2007: 26). Sin embargo, la política franquista y toda la filosofía que subyace de este olvido histórico, no hizo sino perpetuarse⁶⁵. Fueron numerosos los intentos de la comunidad guineoecuatorial de luchar contra la “materia reservada”. Una carta enviada a Juan Carlos de Borbón denunciaba la situación de estos apátridas así como la complicidad del Estado Español con el régimen de Macías, pidiendo la no renovación de la política de “materia reservada”⁶⁶ (Fernández, 1976: 225-226).

Las propia organización de Naciones Unidas⁶⁷ llegó a señalar que entre los problemas más destacados del mismo documento se señala el de la dificultad para obtener la documentación; la situación laboral de estos, que aún contaban con una Cédula de

⁶⁴ AGA, R-13430-045. El 45 es el expediente. Fuerza Nueva, 13/11/71. ¿De quién es la culpa? Carta abierta a la Madre España.

⁶⁵ El mismo Rafael Fernández publicaba bajo el título “Guinea Ecuatorial ya no es reservada, pero menos” en *Informaciones*, que “Las causas y motivaciones que han obligado a justificar las aludidas reservas se deben a razonamientos del Ministerio de Asuntos Exteriores, en donde se apunta que el régimen de Francisco Macías Nguema Biyono “podría represaliar la opinión y los comentarios en la prensa española en las personas que en su mayor parte trabajan como técnicos contratados o cooperantes, de nacionalidad española y en un número aproximado de trescientos. [...] la circunstancia que ha movido que la “materia reservada” fuera aplicada hasta hoy se debe al numeroso trasfondo de intereses económicos de muchos de los protagonistas de la vida política de hace unos años, y los negocios “ejemplares” de un conocido personaje muy ligado a la República de Guinea desde fechas muy anteriores a la pre-independencia” (Fernández, 1976: 213).

⁶⁶ Carta al Rey de 1 de julio de 1976 por la A.N.R.D. histórico, firmado por el secretario general Esteban Nsué Ngomo

⁶⁷ Tal y como señala el escritor Donato Ndongo,

“y como el gobierno de Franco consideró que ya no éramos españoles, pues nos quitaron la nacionalidad. Los que tenían becas las perdieron, total, que quedamos totalmente abandonados aquí en España aquella generación de estudiantes guineanos y cada uno pues tuvo que arreglárselas como pudo. Algunos terminaron los estudios, otros desgraciadamente por a las dificultades que encontrábamos pues no los pudieron terminar, etc. El exilio..., incluso nos quitaron la documentación. Vivimos aquí como apátridas. Incluso el gobierno de Franco prohibió, impidió que ACNUR nos pudiera ayudar, nos socorriera. El exilio para mí empezó el mismo día de la independencia de Guinea Ecuatorial”.

inscripción, por la cual resultaba prácticamente imposible trabajar, al establecer expresamente que el titular de dicho documento no estaba autorizado a trabajar en España y “el permiso de trabajo obtenido de esta forma sólo es válido por un año”; la situación de los estudiantes, que dejaron los estudios por la dificultad económica y la progresiva disminución de becas hasta su eliminación; o la situación sociopolítica en la que se encontraban, sin voz política y sin comunicación con la familia de Guinea Ecuatorial ya que se prohibió la correspondencia con el exterior y el “estado indefinido entre el emigrante y el refugiado” (Fernández, 1976: 222-223).

Todo esta política franquista de amnesia histórica no hizo sino que para el imaginario colectivo español, la presencia de africanos no “saliera a la luz” hasta los años ochenta y noventa debido a las migraciones contemporáneas y que los africanos y afrodescendientes no sean considerados en España “como vestigios del imperio tal y como sucede en Francia o Gran Bretaña; al contrario, la aparición de africanos en suelo español es un signo de modernidad y post-modernidad española” (Ugarte, 2013: 221). En la entrada de los años 80, los guineoecuatorianos continuaron conformando el grueso de la población negra en España, viéndose desplazados a lo largo de la década por la llegada de población procedente de países del África Occidental y Central y que entraron a formar parte de la mano de obra de sectores cada vez más precarizados.

En cuanto a la población guineoecuatoriana, un informante nos señala algunas de las salidas profesionales de sus compatriotas.

En aquella época, en los 80's se puso de moda el *spaghetti western* y las películas de Tarzan y un montón y de *Shaft*⁶⁸ no sé si te acuerdas [...] Shaft era un detective del Harlem. Y entonces entre Shaft, Tarzan, Spaghetis y tal había una demanda enorme de figurantes negros. Y la gente se apuntaba a eso, se tiraba tres meses y sacaba las pelas suficientes y te venías aquí y pasabas el curso. Eso, eso mucha gente. Había un tal Ron que era el representante de los guineanos en los asuntos de películas, y había que acudir con él y él te reclutaba y hay tal película en tal sitio y tal. Pues eso fue una forma, otra que era más folclórica era hacerse pasar por extranjero y ser boxeador. Porque el boxeo no estaba cortado, el fútbol sí pero el boxeo no. Entonces uno, me acuerdo de una anécdota de uno que era enorme y ya no sé cómo se llamaba

⁶⁸ *Shaft. Las noches rojas de Harlem* (1971) fue una película de acción que tenía como protagonista a un detective negro. Se realizaron dos secuelas posteriores: *Shaft vuelve a Harlem* (1972) y *Shaft en África* (1973). Durante los años 1973-1974 la cadena norteamericana CBS proyectó una serie de televisión de *Shaft*.

y era Ron el representante además, entonces lo vendieron –había entonces mucha desinformación en España– como campeón de Ghana o no sé qué de los pesos pesados. Entonces vino aquí y por trámites, había un pastón por ley ¿no? Y le preguntaban usted cómo es en Ghana, y él: no, no, no sabe español (risas). Entonces se subió aquél tío, y no tenía ni puta idea de boxeo, lo enfrentaron al campeón de Castilla no sé qué. Y la primera bofetada que le dio, se oyó: "me cago en la ostia" (Risas). [...] El espectáculo era que sea exótico, de fuera. La gente se buscaba la vida. Tengo amigos íntimos que se iban a la vendimia en verano. Y ahí sacabas, en la vendimia francesa, ¡joder! Te pagabas todo el curso con eso.

Otra cosa fueron las chicas, hubo casos de prostitución y tal pero normalmente todo el mundo se defendió bastante bien.

A esta situación de precariedad de los guineoecuatorianos hay que añadir un año clave en nuestra historia que marcará el futuro de la población africana que llegará a España en los siguientes años. Se trata de 1986, año de la primera ley de Extranjería y la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (CEE). Si bien para Rosalía Cornejo (2007:18) este hito supuso nuestra conversión en “nuevos europeos”, acelerando un proceso de emblanquecimiento de nuestra identidad y por la que se intentó desplazar la idea simbólica de que los “africanos” y los “no-europeos” eran entonces “otros”, también es fundamental observar en qué se tradujo que el país se convirtiera en la frontera de un territorio europeo en el que sus grandes potencias –Francia y Alemania– demandaban que se siguiera con sus directrices, a saber, continuar con la política de “puertas cerradas” a la inmigración.

El reforzamiento de las fronteras y su control, las numerosas trabas para obtener el visado a los trabajadores africanos –era necesario contar con un precontrato de trabajo y gestionar el visado en el país de origen– así como la imposibilidad de, entre otros aspectos, aspirar a la reagrupación familiar, acabó creando una gran masa de trabajadores provenientes de los países empobrecidos, sin contratos laborales, fácilmente explotables y sin capacidad de sindicarse oficialmente o denunciar los muchos abusos que sufrieron. Esto dio paso, en un contexto en el que España pasó de ser un país emisor de emigrantes, a receptor de inmigrantes, y en donde la migración africana empezó a ser considerado un tema de relevancia social y política (Jabardo, 2006: 27) a un “nuevo proletariado rural” étnicamente diferenciado (Giménez, 1992: 134-139) y a numerosos discursos de criminalización de la población migrante africana.

En 1990 el escritor camerunés Inongo-vi-Makomè, residente en España desde la época franquista señaló en uno de sus ensayos que el escenario laboral de la población africana en el país se caracterizaba por su protagonismo en el campo, la venta ambulante, los trabajos domésticos y la prostitución para las mujeres, que tuvieron las puertas prácticamente cerradas para ejercer otros empleos. No dudó en plantear la existencia de un “racismo a la española” por la cual los españoles

“están siempre dispuestos a darles limosnas en forma de ayuda. Y esta ayuda es una obra de caridad. Y, para mí, obra de caridad y desprecio son las palabras mágicas con que yo defino el carácter o el comportamiento de los blancos españoles en su relación con los negros africanos cuando todavía no había conflictos entre las dos comunidades. El africano que en España intente ambicionar algo más que una obra de caridad lo suele pasar bastante mal” (Inongo-vi-Makomè, 1990: 107-108).

Un racismo que

“mata poco a poco [...] si bien aquí nadie muere, [...] anula la personalidad y destruye sistemáticamente a aquellos que han buscado en este país algo más que un trozo de pan y un techo para dormir” (Inongo-vi-Makomè, 1990: 112).

Pese a esta descripción en donde la violencia más explícita no forma parte del escenario, la década de los 90 pondrá de manifiesto el problema del racismo en la sociedad española. El asesinato de Lucrecia Pérez en 1992 por el único motivo de ser negra será considerado –no con poca hipocresía– como el primer crimen racista en España y pondrá al descubierto un profundo problema social (Calvo, 2013). El cantautor granadino Carlos Cano le dedicaría una canción que se ha convertido en un símbolo contra el racismo.

Yo te quiero cantar
y pedirte perdón
por tu muerte Lucrecia,
por esta canción,
que comprenda la luna
el ron y la palmera
que en tu isla canela
sólo come el tiburón.

¡Ay!, cuatro rosas de fuego
ardiendo salieron
y todo acabó.

¡Ay! Cuatro rosas dejaron
la flor de un disparo
en tu corazón.
Pobre Lucrecia,

tan pobre y negra,
te vengará un andaluz
a la luz de la luna
cantando el vudú⁶⁹.

No fueron escasas las representaciones cinematográficas que describieron el auge del racismo más violento en la década de los 90 (véase capítulo 3), pero si hubo un incidente que marcó un antes y un después en la historia reciente de España fueron los denominados “incidentes de El Ejido” de febrero de 2000, uno de los ataques violentos y xenófobos más brutales de Europa, en donde 700 personas se quedaron sin techo al ser destruidas sus viviendas tras la violencia desatada contra la población migrante tras el asesinato de una joven del pueblo tras otros dos decesos de agricultores del pueblo. Fue “el mayor brote de violencia racista que ha tenido lugar en España en las últimas décadas” (Espelt, 2009: 95). Todo ello en un contexto que desde mediados de los 90 vio disminuir los beneficios del campo, derivando en un aumento de la superficie explotada y del número de trabajadores y horas de trabajo. Aquello dio como consecuencia una sobreexplotación de la mano de obra africana y un aumento de la tensión (Izquierdo, *El País*, 18 de marzo de 2001). Una situación que se daba en numerosos lugares de España.

Recorrer en nuestros días los campos del Maresme catalán, en España, es encontrarse con el paisaje donde el verdor de los árboles y demás vegetación se mezcla continua y constantemente con la negritud de la piel de los hombres que laboran la tierra. Hoy los africanos no trabajan como lo hacían los esclavos de antaño, pero si medimos las horas que desempeñan sus labores y los salarios que perciben por ellos, podemos añadir delante de la palabra esclavo, el prefijo “semi”, para hacer justicia a su condición en este mundo libre y moderno donde ejercen sus labores” (Inongo-vi-Makomè, 2002: 19).

En *La España racista* (2011) el autor Esteban Ibarra⁷⁰, que por su actividad antirracista ha sido amenazado de muerte, nos muestra una serie de atentados racistas como el asesinato en 2002 del menor angoleño Ndombele Augusto Domingos en Madrid,

⁶⁹ Canción para Lucrecia (1994) de Carlos Cano.

⁷⁰ Esteban Ibarra, presidente del Movimiento contra la Intolerancia, denuncia en su obra *La España Racista. La lucha en defensa de las víctimas del odio* (2011) la existencia de numerosos grupos en redes sociales que, bajo el amparo de la libertad de expresión amenazan de muerte al autor, se ofrecen a financiar su asesinato y motivan a que se ejerce todo tipo de violencia contra su persona. El más numeroso de estos grupos aglutinó a hasta 1.000 componentes. El juego virtual *Mata a Esteban Ibarra* o *Ibarra Killer*, que consistía en disparar contra su cabeza ilustra cómo el racismo más violento también tiene como objetivos a aquellos que defienden la justicia social.

apuñalado en el corazón por el portero de una discoteca (Ibarra, 2011). Sin embargo, no son escasas las muertes provocadas por el racismo ni España ni en las fronteras que ha externalizado la Unión Europea en países terceros, por no hablar de las muertes en el Atlántico y en el Mediterráneo, que se han convertido en el lugar de paso más mortífero del mundo. Sus muertes, pese a ello, no son sentidas de la misma forma que si se trataran de “españoles”. Son los *invisibles* que nos describe José Naranjo (2009).

A día de hoy, la población africana y afrodescendiente en España sigue formando parte de la mano de obra de los sectores económicos más precarizados. Sigue contando con serias dificultades para poder acceder a determinados servicios, sufre violencia física y simbólica, no cuentan apenas con representación política ni su historia es narrada en los manuales escolares o en los relatos nacionales. Siguen haciendo frente a un cuestionamiento continuo sobre su presencia en este país. Como aseguró el artista afrodescendiente Chojin, “la gente no quiere saber de dónde soy, quiere saber por qué eres negro. Yo soy de Torrejón de Ardoz, soy de Madrid. Pero cuando contestas eso quieren seguir. Ya, pero ¿de dónde?”⁷¹.

La profesora Odome Angone (2019) deja constancia de lo presente de esta realidad excluyente:

“Noté en España (y así sigo) un contexto esperpéntico en que la realidad pluriétnica y su subsecuente tensión social permanecía (y permanece) ignorada, considerada una realidad periférica o una mera alusión anecdótica, extraterritorial”.

⁷¹ Intervención de Chojin ante la pregunta ¿De dónde eres? en el programa *Eso no se pregunta: Negros* emitido en Telemadrid en 2018.

BLOQUE I

Representaciones y prácticas coloniales del negroafricano en España. De pequeña metrópoli colonial a puerta de entrada de la Unión Europea



Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial

Ayer. Revista de Historia Contemporánea, 110, pp. 203-231.

Sistema de citas: <http://revistaayer.com/sites/default/files/documentos/sistema-citas-revista-ayer.pdf>



Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial

Resumen: Pese a que la historia de África ha sido estudiada en tanto en cuanto la sociedad occidental ha hecho acto de presencia en el continente africano, lo cierto es que la heterogeneidad de sociedades antes de la llegada de los europeos es un hecho irrefutable. Este trabajo pretende destacar, a través del estudio de las religiones, la diversidad cultural previa a la colonización española en el actual territorio de Guinea Ecuatorial y los diferentes sistemas de dominación de género justificadas, tanto por la existencia de distintas religiones previas a la colonización, como por la introducción del cristianismo.

Palabra clave: bubi, fang, ndowé, Río Muni, Fernando Poo.

Abstract: In spite of the indisputable heterogeneity of African cultures before the arrival of Europeans on the continent, African history has only ever previously been studied in terms of the European cultural presence there. Through an examination of historical religious practices in what is now the territory of Equatorial Guinea, this paper intends to highlight the inherent cultural diversity in the region prior to Spanish colonisation. Furthermore, it will look at how the various systems of gender domination in place there were supported both by local religions prior to colonisation, and by the subsequent introduction of Christianity later on.

Keywords: bubi, fang, ndowé, Río Muni, Fernando Poo.

A día de hoy, cuando se plantea realizar un estudio sobre la etapa colonial de un país africano nos encontramos con una serie de problemas a los que tenemos que enfrentarnos. En primer lugar, debemos destacar que, pese a que hace ya casi 200 años que el filósofo alemán Hegel afirmara la idea de que África queda relegada al lugar de la no historia, siendo estas tierras lugares de barbarie y salvajismo que no han aportado nada

a la civilización⁷², esta filosofía subyace, de una manera mucho más sutil, en nuestro pensamiento. Ello se demuestra en el hecho de que rara vez nos acercamos a la historia del continente negro si no lo es en tanto en cuanto ha existido una presencia europea u occidental. Además, en el caso concreto del pasado de Guinea Ecuatorial, observamos que, pese a que desde la firma de los tratados de San Ildefonso y del Pardo con Portugal en los años 1777 y 1778 España contó con la posesión teórica de los territorios de Fernando Poo y Annobón en el Golfo de Guinea hasta su independencia en 1968, si por algo se ha caracterizado la historiografía española, ha sido por la escasa atención que ha prestado a la historia del África Subsahariana frente a otras historiografías europeas como la francesa o la inglesa⁷³.

Y si bien es cierto que la historiografía inglesa y francesa ha reparado algo más en la realidad subsahariana, también lo es que la figura de la mujer y los roles de género no han sido un objeto prioritario de estudio hasta hace relativamente poco tiempo. La escasa repercusión de este tema queda reflejada en trabajos de referencia sobre el pasado de África⁷⁴, en donde los aspectos relativos al género no ocupan un lugar central, sino marginal o inexistente. Pese a ello, la literatura sobre la mujer en el África Subsahariana ha aumentado significativamente y lo ha hecho desde perspectivas no eurocéntricas. Trabajos como los de Judith Van Allen, de Achola Pala y Madina Ly o de Kathleen Sheldon⁷⁵ nos ilustran como desde hace varias décadas en adelante los trabajos sobre la

⁷² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

⁷³ Pese a la escasez de trabajos es de justicia citar a algunos de los más relevantes y que han aportado más sobre el pasado de Guinea Ecuatorial aunque en su mayoría se han centrado en la época colonial: Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Ediciones Península, 1997; Raúl SÁNCHEZ: *El pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española*, Madrid, UNED, 2011; María Dolores FERNÁNDEZ-FIGARES: *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003; Fernando CARNERO y Álvaro DÍAZ: “Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial”, *Revista de Historia Contemporánea*, 49 (2014), pp. 707-734; Joan SANT GISBERT: “El modelo económico colonial y sus contradicciones: Fernando Poo (1900-1936)”, *Afro-Hispanic Review*, (2009), pp. 57-80; Olegario NEGRÍN: *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española 1857-1959*, Madrid, Editorial Dykinson, 2013; o la del escritor guineoecuatorialiano y profesor de la Universidad de Salamanca Justo BOLEKIA: *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú Ediciones, 2003 o el investigador afincado en Barcelona Edmundo SEPA: *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubi*, Barcelona, Icaria, 2011.

⁷⁴ En lengua francesa podemos destacar entre los manuales tradicionales por excelencia el de Joseph KIZERBO: *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972; así como la obra de la UNESCO *Historia General de África*, Tecnos, 1987; o el de Catherine COQUERY-VIDROVITCH y Henry MONIOT: *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, P.U.F., 1974. En lengua inglesa el de John READER: *Africa. A Biography of the Continent*, London, Penguin Books, 1997; o John ILIFFE: *Africans: The History of a Continent*, Cambridge University Press, 2007.

⁷⁵ Judith VAN ALLEN: ““Sitting on a man”: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women”, *Canadian Journal of African/ Revue Canadienne des Études Africaines*, 6 (1972), pp. 165-181;

mujer han ido desarrollándose desde aspectos más concretos de la vida de las mujeres a temas muchos más globales que intentan explicar la realidad presente y pasada de la mitad del continente. Esto podemos explicarlo por el interés que ha suscitado la situación de la mujer como objeto de estudio en las décadas recientes así como por la propia demanda feminista africana, que ha requerido valerse de un aparato teórico como ya con anterioridad lo hizo el feminismo occidental, y en donde la “visibilización” de la mujer como sujeto histórico ha jugado un papel fundamental. Sin embargo, el estudio de la historia de la mujer africana no es del todo fácil debido, principalmente, a la escasez de fuentes. Ello nos obliga, en muchas ocasiones, a leer entre líneas obras de la época colonial que no tuvieron como protagonistas principales a las mujeres. Se hace necesaria, por tanto, introducir una visión de género a documentos de un cargado carácter etnocéntrico, racista y machista.

Otro de los problemas a los que nos enfrentamos a la hora de investigar y divulgar estudios sobre las realidades pasadas africanas, que no es sino el profundo desconocimiento y escaso interés general que reviste el pasado español en África. Esto se explica, por un lado, por la escasa oferta educativa en temas históricos africanos en la Educación Secundaria Obligatoria (ESO), el Bachillerato y la Universidad. En el caso que nos compete, el de Guinea Ecuatorial, debemos ser conscientes de que no se dedica ni un párrafo al proceso de su colonización y descolonización en los niveles de 4º de la ESO y 1º de Bachillerato. Ni que decir tiene la nula presencia del país subsahariano en la historia de España (siglos XIX y XX) de 2º de Bachillerato y, pese al carácter emancipador de la Universidad, lo cierto es que la oferta de asignaturas de Historia de África en el Grado de Historia se reduce a una mínima parte del total de universidades españolas⁷⁶. En ocasiones, el problema, más allá de las tergiversaciones, es la profunda indiferencia y la relegación del pasado africano al más oscuro de los olvidos.

Además se hace necesario combatir en la medida de lo posible, la existencia en nuestras sociedades de un pensamiento etnocéntrico que nos aísla de los conocimientos generados por los demás pueblos y que responde a la idea preconcebida de que “la

Achola PALA y Madina LY: *La mujer africana en la sociedad precolonial*, Barcelona, Serbal, 1982; Kathleen SHELDON: *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*, Maryland, Scarecrow Press, 2005.

⁷⁶ José Manuel MAROTO BLANCO: *The lack of European awareness regarding the African continent: the case of Spanish Universities*. Ginebra: G200 Youth Forum, 2016.

existencia europea es cualitativamente superior a otras formas de vida humana”⁷⁷. Como señala Edward Said, la cultura también ha sido un campo de batalla en la que la hegemonía occidental ha dominado a sus “otros”⁷⁸ y en este proceso en el que todas las identidades se construyen en oposición a otras, cuando nos referimos a África desde Occidente hay que añadir que “el nosotros racializado es ahora ambos, africano y negro, el último siendo un necesario estereotipo oposicional para la construcción de las identidades blancas”⁷⁹.

Ante esta situación, el estudio de las relaciones de género desde la historia de las religiones nos permite, pese al escaso número de fuentes, ahondar en el conocimiento histórico de dos categorías que tradicionalmente no han gozado de una atención prioritaria por parte de historiadores e historiadoras: África y la mujer. Sin embargo, el propio concepto de religión, pese a que cualquier lector o lectora intuya su significado, ha cambiado a lo largo del tiempo. Ante la necesidad de escoger una definición como instrumento analítico, nos parece adecuado partir del concepto de Robert Bellah, que considera que la “religión es un sistema de símbolos que utilizado por los seres humanos establece vigorosos, penetrantes y duraderos modos y motivaciones que otorgan sentido relativo a la idea de un orden general de existencia”⁸⁰. Esto nos permitirá, por una parte, relacionar este supuesto “orden general de existencia” con una situación de discriminación por razones de género y, por otro lado, conocer mejor las realidades pasadas de pueblos africanos.

Por supuesto, a la hora de estudiar la religión en Guinea Ecuatorial debemos ser conscientes de la multiplicidad de manifestaciones que han acontecido en este Estado. La diversidad de etnias, cuyas diversas cosmologías han sido capaces “de proporcionar una explicación exhaustiva del mundo, incluyendo teorías acerca de por qué las cosas ocurren como ocurren”, han diferido entre sí de forma evidente. No podemos considerar que los pueblos africanos se han caracterizado por tener un pensamiento y una práctica religiosa

⁷⁷ Tsenay SEREQUEBERHAN: “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en Walter MIGNOLO (compilador): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 254.

⁷⁸ Edward W. SAID: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996, p.40.

⁷⁹ Paget HENRY: “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en Emmanuel CHUKWUDI y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2008, pp. 101-102.

⁸⁰ Robert BELLAH: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2011. <http://fradive.webs.ull.es/hisrel/1a/index.html>

monolítica, sino que son un reflejo de la diversidad del continente, muchas veces discriminada por los patrones europeos que han tratado a África con estereotipos y estigmas deshumanizadores en todo el territorio. Una visión monolítica de la religión en África es una interpretación que olvida que ésta “ha sido y es un mecanismo más del desempeño del poder, del control social” (Díez de Velasco, 2006: 13) por parte de distintos y diversos grupos dominantes, y es infravalorar el peso que tiene la religión como vehículo para construir una identidad y desechar por completo la diversidad que caracteriza a la sociedad humana.

La religión tampoco se muestra como una fotografía parada y estática, sino que se caracteriza por su continua evolución condicionada por su contexto histórico. Debido a la escasez de fuentes y ante la necesidad de mostrar el cambio que se ha producido en estas sociedades, consideramos fundamental dedicar un apartado a la aculturación que han sufrido las religiones étnicas, fundamentalmente, a partir de las huellas que han dejado los misioneros e investigadores (sobre todo durante el franquismo) que consideraban correcto eliminar prácticas tradicionales y fomentar un modelo de comportamiento similar al que promovía el régimen de Franco durante su larga etapa en el poder en España. Somos conscientes de que los textos antiguos se realizan en un momento histórico en el que estas tierras están sometidas a la metrópoli europea, pero argumentamos a favor de estas fuentes debido al escaso grado de aculturación que sufrieron durante las primeras etapas.

Así nos encontramos ante el estudio de religiones del África subsahariana, religiones étnicas que han sido sometidas a un proceso de presión exterior muy importante. No por ello podemos pensar que las religiones étnicas, por ser originarias en este caso de África, son productos naturales, sino que tenemos que verlas como productos sociales. En muchos casos, como veremos más adelante, los propios rituales son medios por los cuales se perpetúa un orden social y se legitima, entre otros aspectos, la división sexual del trabajo, el patriarcado o la posición privilegiada de ciertos sectores sociales. Este trabajo también pretende ser una reivindicación de lo africano, cuna de la humanidad. Creemos que hay que contribuir a la idea de que ninguna cultura está relegada al lugar de la no historia y de que toda la humanidad ha sido sujeto histórico y no existen los meros actores secundarios o invisibles. Las religiones africanas han sido tradicionalmente

“despreciadas, ridiculizadas, incluso descartadas por los estudios europeos”⁸¹ y este estudio pretende combatir uno de nuestros comportamientos tradicionales.

Por ello, debemos dejar claro que en el siguiente trabajo vamos a plantear las diferencias entre hombres y mujeres basándonos en las distintas apropiaciones de trabajo femenino y del propio cuerpo de la mujer y en los sistemas de valores que consolidan estas prácticas. Para ello contamos con una serie de trabajos editados por el Instituto Superior de Investigaciones Científicas que han sido consultados gracias al Centros de Estudios Africanos (CEA) de la Universidad de La Laguna, escritos en su mayoría durante el franquismo, así como otras obras editadas con anterioridad. Pese a las bases ideológicas que impregnan sus investigaciones, nos son sumamente útiles para aplicar una visión de género y reconstruir el modo de vida pasado de las mujeres en Guinea Ecuatorial. Además, contamos con investigaciones más recientes que ayudan a complementar esta visión, algunos de los cuales ya han ahondado en las diferencias de género, así como de un análisis sociodemográfico de los expedientes militares de la Guardia Colonial del Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG) que nos permite profundizar en la idea de la existencia de una “jerarquización generorracial” en la que la mujer negra queda relegada al último lugar.

El período que vamos a tratar se enmarca en el periodo de colonización, en un momento en el que la colonización cultural se está extendiendo pero no ha conseguido controlar todo el territorio. Tendremos en cuenta el papel de la Iglesia, pues las distintas metrópolis realizaron una amplia labor de evangelización. Este proceso se enmarca en una tercera etapa en la que el cristianismo incrementa su presencia en el mundo, que fue el de la expansión colonial del siglo XIX y XX⁸². El mensaje de estas potencias fue en nombre de la “civilización” y por ello, intentaron reproducir los modelos de hombre y mujer occidental en las sociedades africanas, para nada exentos de un sistema patriarcal y que cada metrópoli impulsó según sus propios intereses.

⁸¹ Brian MORRIS: *Religión y antropología. Una introducción crítica*, Madrid, Ediciones Akal, 2009, p. 192.

⁸² Francisco DÍEZ DE VELASCO: *Breve historia...* pp. 167-168.

El objeto de nuestro trabajo será la mujer bubi, natural de la isla de Bioko⁸³, la mujer fang, que se extiende mayoritariamente por toda la parte continental⁸⁴ y la mujer ndowé, ubicada a lo largo de la línea costera meridional e islas menores. Las razones fundamentales de esta elección residen, en primer lugar, porque las tres etnias representan a la mayor parte de población del país⁸⁵ y, en segundo lugar, porque las fuentes son más abundantes sobre estas tres sociedades debido al contacto que tuvieron con los colonos europeos.

La religión bubi y el papel de la mujer en su teogonía.

La mayor parte de los investigadores y misioneros que han escrito sobre la religión bubi pecan de un marcado carácter etnocentrista. La tildan de mostrar un alto grado de primitivismo⁸⁶ y estar en un estadio temprano de la evolución humana⁸⁷ o de “semisalvajismo”⁸⁸. Se la considera, además, muy supersticiosa y carente del “honor europeo” ya que cualquier asunto como el de un adulterio, puede solucionarse, entre hombres, por medio del dinero. Pese a la dificultad de definir y caracterizar una religión ya en desuso, podemos pensar que el mundo sobrenatural sería, en cierta medida, un reflejo del mundo terrenal. Prueba de ello es que, el *Abba* o jefe espiritual supremo, una vez muere, su espíritu habla con Dios antes de ir al *vweca*, que se considera como una gran aldea “extra-terrenal” con la misma distribución y poderes que en la tierra⁸⁹.

Si consideramos los estudios más recientes, el profesor guineoecuatoriano de la Universidad de Salamanca, Justo Bolekia, defiende que existen paralelismos claros y

⁸³ Esta isla fue bautizada con el nombre de Fernando Poo en época colonial, en honor al primer occidental que descubrió este territorio, un marino portugués llamado Fernão do Pó. Tras la independencia del país ecuatoguineano pasó a llamarse isla de Bioko.

⁸⁴ Ocupa parte de los actuales Estados de Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial (zona continental que en época continental se conoció como Río Muni).

⁸⁵ Véase Muakuku RONDO: *Conflictos étnicos y gobernabilidad: Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Ediciones Carena, 2006, p. 93. Según el autor guineoecuatoriano estas tres etnias representaban, según el censo de 1966-1967, el 72% (fang), el 20% (ndowé) y el 7% (bubi) de la población de Guinea Ecuatorial.

⁸⁶ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949, p. 22.

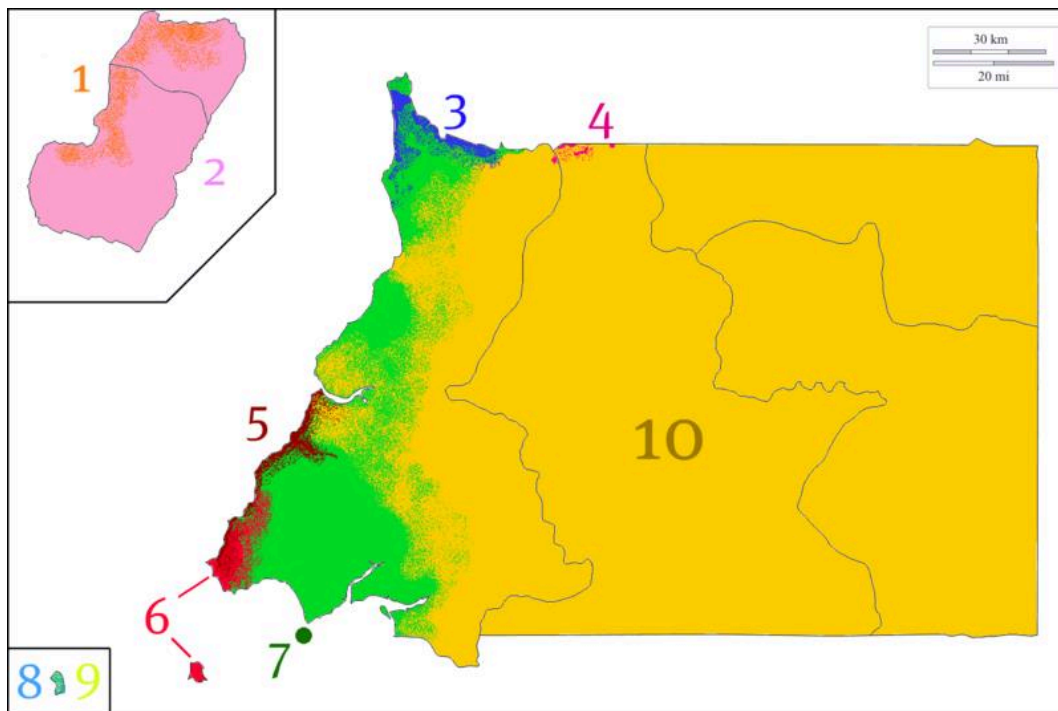
⁸⁷ José MÁS: *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo*, Madrid, Editorial Pueyo, 1931, p. 101.

⁸⁸ Domingo MANFREDI: *Ischulla. Panorámica lírica de las costumbres, tradiciones y artes populares de los bubis de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950, p. 23.

⁸⁹ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio...* pp.78-79

evidentes entre el mundo invisible y el visible⁹⁰. Partiendo de su trabajo podemos trazar una jerarquía en la que, de menor a mayor grado de influencia de los espíritus en la vida, comprobamos como las “divinidades” femeninas se encuentran siempre en una situación de inferioridad frente a las masculinas. De esta manera, primero tendríamos a las de piedras maléficas de los bosques. El siguiente nivel lo ocuparían las niñas fallecidas, las mujeres jóvenes y las más mayores. Las almas de los hombres jóvenes ocuparían el escalón superior, seguidos por los espíritus que son dueños del alma de algún vivo y más arriba el espíritu de aquellos bubis que durante su vida hicieron maravillas mediante sus obras (en este caso las mujeres están exentas de poder ser consideradas en este rango). Finalmente se llegaría a las almas de los jefes varones, que también se denominan *Bateribó* y se sitúan en la cúspide de la pirámide de poder de los espíritus de los ancestros⁹¹.

Imagen 1. Distribución étnica de Guinea Ecuatorial.



(Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Equatorial_Guinea%27s_ethnic_groups.png)

⁹⁰ Justo BOLEKIA: *Lingüística bantú a través del bubi*, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 2009.

⁹¹ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio...* p. 116.

Esta caracterización muestra que los espíritus femeninos están menos valorados, reflejo del reconocimiento terrenal del que gozan. La jerarquización se basa, además de por razones de género, por otras como la edad o el propio estatus que se tuvo en vida. Por otro lado y como señala la tabla 1, sólo encontramos un término referido en femenino y es el de la “Diosa Bisilia” que, además de estar por debajo del Dios supremo o *Rupé*, sirve como referente de cómo debe regirse el rol de género femenino.

Tabla 1: Jerarquía de “divinidades” bubis.

ÖBÖTYÖ	ÖMMÒ
Abba Mööte (sumo sacerdote)	Rupé (Dios Supremo)
Böhítáari (Rey)	Bisila Esa’á (Diosa Bisila)
Bötúku (Jefe)	Bötéríbo (Espíritu-jefe)
Böita (Dignatario, noble)	(.....)
Kori (Rico)	(.....)
Bötyö (Persona)	Mmò/Mörimò (Espíritu)

Fuente: Justo BOLEKIA: *Lingüística bantú a través del bubi*, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 2009.

Diferencias de género en el personal religioso bubi.

El sumo sacerdote del pueblo bubi se denomina *Abba* y sería el personaje más importante después del rey. Le correspondería “la gloria de haber sido el primero que subió a estas alturas, según la tradición” (sería la zona de Moka de la isla de Bioko) y su ocupación era la de mantener el fuego sagrado, unas llamas que nunca deberían apagarse y que según la leyenda llevan encendidas desde que el primer bubi llegó a la isla⁹². Este *Abba* era también el intérprete de los espíritus e incluso nadie montaba un negocio sin consultárselo. Consagraba a los jerarcas que debían contar con su aprobación, también

⁹² Amador MARTÍN: *La figura del Abba en la religión de los bubis*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1956, p. 46.

hacía lo propio con los sacerdotes que estaban bajo su dominio político-religioso y plantaba los primeros ñames del año, por lo que se erigía en la figura del “primer agricultor”. Sin embargo, sus ñames eran ocupación de sus esposas. Apuntaba en un palo todos los nacimientos que se habían producido durante su mandato, pues se consideraba que él, como mediador con los espíritus, había influido en ello, infravalorando aún más el papel femenino en la reproducción. Finalmente se acababa enterrando este palo con él⁹³.

El Abba tenía dos mujeres. Una de ellas era la sacerdotisa del espíritu *Emmomuaola*, que Amador Martín lo equipara a Jesucristo. Y también una de ellas, independientemente de si es la sacerdotisa o no, daba a luz al que sería el heredero del Abba. Conocemos por el investigador antes citado la existencia de un secretario del *Abba* o *Muravi* que era su ayudante. También existía la sacerdotisa *waové* que tenía como objetivo el culto a espíritus femeninos o *varákaita* y debía vivir sin varón alguno. En ausencia del Abba debía mantener vivo el fuego sagrado y saber en todo momento donde se encontraba su superior. Esta sacerdotisa, además de ser subalterna de un hombre, no podía mantener relaciones con nadie, a diferencia de su homónimo masculino⁹⁴. El margen de libertad sexual, como se comprueba, es mayor en los hombres, así como los puestos de máxima responsabilidad, que recaen en la figura de los varones.

Según el padre Aymení, en todos los poblados había sacerdotes para dar culto a Dios, situándose un nivel por debajo del *Abba*. Carlos Crespo añade que esta clase sacerdotal local denominada *Bojiammó*, *Bohiammó* o *Mohiammó* (que significaba adorador de espíritus) tendría un puesto religioso que no sería hereditario pero que siempre pasaba de hombre a hombre⁹⁵. Entre el personal religioso, todos eran hombres menos una persona, reflejo de la jerarquía celestial en el que solo hay una diosa. No podemos asegurar que existiera otro tipo de personal aparte del sumo sacerdote y los sacerdotes de cada poblado aunque sabemos de la existencia de figuras con poder por su estatus social (los solteros con mayoría edad) o por su estatus económico (el jerarca del poblado). Todos ellos eran hombres.

⁹³ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 32-35.

⁹⁵ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...* pp.118-120

Ritos del pueblo bubi. La fiesta como espacio mayoritariamente masculino, la mujer subalterna y su tarea reproductiva.

El nacimiento de un pequeño bubi era un momento muy especial para el grupo. Ya durante la gestación, la futura madre levantaba un pequeño adoratorio en su dormitorio en el que albergaba un fuego que no debía apagarse antes del nacimiento del niño. La mujer más mayor del grupo actuaba como comadrona y la ayudaba en el momento del nacimiento. Una vez que el bebé daba a luz, la madre lo levantaba con los brazos reconociéndolo como hijo suyo. Las mujeres más mayores tomaban al pequeño y lo llevaban al mar (el agua tenía un carácter purificador) y los untaban con una materia natural llamada *n'dola*. Luego lo enjugaban con hierba seca y suave mientras en el poblado, los hombres, dirigidos y autorizados por la mera presencia del sacerdote, realizaban una fiesta en honor al espíritu que tomaba bajo tutela al recién nacido. Tras este ceremonial se celebraba otro en el que participaban tanto hombres como mujeres y el sacerdote le ponía un nombre siempre y cuando los espíritus “se lo permitían”⁹⁶.

Si el padre del nuevo componente del grupo era el hijo del Abba, el ritual era distinto. Se colocaba al pequeño en una tabla y se presenta al niño en la puerta de su casa. Se tomaba una hoja de malanga relleniéndose de agua que se estrujaba cayendo gota a gota sobre los pechos de la madre mientras se pedía “Oh Espíritu que has comprado a esta mujer, haz que tenga leche para cuidar del hijo” y tras ello, un banquete se realizaba donde abundaba la comida. A los días era finalmente presentado a su padre⁹⁷.

En los primeros meses después del nacimiento, el padre no tenía relaciones sexuales con la madre (pero podía tenerlo con sus otras mujeres) para evitar que quedara embarazada de nuevo y dejara sin leche materna al crío. Hasta que el bubi no tenía 5 o 6 años no era objeto de otra práctica ritual. Un rito de iniciación muy característico era el del tatuaje a bandas que les realizaban a niños y niñas en la cara. En primer lugar, el sacerdote, en un diálogo con el espíritu protector de la familia del pequeño, consideraba si se debía practicar el tatuaje bubi al niño/a con un cuchillo de piedra, que en caso afirmativo se hacían cinco incisiones en la frente y quince en cada mejilla⁹⁸. Estas heridas se curaban con aceite de palma y una pomada natural a base de agua, aceite de palma y cenizas de las hojas de un arbusto considerado con propiedades curativas. Según

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 138-140.

⁹⁷ Amador MARTÍN: *La figura del Abba...* p.19.

⁹⁸ Domingo MANFREDI: *Ischulla. Panorámica...* pp. 106-124

Manfredi, en el caso de las niñas era más superficial, pero Carlos Crespo asegura que para las niñas existía otro tatuaje con punciones en el cuerpo que se teñían de color azul dibujando flores y ramas, aunque esta práctica no pudo corroborarla en primera persona⁹⁹. Según el investigador Justo Bolekia, de origen bubi, estas cicatrices eran un medio de diferenciación social que se realizaba en determinados sectores de la sociedad y que incluso podían diferenciar a pequeños que realizarían determinadas profesiones en el futuro, entre las que se encuentran las de carácter religioso. Las mujeres marcadas eran una excepción en un mundo patriarcal.

IMAGEN 2 Y 3

Cicatrices faciales bubis.



Fuente: Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudio Africanos, 1949.

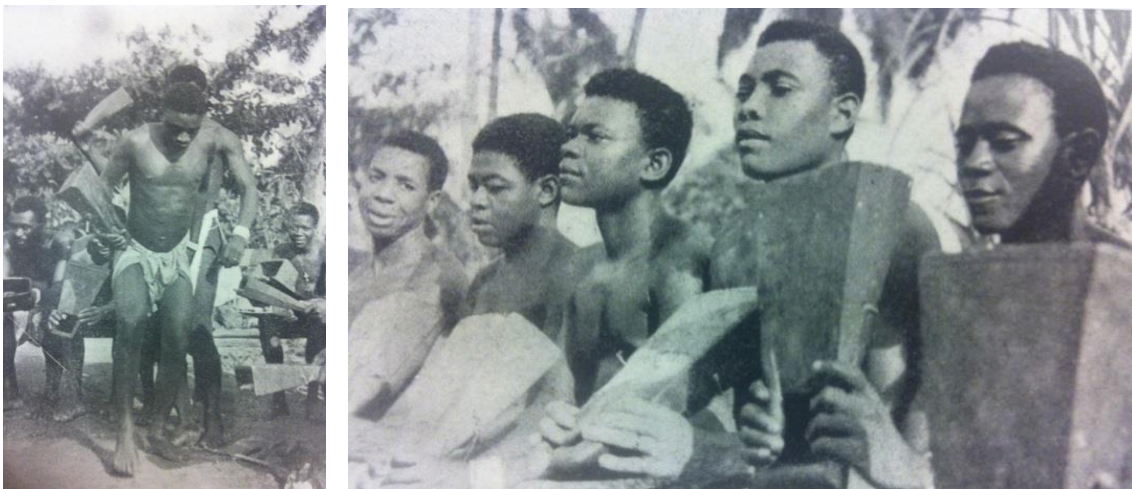
Se conoce también la existencia de un rito de iniciación que señala el momento en el que un bubi varón pasaba de ser un niño a ser un adulto. Es el paso de ir desnudos, sin vergüenza, a mostrarse más pudorosos con sus órganos masculinos. No existía un rito análogo para las mujeres. Este rito tenía como objetivo formar parte del grupo de solteros del poblado y para ello, los sujetos del rito tomaban un baño de agua dulce, se pintaban

⁹⁹ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio...* p. 97

con pomada *n'dola*, vestían ropajes adecuados para la ocasión y se les otorgaba un nuevo nombre. El soltero de más edad le decía cuáles son sus obligaciones: recoger el fruto de las palmeras de aceite, servir como soldado en caso de guerra y no cometer acciones que perjudiquen al pueblo. A ello le seguía un sacrificio y una fiesta exclusiva para los hombres¹⁰⁰.

IMAGEN 4 Y 5

Hombres bubis de celebración.



Fuente: Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949.

En cuanto al casamiento, considerada como una acción dentro del ámbito religioso, podemos destacar dos tipos distintos de matrimonio. Uno era el *Ribalar'eottó* o compra de la virginidad que tenía efectos legales e iba seguido de una ceremonia y el otro era el *Ribala re rijolé* o casamiento por amor mutuo. A veces se podía llegar al punto de que se comprara una mujer antes de que naciera, siendo casi un esclavo si en vez de hembra, nacía varón. Para la compra de esta virginidad había un procedimiento previo. El hombre vestía de traje de gala y hablaba con el padre de la mujer con la que se quería casar. Discutían la dote y tras aceptar ambas partes, solía haber una reunión entre las familias con el sacerdote del poblado. Para que la entrega se hiciera efectiva había que esperar a que la niña pasara a ser mujer. Ese día, la novia iba untada con pomada *n'dola*,

¹⁰⁰ Crespo pp. 144-146

con diversos abalorios y afeitada. Su madre y sus amigas solteras la acompañaban a la casa del novio. Una vez allí, en vez de vivir con el prometido, lo hacía en una choza anexa. Sin embargo, si uno era jefe del poblado no necesitaba pagar dote. Podía mandar un collar a una mujer y si se lo ponía sería su mujer. Si no aceptaba, el jefe podía ponérselo por sorpresa y de esta manera se convertiría en su esposa¹⁰¹.

Cuando la boda se llevaba a cabo, la mujer se sentaba bajo el árbol sagrado o *iko* y próxima al adoratorio del espíritu tutelar del pueblo. Todos le daban la enhorabuena y se escuchaban voces del grupo de solteros como “¡¡no te creas hermosa porque se haya reunido todo el pueblo!!”. Luego había un banquete en el que el novio debía servir primero al jefe del poblado y luego al sacerdote y a ello le seguía un baile de toda la noche con tambores y campanas. En el caso de casarse una viuda, antes debía purificarse en el agua salada del mar, esperar un año desde el fallecimiento del marido y estar ligada a la casa de su anterior marido durante un tiempo. Era una forma de emplear su fuerza laboral para la familia del fallecido antes de ser mano de obra de otra familia¹⁰².

Según Nuria Fernández en investigaciones más recientes, los matrimonio bubis guardan una estrecha relación con los ciclos agrícolas, existiendo dos tipos diferenciados:

1. Los que se practican actualmente conocidos como “a estilo de país”, que se llevan a cabo en toda Guinea Ecuatorial y en donde el padre biológico y el padre social de los hijos e hijas es la misma persona.
2. Los estilos tradicionales y en los que destacan los mismos que aparecen en las fuentes antes mencionadas: el que mediante un ritual se le otorga a la mujer el espíritu de su nuevo marido, que la autora lo relaciona con el conocido y mencionado anteriormente como matrimonio *Ribalar'eottó* o compra de la virginidad y el *Ribala re rijolé*, que no llegaba a configurarse legalmente pero se hacía por amor. “Rijole” significaría, de hecho, amor¹⁰³.

La misma autora destaca que los matrimonios, aparte de llevarse a cabo entre personas de la misma localidad, se hacen partiendo del concepto de matrifocalidad para la vivencia,

¹⁰¹ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio...* pp. 133-135

¹⁰² *Ibid.*, pp. 137-139

¹⁰³ Nuria FERNÁNDEZ: “Raíces para los espíritus: el ciclo agrícola del ñame en Bioko, Guinea Ecuatorial”. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 15 (2013), pp. 209-222.

es decir, las personas “se agrupan en torno a una madre, abuela o parientes vinculados por lazos maternos entre los cuales la cabeza de familia es una mujer”¹⁰⁴.

En cuanto al ritual ligado a la muerte, en el caso del *Abba*, este se enterraba y se guardaba luto en toda la isla (o los lugares en los que el poder del *Abba* fuera real). A continuación, el rey pasaba a coronar a su hijo, que se colocaba en la plaza vestido de forma adecuada para la ocasión, sentado en una piedra frente al pueblo bubi. El rey pasaba a recordarle cuáles eran sus obligaciones como sumo sacerdote: no comer malanga (que era una fruta ligada a la feminidad), no limpiar ni cocer el ñame (era una actividad ligada al género femenino) y se le otorgaba un palo del árbol sagrado del poblado o *iko* que representaba la prohibición dictada¹⁰⁵. Tenía prohibido trabajar y ello es relevante porque mostraba el ejemplo del rol de género masculino.

Si el fallecido en este caso era el rey, todas sus mujeres se encargaban de lavarlo, untarle la pomada tradicional y vestirlo con sus mejores trajes. Lo sacaban de su casa por un lateral agujereando la pared y no seguían nunca un camino recto hasta el cementerio, sino que daban con frecuencia rodeos para despistar a los posibles espíritus. Tras ello, se celebra una ceremonia que dura un mes (*Raha*) en la que los más ancianos al amanecer y al anochecer de cada día cuentan sus hazañas delante de la casa. Las ancianas no contaban nada porque su palabra en el espacio público no tenía valor. Sin embargo, si el siguiente rey provenía de una familia distinta al del fallecido, debería ayunar y su segunda mujer estaba obligada a seguirle y purificarse en las aguas saladas de la playa. Antes, el futuro rey recibió las órdenes de los más ancianos del lugar: nunca más recogerá vino de palma porque ahora lo harán por él (una de las pocas actividades masculinas)¹⁰⁶.

A parte de estos ritos, existían otros destinados a sucesos concretos del año en donde la mujer no participaba. Un ejemplo de ello es el *boatté* o danza de paz de los hombres y el *kachá*, la danza guerrera masculina, en donde los hombres fingían pelearse entre ellos. El *Bomputtú*, por ejemplo, era una fiesta que los ancianos realizaban para agradecer las buenas cosechas y se celebraban dos al año, una en diciembre cuando se planta el ñame y otra en junio cuando se recoge y en ella se sacrificaba un macho cabrío y el *Bokotté-katté*, que tenía como fin expulsar a los malos espíritus y en el que participaba todo el

¹⁰⁴ Nuria FERNÁNDEZ: “Familias de Ureka. Monogamia secuencial, matrifocalidad y pertenencia” en Nancy KONVALINKA (ed.): *Modos y maneras de hacer familia. Las familias tardías una modalidad emergente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 175-184.

¹⁰⁵ Amador MARTÍN: *La figura del Abba*

¹⁰⁶ Carlos CRESPO: *Notas para un estudio...* pp. 151-159.

pueblo. De estos ritos se deduce que la guerra, inexistente en esta isla, era una tarea masculina y mientras los ancianos dan gracias por la cosecha, son las mujeres las responsables por medio de su trabajo de los resultados de ella¹⁰⁷.

Sin embargo, no podemos olvidar el papel fundamental de las mujeres, aparte de en las tareas productivas, en las concernientes a ese diálogo con los espíritus. Nos es imprescindible mencionar el rito de *lotubia* o *lotumia* (el nombre varía según si estuviéramos en la parte septentrional o meridional de la isla de Bioko) en la que las mujeres pedían a la diosa *Esila* o *Bisilia* por el fruto de la malanga, cuya siembra y cuidados correspondían al género femenino. Se celebraban en mayo y en diciembre coincidiendo con la siembra y la recogida del fruto. Otra ceremonia de vital importancia para el funcionamiento del pueblo bubi era la *bonocha*, que consistía en la recogida de agua del mar por parte de las mujeres y que se utilizaría para muchos otros ritos religiosos. Funcionaba como medicina que curaba, entre otras cosas, la esterilidad femenina (nunca se planteaba la esterilidad masculina). El rito consistía en un sencillo baile en la playa antes de recoger el agua y llevarlo a los santuarios. Durante esta celebración/ritual, los bubis de poblados distintos al que pertenecían las integrantes del ceremonial aprovechaban para raptarlas en muchas ocasiones¹⁰⁸.

En torno a las prácticas religiosas bubis se deduce que la mujer no participaba de la vida pública y era desplazada de una parte importante de las celebraciones. Su fuerza de trabajo repercutía directamente sobre su marido (o familia del marido) y sobre su pueblo y mediante actos religiosos se les negaba el reconocimiento a buena parte de su trabajo. La maternidad era responsabilidad suya en tanto en cuanto los problemas derivados de ella recaían en la mujer, mientras que cuando la concepción tenía éxito el reconocimiento recaía en varones con cargo religioso. Además, la libertad sexual de ellas estaba muy restringida ya que, por un lado, se podía comprar su virginidad en el casamiento y, por otro, no tenía en teoría la posibilidad de entablar relaciones con otros hombres mientras su marido sí lo podía hacer con otras mujeres. Como hemos visto, la sociedad, mediante los ritos religiosos, es más proclive a desarrollar la individualidad del hombre, pues tiene un margen de acciones mayor que el de la mujer, menos carga de trabajo y un mayor número de ritos de paso individualizados.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 107-129.

¹⁰⁸ Gustau NERÍN: Guinea Ecuatorial, historia... pp. 128-129.

Las diferencias de género entre los ndowé: una revisión del texto del siglo XIX *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos* de Ibía Dy'Ikèngue.

El texto fundamental con el que contamos para analizar las relaciones de género entre los ndowé a través de las manifestaciones religiosas es el de *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, escrito por el reverendo presbiterano Ibía Dy'Ikèngue y que, según Praxedes Rabat, debió iniciar su redacción entorno al año 1864 acabándose de editar en 1872. La importancia de este texto reside en la crítica que, desde la posición de reverendo cristiano, un benga realiza sobre las costumbres de su pueblo. Su intento por hacer cambiar una serie de comportamientos desde la óptica cristiana pone de manifiesto parcialmente dos roles distintos del género femenino, el que vendría justificado por las tradiciones de la sociedad y el que aspira a imponerse mediante la evangelización.

El reverendo critica desde los presupuestos cristianos del siglo XIX el maltrato hacia las mujeres en estos pueblos, negando una creencia popular por la cual se aseguraba que la mujer y el hombre eran dos seres distintos (*betomba be bale*). Rechaza la extendida idea de considerar a la mujer una “esclava” o una “burra”, la separación de espacios en los que se come por razones de género, la prohibición de ciertos alimentos para las mujeres o la ocultación intencionada de conocimiento. El matrimonio polígamo es también criticado por el reverendo, así como la dote, que considera que no es más que una justificación de compraventa de la mujer, y la negación de ser propietarias de sus propios bienes¹⁰⁹.

Los ndowé tenían una religión muy parecida a la de los fang. Sin embargo, conocemos gracias al texto antes citado algunas peculiaridades propias. Por ejemplo, eran hombres los que podrían arrogarse la peligrosa capacidad de generar brujería, y da la sensación que, de existir la brujería femenina, ésta estaría muy infravalorada. Además, sabemos que en el mundo “divino” existían hadas, ninfas, o dríadas, denominadas *myondi* pero desconocemos si realmente son significativas a la hora de conocer qué papel tenían las mujeres. A parte de ello, existiría una especie de institución que Praxedes Rabat compara con la Inquisición. Se llamaría *yambi* y que tendrían capacidad para considerar

¹⁰⁹ Ibía DY'IKÈNGUE: *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, Madrid, SIAL Ediciones, 2004, pp. 37-53.

culpables o no a determinadas personas por razones de tipo religioso y uno de sus objetivos sería consolidar el orden social tradicional en sus poblados¹¹⁰.

Otro ritual es el *kwedi*, que se celebra con motivo de la muerte de un benga y tiene como objetivo acompañar a la familia de un difunto. En ella se come, se bebe y tienen lugar numerosas relaciones sexuales entre los solteros y solteras, prácticas, que fueron denunciadas por el reverendo Dy'Ikèngue. También existía el *ikoma*, que era un trato vejatorio que podríamos comparar con el *akus* de los fang. En ellos, las viudas eran maltratadas tras el entierro de su marido, en donde la participación de otras mujeres era una realidad y a lo que hay que añadir que, a estas viudas se les desheredaba y se le expropiaban todos sus bienes. Otro rito *post-mortem* era el *kwai*, que era para inculpar directamente a un sospechoso. Se le hacía ingerir una raíz a él o al grupo de sospechosos y los que consiguieran orinar y pudieran hacerlo, serían absueltos. Si retenían líquidos, eran condenados¹¹¹.

Para el reverendo Dy'Ikèngue, el nuevo rol que debía de adoptar la mujer debía basarse en imitación del rol de la mujer cristiana. Es por ello que la capacitación para realizar un oficio y la represión de los instintos sexuales así como la culpabilidad femenina juega un papel fundamental en sus escritos: “Que aprendan la costura, a lavar la ropa, plancharla. Que aprendan a realizar labores que las mujeres aprenden en los pueblos civilizados y además que se comporten tal y como las mujeres se comportan en esos pueblos [...] Uno de los hábitos que tenéis y que no me podéis negar es la costumbre de seducir a los hombres [...] Aprende primero, y desde la más tierna juventud, a frenar las ansias sexuales de los hombres”¹¹².

A través de investigaciones recientes sobre el periodo actual como las de Virginia Fons, sabemos que en el matrimonio las mujeres ndowé se casan siempre antes de los veinte años. Tras quedar embarazada, la mujer pasa un periodo de tiempo en el *mbombi*, que es la casa de su *mochio* o suegra. Se le hacía engordar, ya que se compara a la mujer con un árbol, es decir, se establece un paralelismo entre la savia y el agua que necesita un árbol con la sangre y el semen, ya que, a partir de ellos, se generan frutos. Los conceptos clave que rodean al embarazo se mueven en torno a reforzar el *evusu* o fuerza interior.

¹¹⁰ Nota a pie de página de Praxedes Rabat Makanbo a la obra que prologa de Ibíá DY'IKÈNGUE: *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, Madrid, SIAL Ediciones, 2004, p. 118.

¹¹¹ DY'IKÈNGUE: *Costumbres bengas...* p. 135.

¹¹² *Ibid.*, pp. 43-46.

Para ello había que ingerir determinados alimentos, realizar lavativas y baños de vapor, recibir masajes para colocar al bebé y no practicar sexo, pues eso podría ahogar en la suciedad al pequeño¹¹³. Esta represión del sexo solo afectaba a la mujer, ya que ésta solo tenía un marido.

Del embarazo también podemos destacar la creencia religiosa en la existencia de alimentos que no eran adecuados para la madre y el feto. Por ejemplo, no se debía consumir el *vie*, una especie de antílope, porque se creía que la cabeza del niño, conforme salía del útero, volvía a entrar; o el *eoka*, pues se afirmaba que el niño saldría con tres dedos y cara de ratón. Podemos pensar que estas limitaciones en la dieta revertían en el resto del grupo pero nunca afectando a los hombres. Tras el parto, la placenta se tiraba al mar y se plantaba el cordón umbilical al pie de un banano y se realizaba el ritual del *tabamachia* (en honor a la madre) y se limpiaba al recién nacido con aceite mezclado con semillas de bosque mientras se observaba si alguno de sus comportamientos recordaba a algún pariente. Todo ello, al ser del ámbito reproductivo, era ejercido por mujeres¹¹⁴. Estas últimas afirmaciones, aunque de un periodo reciente, van en consonancia con muchas de las afirmaciones del reverendo.

La religión de los “fang”, o lo que es lo mismo, la religión de los “hombres”.

El concepto de Dios es complejo para los fang y en ningún momento se le da culto de manera directa. El culto se realiza sobre *Nzama*, que representa al primer hombre del cual son descendientes todos los fang sobre la faz de la tierra. *Nzama* a su vez, es creación directa de Dios (*Mebe'e* o *Mebegue*). Sin embargo, otro relato fang que proviene de los *bwiti* defiende que existía una madre o *Alonkok* que creó el camino del Sol y la Tierra y un dios *Nzama* que, al acabar el mundo conocido le preguntó a dos deidades inferiores, *Nkwa* y *Mebege*, que si había hecho bien el mundo. Sus respuestas apuntaron a una misma dirección: sólo faltaba un amo para todo aquello. Así nació el *fang* cuya traducción literal es el “hombre”. También sabemos que los espíritus tenían un peso muy importante y los espíritus de los ancestros eran objeto de culto en un ritual que se denomina *malan*. Era una práctica exclusiva de los hombres en donde las mujeres y los niños eran amenazados

¹¹³ Virginia FONS: “Algunas consideraciones teóricas a propósito de la concepción de la salud procreativa de las mujeres ndowé de Guinea Ecuatorial” en Fernando JUÁREZ (Ed.): *La diversidad frente al espejo. Salud, Interculturalidad y Contexto Migratorio*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009, p. 214

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 216-221

con la muerte si veían parte del ritual. A través de este culto se potenciaba el patriarcado¹¹⁵.

Con respecto a las diferencias de género que podemos encontrar en lo que se refiere al personal religioso, la bibliografía nos da poca información al respecto. Podemos afirmar que la clase sacerdotal (*Esesa-Melan* o *Mbaglabyere*) no tenía un poder político ni gobernaba. Sin embargo, gozaba de amplias libertades y de “una autoridad real que le permitía fiscalizar moralmente a las autoridades políticas y económicas, con consecuencias sociales para el ejercicio de sus funciones”. Un rasgo importante de la clase sacerdotal era su importancia en la educación o también denominada como “transmisión de los secretos del clan”. Estos secretos de clan debían ser transmitidos por el sacerdote en última instancia y también de forma más continua, ya que los propios padres o abuelos podían realizar esta función de forma más puntual y muestra como los conocimientos de poder pasaban de hombre a hombre y cómo era siempre un representante del género masculino el que estaba en la cúspide¹¹⁶.

Los rituales fang: diferencias entre los rituales masculinos y femeninos.

Se conoce la existencia de una danza llamada el *So*. En ella se reproducía fielmente el acto sexual y formaba parte del rito de iniciación masculino, el paso de la adolescencia a la madurez. En ella accedían los niños con 7 años aproximadamente y se apoyaba en la elaboración de un *ayon* o choza en la que se llevaría a cabo el ceremonial. Por la mañana temprano, cada joven aportaba su cuerno de *So* (antílope) y se baila y entregan ofrendas a un espíritu. Luego se los encerraba en un templo y se les obligaba a que pasaran pruebas como comerse excrementos o vómitos. No existía pese a ello, un rito de iniciación para la mujer. Otro rito llamativo de los fang era el *Ngui* (gorila), que era un rito de penitencia que al principio de los tiempos se consideraba un medio mágico para equilibrar los actos buenos y malos de la sociedad, pues en él, una persona reconocía haber realizado un acto malévolo o desenmascaraba a quien lo había hecho y a cambio del reconocimiento, se le practicaba este rito. Por ello es considerado también como un mecanismo social que propugna el orden y el sistema patriarcal¹¹⁷.

¹¹⁵ Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 113-173.

¹¹⁶ Joaquín MBANA: *Brujería fang en Guinea Ecuatorial. El Mbwo*, Madrid, Sial Ediciones, 2004, p. 17.

¹¹⁷ Víctor BORREGO: *“Visión” y conocimiento: el arte fang de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2001, pp. 160-161

En lo referido al matrimonio, conocemos de la existencia de una costumbre llamada *ebonngon*, que permitía la unión libre de un hombre y una mujer (sin que se le otorgara el derecho de paternidad). A cambio, el varón debía regalar constantemente a la familia de dicha mujer por los favores sexuales, por lo que deducimos que el padre de la mujer era el beneficiado. Es este derecho de paternidad el que marcaba la diferencia entre el matrimonio sacralizado y el que no. Sin embargo, la virginidad no estaba sacralizada como sí que lo estaba entre las sociedades bubis. Otro ritual era el *akus*, un castigo al que eran sometidas las viudas fang. Consistía en unas palizas rituales a las viudas durante el entierro de su marido. Por un lado, para los fang, las viudas eran sospechosas de haber causado la muerte de su marido (muerte por brujería). Durante este acto se solía poner a la mujer desnuda y se la hacía revolcar por basuras, mientras era objeto de duchas frías y golpeada periódicamente. Por supuesto que no todos los castigos eran iguales. El castigo podía ser menor si la mujer tenía vínculos con la familia del muerto o su familia entregaba regalos a la familia del fallecido¹¹⁸.

También existe entre los fang una creencia a la que algunos autores han denominado como brujería y, desde nuestra posición, se nos hace imposible discernir si se trataban de antiguos rituales étnicos o, por el contrario, se consideraban ajenos a ello. La brujería nace entorno al concepto de *evú*, que fue creado por *Nzama* y lo hizo vivir en la selva, alejado de los humanos. La leyenda cuenta que la mujer acabó teniendo contacto con él, desobedeciendo a *Nzama* y ella fue la que lo trajo al poblado de los humanos¹¹⁹. Sin embargo, se podía dar el caso de que un hombre fuera acusado de brujería, aunque lo cierto es que la mujer era la principal sospechosa de estas prácticas.

Es innegable la relación que existe entre religión y sistema patriarcal. A partir de los estudios más recientes podemos llegar a la conclusión de que el sistema religioso existente en el pasado justificó acciones de carácter machista como que a las mujeres fang se les negaba el acceso al conocimiento en numerables ocasiones. Además, se les culpaba del mal acaecido de numerosas maneras. La muerte de su marido es uno de los casos, pero no deja de ser curioso el paralelismo existente entre la manzana de Eva en la tradición judeocristiana y la de la brujería en el caso de los fang. A ello hay que añadir la existencia

¹¹⁸ Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 123-171

¹¹⁹ Joaquín MBANA: *Brujería fang...*, p. 31.

de la poligamia y de la dote que no deja de ser una transferencia a cambio de un casamiento que implicaba apropiarse de la mano de obra femenina.

Llegada del cristianismo e influencia en los roles de género.

Pese a que 1777 fue la fecha en la que España se hizo con el control teórico de los territorios de la actual Guinea Ecuatorial, no fue hasta 1855 cuando se ocupó definitivamente la actual isla de Bioko por las autoridades españolas. Y si bien es cierto que hasta 1858 no se fundó la primera escuela religiosa masculina que perduraría en el tiempo, no es hasta el año 1886 en el que llegan a la isla las Religiosas Concepcionistas, que fueron reclamadas por los misioneros que previamente había en Guinea Ecuatorial tras constatar la importancia de la mujer africana en la sociedad¹²⁰.

En los centros elementales masculinos que fueron creando los católicos se enseñaba Catecismo, Historia Sagrada, Religión y Moral, así como Gramática castellana Agricultura práctica o Nociones de Historia y Geografía de España¹²¹. Además de esta función educativa y moralizadora, los misioneros también se encargaban de que los negros estudiantes, tras acabar el colegio, tuvieran una esposa con la que practicar el matrimonio cristiano; las monjas eran las encargadas de suministrar estas mujeres¹²².

Allá por el 1883, tenemos constancia de que las prácticas de la poligamia y el “divorcio” debieron ser practicadas por gran parte de la población fang, pues los misioneros católicos protestaron insistentemente por el hecho de que los protestantes lo respetaran. De hecho, los católicos consideraban que la vida sexual del negro era el mayor obstáculo para su civilización, a lo cual no culpaban por la malicia innata del negro. Sin embargo, la imposición del matrimonio monógamo afectaba a la esencia del fang pues los hombres utilizaban la poligamia para afianzar su jerarquía social, llegando incluso a pensar que los misioneros querían quitarles a sus mujeres¹²³.

¹²⁰ SÁNCHEZ: *El pamue imaginado...*, p. 39.

¹²¹ Véase Heriberto RAMÓN ÁLVAREZ: *Historia de la acción cultural en la Guinea Española*, Madrid, CSIC, 1948; y estudios más recientes como Olegario NEGRÍN: *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española 1857-1959*, Madrid, Editorial Dykinson, 2013;

¹²² Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, p. 185.

¹²³ Gustau NERÍN: *La última selva de España. Antropología, misioneros y guardias civiles*, Madrid, La Catarata, 2004, p. 111.

El Patronato de Indígenas de 1904 además, establecía en el artículo III, que se debía “desarrollar la cultura” y “el sentido moral” del negro. Todo ello debemos enmarcarlos en un contexto en el que desde la educación española presentaba al negro como *homo infantil*¹²⁴. No fue hasta 1924 cuando se empezó a atacar duramente las costumbres matrimoniales, pues se impuso la negación de la devolución de la dote al viudo si la mujer moría poco después de casarse y prohibió el matrimonio con niñas pequeñas. Pese a estas medidas, Gustau Nerín afirma que tradicionalmente, las costumbres sexuales de los fang no se destacaban por un estado de libertinaje, sino que estaban muy controladas por el grupo. El acto sexual solo era permitido por la noche para garantizar la fidelidad y la existencia de abortos era marginal, pues consideraban como un valor supremo el de la fertilidad femenina¹²⁵.

El año 1927 fue la fecha en la que se intensificaron las labores de educación en río Muni (la parte continental), predicando la Buena Nueva mediante efectivos poblacionales de etnia fang pero, su situación junto a los misioneros, los hacía estar en una posición privilegiada que les llevaba a cometer abusos sobre las mujeres de otros fang. La solución que se le dio a esto, fue utilizar a fang que ya estuvieran casados para frenar las extorsiones de tipo sexual en una sociedad en donde la mujer estaba desprotegida. A su vez, la escuela católica preparó a la mujer africana de forma que desempeñara el mismo rol que el de la mujer europea. Para ello se le enseñó insistentemente la costura y el bordado en los colegios de monjas. Con ello se intentaba invertir las actividades de cada género, que estaban tradicionalmente reafirmadas por los ritos de carácter religioso. En el caso de los varones, el sistema era el de instruirlo a la manera europea y en muchas ocasiones, los misioneros amenazaban a los padres que se resistían a dejar a sus hijos e hijas en los colegios religiosos, con la condena eterna. En la década de los 30 estas misiones formaban pequeños pueblecitos anexos en el que “las mujeres tienen idea ya del pudor y velan sus desnudeces”¹²⁶ con lo que se acaba con la costumbre tradicional de no cubrirse sus órganos sexuales hasta el matrimonio.

También era curioso el complejo de inferioridad que el negro llegaba a aceptar. José Más nos comenta que la mujer de su amigo Enrique, de etnia bubi, rechazaba los vestidos tradicionales y se calzaba con botas pomposas, indumentaria occidental e iba a

¹²⁴ Javier BANDRÉS y Rafael LLAVONA: “Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro”, *Psychologia Latina*, 1 (2010), pp. 154-162.

¹²⁵ Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 69-79.

¹²⁶ Gustau NERÍN: *La última selva de España...*, pp. 124-209.

misa todos los domingos sin falta, negando su pertenencia a la sociedad bubi¹²⁷. Esto se encuadra en una discriminación doble: por sexo y por color de piel. Es lo que Nerín denominó “jerarquización generorracial” y que se refleja en que para un blanco una mujer negra era apta para tener relaciones sexuales pero no para casarse y tener una familia¹²⁸. Para otros autores “un blanco no podía contraer matrimonio con una negra, ni tampoco un negro con una blanca. Sin embargo, se permitía “el concubinato” entre blanco y negra (o negras), un amancebamiento tantas veces condenado por la Iglesia colonial cuando era practicado por los mismos autóctonos”¹²⁹. Estas afirmaciones tienen su reflejo en los perfiles sociodemográficos de los militares de la Guardia Colonial en Guinea y es que aquellos con apellidos europeos llegaban al país mayoritariamente solteros, mientras que los que tenían apellidos africanos entraban en el cuerpo, casi en la totalidad de los casos, casados cristianamente con una mujer negra¹³⁰.

Sin embargo, el mestizaje proveniente de las relaciones sexuales entre los españoles que iban a Guinea y las mujeres africanas era alabado por los religiosos, que lo consideraban una peculiaridad del modo colonial español. Como dijo Maetzu ya en 1941, se trataba de una “fusión de sangres”, “fusión de lengua” y “transfusión de religión”. Ernesto Giménez Caballero, uno de los ideólogos del franquismo llegó a afirmar que “si el secreto de la mística consiste en aspirar a la unión del alma con Dios, el del mestizaje, aquel de intentar unir, ¡oh consigna divina!, la sangre de todos los hombres en fraternidad cristiana y universal.”¹³¹.

Conclusiones y reflexiones finales.

El propósito de este texto ha sido mostrar de manera breve cómo, a través de la importancia dada a diversos aspectos como el significado simbólico de la virginidad, la diversidad de ritos de paso y sus diferencias con los hombres, la propia organización del personal religioso, las diferencias de género existentes en las propias deidades o la apropiación de la fuerza de trabajo femenino basándose en una justificación “divina”, las

¹²⁷ José MÁS: *En el país de los bubis...*, p. 178.

¹²⁸ Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 110-113

¹²⁹ Justo BOLEKIA: *Aproximación a la historia...*, pp. 78-79.

¹³⁰ Resultados de una investigación aún sin publicar del propio autor y que llevará por título *Un estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial*.

¹³¹ Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 128-133.

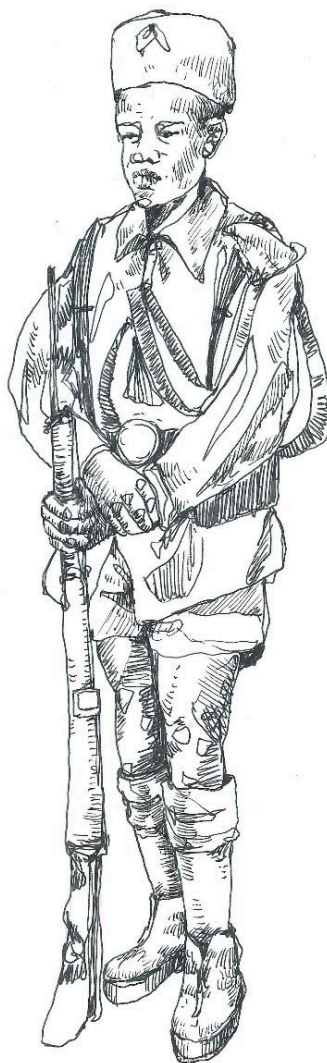
religiones han servido para justificar distintas opresiones sobre las mujeres antes y durante el periodo de la colonización española en Guinea Ecuatorial.

Así mismo, la exportación de un modelo de familia y unos roles de género muy concretos por parte de los colonizadores (los derivados del cristianismo católico) se han traducido en nuevas formas de opresión para las mujeres africanas que, con la llegada de los colonos blancos, han tenido que enfrentarse a las relaciones desiguales de poder que otorgó una jerarquía etno/racial que colocaba al hombre blanco y toda su cosmogonía en una situación de privilegio con respecto al conjunto de poblaciones negras.

Conocer el pasado de las mujeres no europeas en toda su diversidad es clave para comprender las distintas formas en las que se ha manifestado un sistema de relaciones sociales –el patriarcado– que inferiorizó y sigue inferiorizando a las mujeres a lo largo y ancho del planeta. Pese a ello, somos conscientes de las limitaciones de este estudio y carga etnocéntrica que pueda desprenderse de la utilización de unas fuentes que han sido producidas por hombres y, en gran proporción, por hombres occidentales. Se hace, por tanto necesario, tratarlo desde otras perspectivas para abordarlo en toda su complejidad.

Un estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial

En Beatriz Frieyro (Eds.). La investigación sobre los Ejércitos de la España contemporánea: estudios de caso. Madrid. Instituto Universitario Gutiérrez Mellado-UNED, pp. 184-204.



Un estudio sociodemográfico de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial

Resumen: En el siguiente artículo realizamos, a partir de 276 expedientes militares del Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG), un estudio sociodemográfico de las tropas de la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial. En él destacamos las diferencias entre los soldados naturales de la actual Guinea Ecuatorial y los que provenían de la metrópoli y de otras partes de Europa y de América Latina en lo relativo al estado civil, la talla, el peso y la formación profesional y académica. También hemos considerado de vital importancia señalar las provincias españolas de las que partían los soldados españoles con el fin de proponer futuras líneas de investigación. Todo ello lo relacionamos íntimamente con el contexto histórico con el propósito de arrojar más luz sobre el pasado colonial de Guinea Ecuatorial.

Palabras clave: Guinea Ecuatorial, España, Guardia Colonial, militar, socio-demografía.

Abstract: In this paper I analyze, from 276 military records of Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG), a sociodemographic study of the Colonial Guard in Equatorial Guinea. Moreover, I emphasize the social and economic differences (marital status, height, weight and academic and professional training) between the African soldiers and the Spanish, European and American soldiers. I have also considered of really vital importance to include the provinces that the Spanish soldiers came from in order to propose future issues of study. All of this is related to the historic context and the aim of knowing more about the colonial past of Equatorial Guinea.

Keywords: Equatorial Guinea, Spain, Colonial Guard, military, sociodemography.

Introducción, objetivos y metodología

La historiografía española, a diferencia de otras europeas como la francesa o la inglesa, ha dedicado un interés, que nos atrevemos a calificar de mínimo, a la investigación de su pasado colonial en el África Subsahariana, que como es conocido, sólo contó con los territorios de Río Muni y Fernando Poo y que a día de hoy conforman el país de Guinea Ecuatorial. La escasez de trabajos sobre este territorio, consideramos que pone de manifiesto una importante laguna de nuestra historiografía, que entronca con el desconocimiento general que tenemos en la actualidad sobre nuestro pasado colonial en el África negra. Esta «indiferencia» puede llevarnos a lo que podríamos calificar como de profundo olvido de nuestro pasado. Justifica la anterior afirmación, entre otras cuestiones, comprobar cuando analizamos los manuales escolares de la Educación Secundaria Obligatoria (ESO) y Bachillerato actualmente vigentes, lo invisible que es Guinea Ecuatorial tanto en los temas de colonización y descolonización, como en la propia asignatura de Historia de España.

Pese a que el país subsahariano no ha sido un objeto de estudio de manera habitual en España, es de justicia destacar una serie de trabajos que han tenido como objetivo conocer nuestro pasado en el África negra. Entre ellos podemos destacar aquellos que han tenido como eje central el estudio de los discursos producidos desde Occidente y África como: *El pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española* (2011) de Raúl Sánchez; *La colonización del imaginario. Imágenes de África* (2003) de Fernández-Figares; *Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial: de españoles a guineanos* (2003) de Alicia Campos o *Discurso de la hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo* (2013) de Álvarez Chillida. Otros autores por su parte se han centrado en aspectos más específicos como la educación: *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española (1857-1959)* de Olegario Negrín (2013); el contexto internacional en el proceso de descolonización, *The decolonization of Equatorial Guinea: the relevance of the international factor* (2003b) nuevamente de Alicia Campos; o la economía colonial, campo en el que destacan los trabajos de Sant Gisbert (2009) *El modelo económico colonial y sus contradicciones: Fernando Poo (1900-1936)* o el reciente estudio de Carnero y Díaz (2014) *Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial*.

Referidos al mundo militar, los trabajos tampoco han sido muy numerosos y en ocasiones se han centrado en ciertos aspectos castrenses dentro de un contexto mucho más global. Así por ejemplo destacamos investigaciones como la de Gustau Nerín en 2010, *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, u otros mucho más específicos como *El Armamento de la Guardia Colonial y Territorial de la Guinea Española* de Jesús Núñez (2002).

En este contexto y, partiendo de las posibilidades que ofrece el Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG) para conocer la realidad pasada de Guinea Ecuatorial, de acuerdo a trabajos anteriores como el de López Jiménez (2004) Fondos documentales conservados en el archivo militar de Guadalajara o el de López Wehrli (2011) Fuentes documentales para el estudio de la descolonización y de la independencia de los territorios en los archivos militares españoles, creemos que un estudio socio demográfico de los expedientes militares de la Guardia Colonial puede aportarnos más conocimiento sobre nuestro pasado en los antiguos territorios coloniales españoles del África Subsahariana.

El objetivo fundamental de este trabajo es aproximarnos al conocimiento de cuáles fueron las características socio demográficas de los filiados en la Guardia Colonial de la actual Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial. Para ello acudimos a uno de los datos que recoge la documentación militar del AGMG, que es la estatura de los alistados en España. De este modo, y en consonancia con lo que defiende Martínez Carrión (2005), consideramos que la talla es un espejo del nivel de vida de la población y nos permite hacer aproximaciones a aspectos de importante relevancia como la desigualdad entre grupos sociales, su bien estar biológico o el impacto de los contextos locales en los individuos. Además, vemos necesario indagar en las diferencias que existieron entre los soldados naturales de la metrópoli y los naturales de los territorios colonizados, partiendo de la hipótesis de que existieron diferencias sustanciales entre estos dos colectivos, derivadas, entre otras causas, de las relaciones desiguales de poder que tuvieron lugar entre ellos.

Para lograr este objetivo consideramos que es fundamental analizar, en la medida en la que las fuentes documentales nos lo permitan, datos como la edad de filiación, la estatura y pesos medios, la procedencia de los miembros de la Guardia Colonial, el estado civil en el momento de la filiación (muy relevante si tenemos en cuenta las diferencias jurídicas que existían entre blancos y negros) y las profesiones que desempeñaban antes de ingresar en la Guardia Colonial, muy representativas estas últimas, tanto del nivel

económico como de la clase social a la que pudieron pertenecer los miembros de la Guardia Colonial.

Para ello, contamos con las fuentes disponibles del AGMG que hacen referencia a la Guardia Colonial en Guinea Ecuatorial, un total de 73 cajas, de las cuales 41 corresponden a expedientes militares. Por tanto, estas últimas referenciadas han sido objeto de análisis para el desarrollo de la investigación. La fecha de filiación, de la muestra que hemos utilizado, de los naturales de Guinea oscila entre agosto de 1951 y enero de 1961.

Para este estudio hemos analizado un total de 276 expedientes de un universo total de 765 expedientes (todos del Archivo General Militar de Guadalajara), una cifra ligeramente superior a la que le correspondería a una muestra con un 5% de error y 95% de intervalo de confianza, por lo que se trata de una proporción válida para iniciar una investigación de este tipo.

Los expedientes analizados en este trabajo comienzan con la fecha de la filiación de febrero de 1933 y correspondiendo el último a la fecha de filiación de enero de 1961, es decir, abarcando prácticamente veintiocho años. De entre ellos, 19 expedientes corresponden al periodo anterior al inicio de la Guerra Civil (17 de julio de 1936), 41 expedientes al comprendido entre la anterior fecha y el final de la Guerra Civil (1 de abril de 1939) y el resto, un total de 118 expedientes, correspondientes al periodo posterior. Los demás, o bien no cuentan con fecha de filiación, o ésta es ilegible.

Así mismo, para el resto de datos analizados hemos tenido que enfrentarnos al mismo problema. Solo contamos con 205 expedientes que incluyen información sobre el estado civil, 220 sobre profesión u oficio ejercido en el momento de la filiación, 128 sobre la confesión religiosa, 28 sobre si se disponía de estudios secundarios y 27 sobre el conocimiento de otros idiomas.

A la hora de abordar este trabajo consideramos que es clave presentar algunos aspectos fundamentales del pasado colonial en el país subsahariano. En primer lugar, haremos un breve recorrido por la historia de España como metrópoli de Guinea Ecuatorial, imprescindible para conocer el contexto histórico y los acontecimientos que tuvieron un posible impacto en la población española y guineana. En segundo lugar y, debido a que vamos a establecer una comparación entre los naturales de la metrópoli y los de la colonia, consideramos imprescindible analizar las diferencias existentes entre

unos y otros que se reflejan en un primer estadio, como veremos, en las diferentes leyes que regían a estos dos grupos humanos.

Por último, debemos añadir que durante nuestra estancia en el Archivo General Militar de Guadalajara para la consulta de los expedientes personales que son la base de nuestra investigación contamos en todo momento con una gran ayuda por parte tanto de los trabajadores y trabajadoras civiles del centro como de los militares que allí se encontraban. La consulta de los documentos fue una tarea mucho más sencilla gracias a su trabajo.

La colonización española en Guinea Ecuatorial: de sus orígenes al franquismo.

La consecuencia de la firma de los tratados de San Ildefonso y del Pardo entre España y Portugal durante los años 1777 y 1778, fue un intercambio de posesiones entre estos dos países. España se hizo con los territorios de Fernando Poo y Annobón en el Golfo de Guinea, y Portugal recibió los territorios Santa Catarina y la provincia de Río Grande en el Sur de Brasil. Las razones fundamentales de este acuerdo por parte de las autoridades españolas eran de naturaleza económica. Una de las razones fundamentales era que se aspiraba a nutrir las colonias de América de esclavos de forma autónoma, es decir, sin tener que tratar con intermediarios de otros países con el aumento de costes que conllevaba. Otra razón no menos importante era la de contar con una base de apoyo en el largo camino con el tráfico que suponía el negocio mercantil vías marítima con Filipinas (Carnero y Díaz, 2014, p. 711).

Sin embargo, según Olegario Negrín (2013, p. 44), no es hasta 1843 cuando se plantea por primera vez controlar realmente el territorio y no es, como afirma Raúl Sánchez (2013, pp. 37-39), hasta 1855 cuando se ocupó definitivamente la actual isla de Bioko (Fernando Poo) por las autoridades españolas, fundándose tres años después la primera escuela religiosa masculina que perduraría en el tiempo. De hecho, fue precisamente en 1858 cuando existe un primer gobernador español en la zona, llamado Carlos Chacón y que afirmó a la metrópoli en referencia a los territorios guineanos que “inglesa es la lengua, inglés su comercio, ingleses los barcos que fondean las bahías e inglesa la moneda que circula (Fernández-Figares, 2003, p. 71, citado de Armando Liger). En 1886 llegarían a la isla las Religiosas Concepcionistas, reclamadas por los misioneros tras constatar la importancia de la mujer africana en la sociedad (Sánchez, 2013, pp. 37-39).

Ya desde el último cuarto del siglo XIX, el papel de la Iglesia era fundamental, pues los misioneros actuaban como “agentes de penetración y vigilantes de la moral pública” (Bolekia, 2003, p. 75) dado que España no disponía de funcionarios como para poder ejercer un *indirect rule*¹³² (Nerín, 1998, p. 28). Sin embargo, no podemos olvidar que fueron los exploradores, antes que los misioneros, los precedentes “necesarios” de la colonización (Sánchez Lobera, 2014, p. 51), ya que su labor descriptiva, inventarial y cartográfica, fue clave para ampliar la influencia de los estados nación occidentales sobre sus futuras colonias.

Pese a todo lo anterior, no fue hasta 1898 cuando España se concentró en la explotación de las tierras del continente africano (Nerín, 1998, p. 15), política que provocó que en los inicios del siglo XX se avanzara en un proceso de burocratización de la colonia, abriendo una segunda etapa de colonización que llegará hasta el inicio de la Guerra Civil en 1936 y que se caracterizará por una situación inmersa en una ausencia de “una política colonial estable [...] y de suficientes inversiones en infraestructuras que favorecieran el desarrollo económico” (Sánchez, 2011, pp. 38-39). Sin embargo, mientras aún en 1914 la presión colonial era todavía escasa en el territorio continental debido a la indecisión de la metrópoli española (Nerín, 2010, p. 37), el primer cuarto de siglo acabó caracterizándose por una mayor explotación de los recursos naturales por parte de la metrópoli y por el uso indiscriminado de la violencia contra los autóctonos a fin de proteger cultivos como el cacao, el café o la caña de azúcar, especialmente en Fernando Poo (Bolekia, 2003, p. 73).

Este proceso de burocratización se puede apreciar a partir de 1904, que es cuando “se puede ya hablar de una mínima ordenación administrativa del territorio” por parte de España, apareciendo las primeras legislaciones sobre la explotación forestal, la propiedad urbana, así como sobre la propiedad de los indígenas y la regulación de los sus derechos y deberes mediante el Patronato de Indígenas (García Ascanio, 2010, p. 9). Es precisamente el Real Decreto de 11 de junio de 1904, completado en enero de 1905, el que acabó atribuyendo al Estado español “la propiedad del territorio, respetando la propiedad de las tierras comunales que desde siglos antes venían cultivando los nativos”,

¹³² *Indirect rule* hace alusión al sistema colonial británico que permitía implantar en los territorios controlados un gobierno indirecto a través de autoridades locales, colaboracionistas y que jugaran un papel de mediadoras (Nerín, 1998: 28). El diccionario Oxford lo define como un “a system of government of one nation by another in which the governed people retain certain administrative, legal, and other powers” (un sistema de gobierno de una nación sobre otra en la cual la población gobernada mantiene competencias administrativas, legales o de otro tipo).

aunque la expropiación se presentaba como un instrumento al servicio del interés nacional (Ndogo-Bidyogo, 2014, p. 4).

En este mismo año, además, se estableció la Policía Indígena, que a los tres años pasó a denominarse “Guardia Civil de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea” cumpliendo unas tareas muy similares a la del “benemérito Instituto en España”. En 1908, cuatro años después, se fijó la creación de la Guardia Colonial de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea con la intención de que asumiera “las misiones aduaneras, militares y policiales” (Núñez, 2002).

Imagen 1: Guardia Colonial de Guinea en formación



Fuente: pinterest.com (n. d.), <https://www.pinterest.com/pin/312859505338613690/>

A partir de 1926 se hace más visible la presencia española en el territorio continental de Río Muni (García Ascanio, 2010, p. 9), y a partir de 1936 entramos en lo que Negrín, desde una perspectiva educativa, considera una nueva etapa con la victoria en la guerra civil española de los militares golpistas (Negrín, 2013, pp. 33). Dentro de esta nueva etapa que señala Negrín, la fecha de 1938 cobra especial relevancia, pues en ella la colonia pasó

a estar en manos de la Dirección General de Marruecos y Colonias, dependiendo directamente de la Presidencia de Gobierno, lo que suponía un reconocimiento de facto de estos territorios por parte de la metrópoli (Bolekia, 2003, pp. 76).

Durante la etapa del franquismo, la propia política autárquica ejercida concebía a las colonias españolas “como el elemento complementario y necesario para su propio éxito, dándole la rimbombante denominación de Espacio Vital de España”. Así, las colonias africanas debían proveer de materias a la metrópoli y ayudar a dar salida a sus productos industriales (Carnero y Díaz, 2014, p. 723).

De hecho, autores como Justo Bolekia (2003, pp. 74-78) defienden la idea de que España sacaba grandes beneficios de Guinea Ecuatorial argumentando que “era cada vez mayor el número de colonos que llegaban a dichos territorios” y “sobre todo porque el Estado español había dejado de dedicar partidas presupuestarias al tema del mantenimiento de la administración colonial”, mientras que otros investigadores como Fernando Carnero y Álvaro Díaz (2014, p. 734) consideran en trabajos mucho más recientes y documentados que hay que diferenciar entre unos empresarios privados que hicieron negocio en las colonias africanas y se beneficiaron de la mano de obra barata y de los tratamientos favorables en materia comercial e impositiva; y un Estado que derivó una parte muy significativa de sus presupuestos a cubrir los gastos provenientes de la administración colonial y la inversión de carácter público. Otros como Francisco Ela, hacen hincapié en el enriquecimiento “que dos o tres familias pudieran allí hacer mediante la explotación de los recursos naturales y el monopolio económico” (García Ascanio, 2010, p. 8) por lo que considera que las plusvalías que de allí salieran acabaron quedándose en pocas manos.

Además, hay que tener en cuenta los factores que explicarían la presencia española en Guinea Ecuatorial. Según Liniger-Goumaz, éstos serían cuatro; por un lado, la legitimidad de los tratados hispanoportugueses; en segundo lugar, la concepción de Euráfrica¹³³ como concepto geopolítico; por otro lado, la visión de colonialismo equiparable al de aumento de desarrollo y freno del comunismo y, por último, el objetivo de la “españolización”. Esto último tuvo especialmente unas consecuencias nefastas para

¹³³ Concepto que hace referencia a las relaciones entre África y Europa, siendo en mayoría de ocasiones, unas relaciones desiguales de poder basados en el dominio y la explotación.

el diverso y rico conjunto de culturas africanas existentes con anterioridad a la llegada de los colonizadores. (García Ascanio, 2010, p. 8).

Lo negro y lo blanco de la colonización española de Guinea Ecuatorial

"La etapa colonial supuso para los guineanos la institucionalización de la desigualdad civil entre blancos y negros" (García Ascanio, 2010, p. 8). Desde el inicio de la colonización, los europeos que se asientan en suelo africano aumentan en número, siendo en el siglo XIX eminentemente ingleses y, en el resto de periodos posteriores, mayoritariamente portugueses y sobretodo españoles, esencialmente de procedencia urbana y con trabajos (funcionarios, plantadores, forestales, comerciantes o empleados de las industrias) por los que cobraban hasta tres veces más que en la metrópoli (Negrín, 2013, p. 39). La mayoría de ellos se concentraban en Fernando Poo, lo que explica que allí aconteció el mayor proceso de expropiación tierras a la población local (Bolekia, 2003, p. 80).

La educación colonial española pretendía mostrar al negro como *homo infantilis* o, en otros casos, con una visión racista y legitimadora de la subordinación del negro al blanco y que se intentó demostrar continuamente (Bandrés y Llavona, 2010, p. 162). De hecho, en palabras de Fernández-Fígares (2003, p. 18) "en el seno de las instituciones colonialistas, el salvajismo de los habitantes del continente va cediendo su matiz en favor de su infantilismo y su necesidad de protección, como base que justificara las rígidas normas de control y, en definitiva, de sometimiento". Es, sin lugar a dudas, una de las argumentaciones más recurrentes de los países colonizadores a lo largo de la historia.

Ello nos ayuda a entender que la Guardia Colonial, en donde también existía un claro concepto de pigmentocracia, pues los negros ocupaban los escalafones más bajos de la jerarquía militar, reprimieron levantamientos de los propios autóctonos que luchaban para proteger sus tierras tradicionales y evitar que acabaran siendo capturados y obligados a trabajar como esclavos (Bolekia, 2003, p. 77).

Según Álvarez Chillida el periodo comprendido entre 1936 y 1945 supone el punto culminante de la discriminación racial. Como decía el gobernador Fontán a los maestros auxiliares en 1938, la tarea era llegar a convertirse en "un apóstol del ideal de Dios y de España" o en palabras del procurador Vivar Téllez en 1944, los grupos étnicos de la

colonia eran “razas y tribus de tan deficiente materia humana” (Álvarez Chillida, 2013, pp. 41-44).

Este racismo institucional se vio reflejado en la creación del Patronato de Indígenas en 1904, por el cual, según el artículo III, su tarea consistía en “desarrollar la cultura, el sentido moral y el bienestar de los autóctonos y reforzar su adhesión a España, proteger a los indígenas no emancipados ejerciendo sobre ellos una tutela, representarlos, intervenir en la reglamentación del trabajo...” y en los decretos posteriores de 1938¹³⁴. En este punto, la legislación dejaba una puerta abierta a los negros a conseguir una Carta de Emancipación (Ndogo-Bidyogo, 2014, p. 4), que se obtenía cumpliendo los requisitos de la mayoría de edad (21 años), la obtención de un título académico y habiendo trabajado para algún colono (Bolekia, 2003, p. 79). Ello significaba regirse por la legislación de España, aunque la emancipación podía ser revocada y cabe destacar que en 1944 solo 64 personas disponían de ella (Álvarez Chillida, 2014, p. 105). Estos no solo eran el nexo entre la Administración colonial y las poblaciones locales, sino “que por su función de colchón y filtro de las quejas y el descontento del pueblo” acabarían sufriendo las presiones ejercidas desde abajo (García Ascanio, 2010, p. 8-9). Aun así, cabe recordar nuevamente que la consideración jurídica de menores de edad provenía, como se señala con anterioridad, de 1904 (Álvarez Chillida, 2014, p. 105).

No es de extrañar, por ello, que los emancipados solieran “mostrar actitudes oficialistas y conservadoras aunque no inmovilistas, acordes con su situación de relativo privilegio pero dispuestas a adaptarse a las circunstancias en la medida en que podían mantener su posición social” (Campos, 2003, p. 3). El escaso desarrollo de un movimiento nacionalista de raíces africanas y/o locales podría explicarse, en el caso de la élite africana de la colonia, por el aislamiento político, el contexto dictatorial y un racismo que sufrieron con mucha más virulencia los negros inmigrantes del África Occidental (Campos, 2003b, pp. 100-101).

¹³⁴ Como bien recoge Alicia Campos Serrano, los artículos 5 y 23 del Decreto de 29/9/1938 recogen que para los indígenas (“nacidos en el territorio colonial” e “individuos de raza de color”) le estaba prohibido por la metrópoli “a) enajenar bienes inmuebles; b) entregar (o) recibir dinero a préstamo con garantía de inmuebles; c) constituir derechos reales sobre cualquier clase de bienes; d) verificar transacciones (o) contraer compromisos sobre bienes inmuebles; e) comparecer en juicio cuando la otra parte sea un europeo o un indígena emancipado y en todos aquellos actos ante Juzgados y Tribunales que exijan plena capacidad jurídica; f) contraer obligaciones de carácter personal cuya cuantía sea superior a quinientas pesetas”.

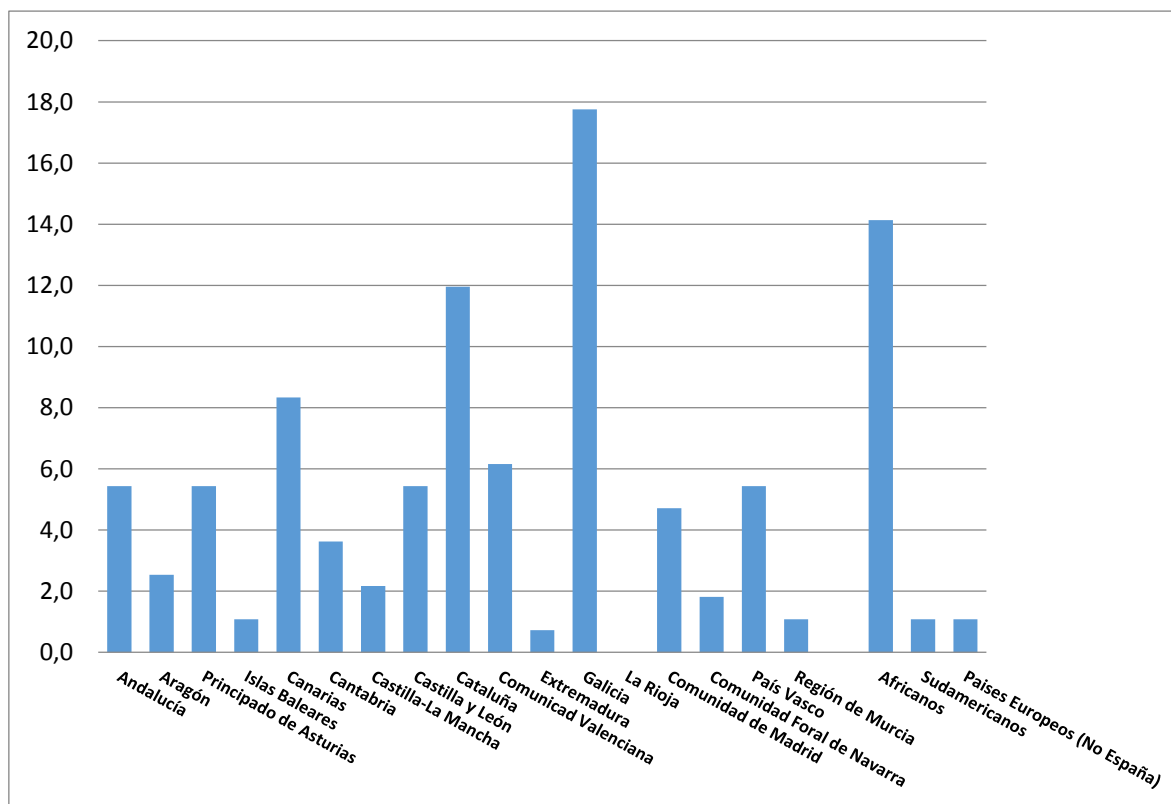
Las diferencias entre blancos y negros también tenían su plasmación en las relaciones con las mujeres. Por ejemplo, “un blanco no podía contraer matrimonio con una negra, ni tampoco un negro con una blanca. Sin embargo, se permitía “el concubinato” entre blanco y negra (o negras), un amancebamiento tantas veces condenado por la Iglesia colonial cuando era practicado por los mismos autóctonos” (Bolekia, 2003, pp. 78-79).

También contamos con lo que el antropólogo Gustau Nerín (1998, pp. 110-113) denomina la “jerarquización generorracial” y es que, para un blanco, la mujer negra podía ser considerada apta para tener relaciones sexuales pero no para formar una familia. El sexo con ellas era una solución, en palabras de Esteve, “para aliviar la prolongada castidad”. En este contexto, tener una amante negra, que previamente había sido inferiorizada por la propia relación colonial, haciéndolas más sumisas, y en donde las pocas mujeres blancas estaban ya casadas, acababa siendo más frecuente de lo que se pensaba en estos antiguos territorios coloniales.

Análisis de los expedientes militares de la Guardia Colonial

Como muestra el gráfico 1, la mayoría de los expedientes nos muestran que los componentes de la Guardia Colonial eran naturales mayoritariamente de la metrópoli, siendo solo un 2% provenientes de países extranjeros como Argentina, Brasil, México o Francia entre otros (Gráfico1). Sin embargo, la distribución de su origen no es homogénea, sino que se concentra en determinadas zonas. Entre ellos, destacan los naturales de Galicia (17,8%), Cataluña (12%) y Canarias (8,3%), así como los de origen subsahariano (14,1%).

Gráfica 1: Distribución de filiados según el lugar del que declaran ser naturales



Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

Gráfico 2: Distribución de los filiados, según su lugar de nacimiento (España u otros países).



Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

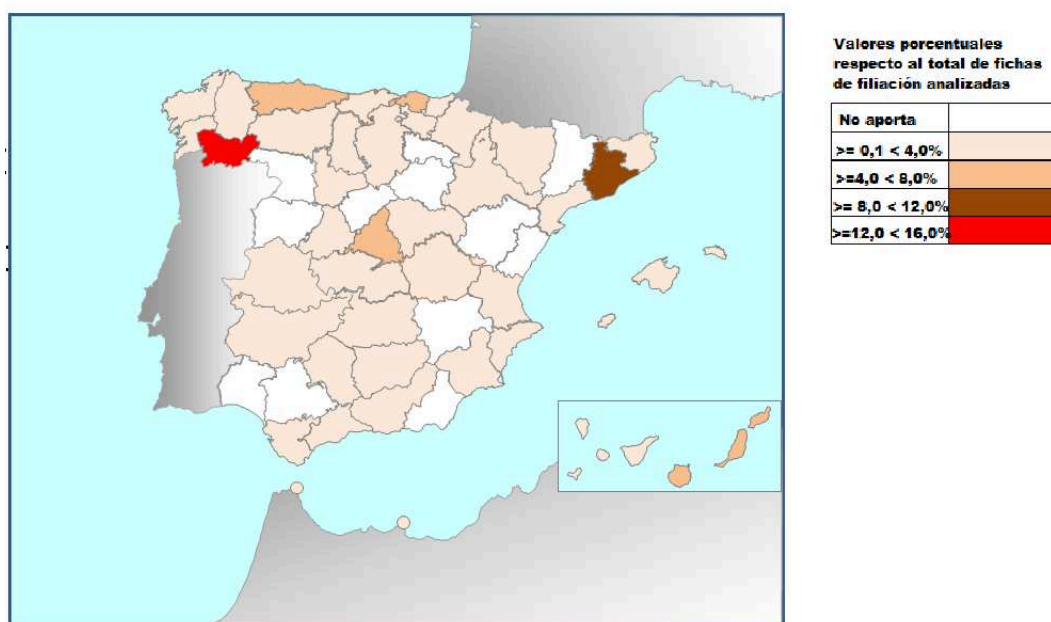
Sin embargo, atendiendo al Mapa 1, observamos como, por un lado, vuelve a repetirse la heterogeneidad de procedencias dentro de las actuales comunidades autónomas y por otro lado, cómo en la gráfica anterior pasaban desapercibidas otras comunidades por su carácter uniprovincial o provincias concretas por formar parte de una comunidad con varias provincias con escasa relevancia en el aporte de hombres.

Tal es el caso que de las comunidades que más aportan, en el caso de Galicia lo podemos explicar por el peso de Ourense (12%) o A Coruña (4%), el de Cataluña por el peso de Barcelona (9,8%) y en Canarias por el de la provincia de Las Palmas (6,2%), sin menospreciar el aporte humano de Santa Cruz de Tenerife (2,2%).

Sin embargo, existen importantes provincias como las de Asturias (5,4%), Madrid (4,7%) o Cantabria (3,6%) que por el carácter uniprovincial de sus comunidades autónomas no aparecen convenientemente destacadas en la Gráfica 1, aunque ciertamente hay que tener en cuenta el distinto peso demográfico de estas mismas. Otras provincias, como la de Vizcaya (4,3%) o las de Alicante (3,3%) y Valencia (2,9%) también deben ser consideradas grandes proveedoras de hombres para la Guardia Colonial.

Esta distribución desigual podría tener su origen en las condiciones económicas y sociales de los distintos territorios de España como por ejemplo, el peso de la agricultura, la distribución de la tierra, el tejido industrial y del incipiente sector de los servicios. No obstante, las respuestas a estas preguntas deberán ser abordadas en otros futuros trabajos de investigación que aborden específicamente esta problemática.

Mapa 1: Distribución de la aportación porcentual de la aportación de las provincias metropolitanas.

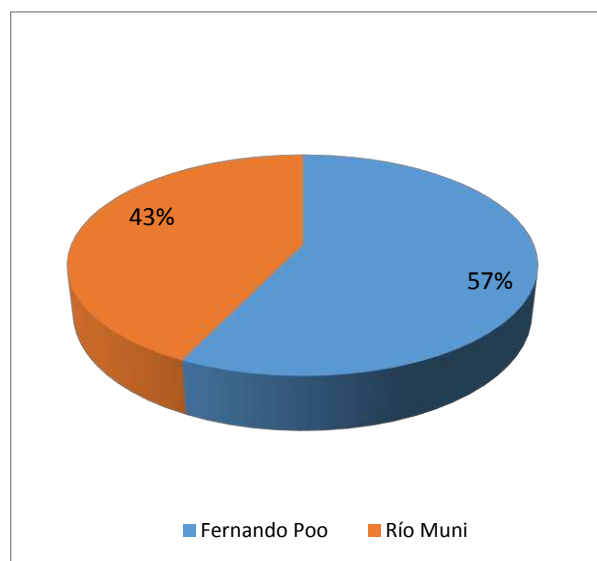


Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

También es interesante comprobar la distribución de los naturales de la actual Guinea Ecuatorial, pues vemos cómo la mayoría provenía de la Isla de Fernando Poo (actual Bioko) y en especial de la ciudad de Santa Isabel (actual Malabo). Una de las razones radica en la más antigua y fuerte presencia de las autoridades españolas en esta zona, como antes hemos visto, así como la mayor presencia de poblaciones de origen europeo. El gráfico 3 refleja la proporción de naturales de Fernando Poo y Río Muni, denominaciones que hemos utilizado porque en 1956 fueron organizados ambos territorios en una provincia denominada Provincia del Golfo de Guinea, y fueron la base de la posterior provincialización aún en época franquista, constituyéndose como dos provincias españolas de ultramar¹³⁵ (Bolekia, 2003: 79:90).

¹³⁵ La configuración del territorio en dos provincias, la provincia de Fernando Poo y la provincia de Río Muni tiene encuentra su explicación jurídica en la Ley del 30 de julio de 1959. En diciembre de 1963 estos territorios conformaron la Región Autónoma de Guinea Ecuatorial, que duró hasta 1968, año de la independencia de Guinea Ecuatorial.

Gráfico n° 3: Distribución de los filiados en Guinea, según declaran ser naturales de Fernando Poo o Río Muni (actuales Región Insular y Región Continental)



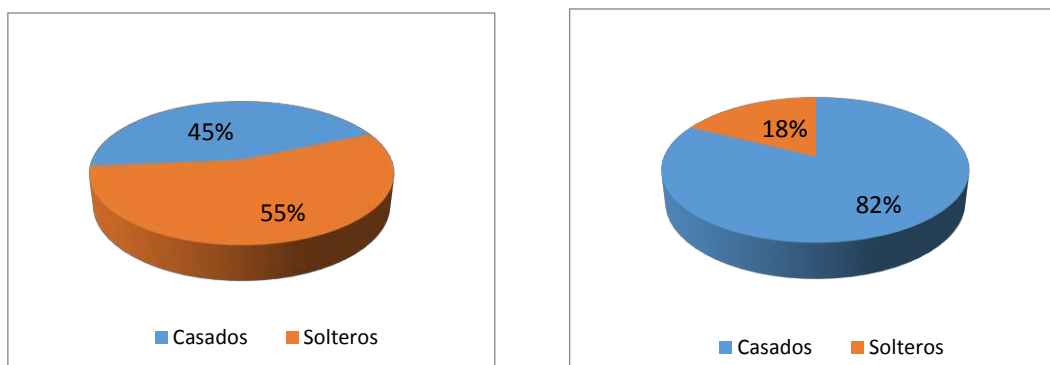
Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

Según los datos obtenidos de la totalidad de las muestras a partir de los expedientes de los naturales de Guinea, la edad, estatura y peso medio era de treinta y tres años, 1,65 metros y 62,3 kilos, lo que significa que eran bastante más mayores, un poco más bajos y con un peso ligeramente inferior que la media de todos los hombres de la Guardia Colonial (incluyendo a metropolitanos y naturales de Guinea) ya que ésta se sitúa en una media de veinticuatro años, 1,67 metros y 62,6 kilos de peso.

La totalidad de los naturales de Guinea eran católicos y sabían leer y escribir, de los cuales, el 25% declaraba tener estudios secundarios y el 15,4% conocer algún idioma a parte del español. En la mayoría de los casos, se trataba del “pichinglis” (de forma más técnica denominado Pidgin English o Broken English, aunque los funcionarios españoles la denominan en ocasiones “pixinglis” o “pisclincli”). Se trata de un lenguaje que sigue utilizándose en la actualidad y cuyo uso vino motivado por la necesidad de comunicarse con los braceros nigerianos, que eran anglo-parlantes (Negrín, 2013: 39). Sin embargo, lo lógico sería pensar que también dominarían sus lenguas vernáculas, posiblemente denostadas en los expedientes por su naturaleza africana.

En cuanto a la media del número total de expedientes, observamos que nuevamente son todos católicos a excepción de un caso, un navarro que se declara ateo y aparece subrayado por el funcionario que escribió la hoja de filiación¹³⁶. Sin embargo, otro de los aspectos en los que aparecen diferencias notables entre los dos colectivos es en el del estado civil. Llama la atención que de los metropolitanos, la inmensa mayoría en el momento de la filiación se encontraban solteros (81,5%) mientras que la media de solteros y la proporción de naturales se encuentra, como observamos en el gráfico 4 y 5, en 55% y 18% respectivamente. Esto podría explicarse por tres razones fundamentales. Primero por la elevada edad media que los guineanos muestran en sus hojas de filiación, en segundo lugar, por la intensa actividad de aculturación que llevaron a cabo los religiosos venidos de la metrópoli y, en tercer lugar, por las desiguales normas que regían a blancos y negros en el campos de las relaciones amorosas.

Gráfico nº 4 y 5: Distribución de los filiados según su estado civil (del total) y distribución de los filiados naturales de Guinea según su estado civil.



Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

Por otro lado, las profesiones, oficios u ocupaciones de los filiados muestran nuevamente diferencias entre los metropolitanos y los naturales de Guinea. Por ejemplo, mientras que la media del total nos indica que los hombres que fueron filiados se dedicaban al mundo del comercio¹³⁷ (40,5%), a la agricultura (23,6%), a profesiones relacionadas con la mecánica (12,7%) o eran estudiantes (10%), en el caso concreto de los naturales de Guinea los datos difieren de manera muy importante, pues los

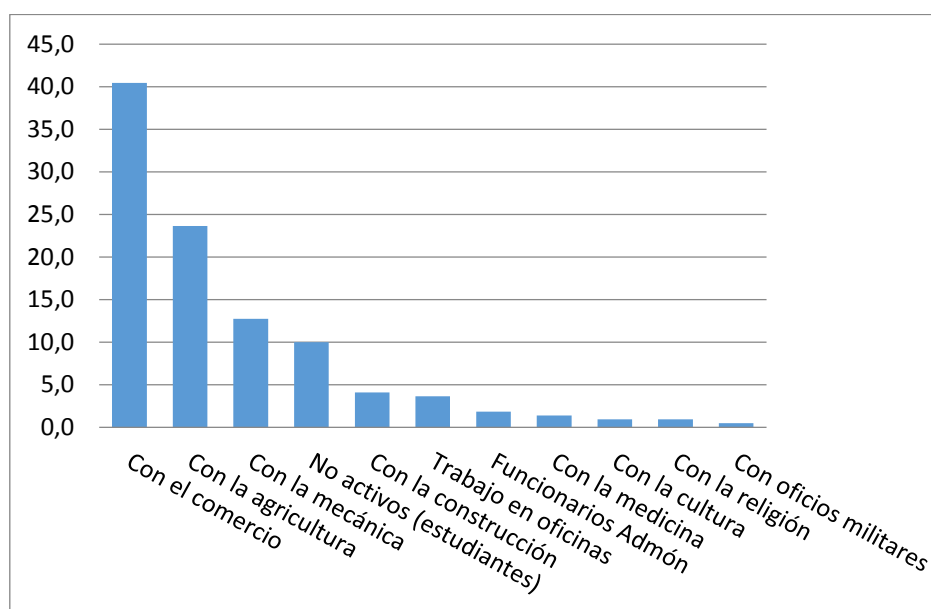
¹³⁶ Caja 33, Expediente número 605 AGMG.

¹³⁷ Hemos incluido a “empleados” (18,2%) en “relacionados con el comercio”.

relacionados con la agricultura (34,4%) ocupan el primer lugar seguido de los relacionados con el comercio (20%), trabajos en las oficinas (14,3%) o los funcionarios de la administración (11,4%). Así nos lo muestran las gráficas 5 y 6.

De hecho, entre los guineanos que se dedicaban a la agricultura, debemos señalar que en muchos de ellos se destacaba el hecho de que eran propietarios y que podría estar relacionado con el proceso de “nacionalización española” de los habitantes de aquellos territorios al conceder en ciertos casos el derecho a disponer de cuatro hectáreas de tierra¹³⁸ (Bolekia, 2003: 90-91).

Gráfico 5: Distribución de los filiados según sus profesiones u oficios (del total).



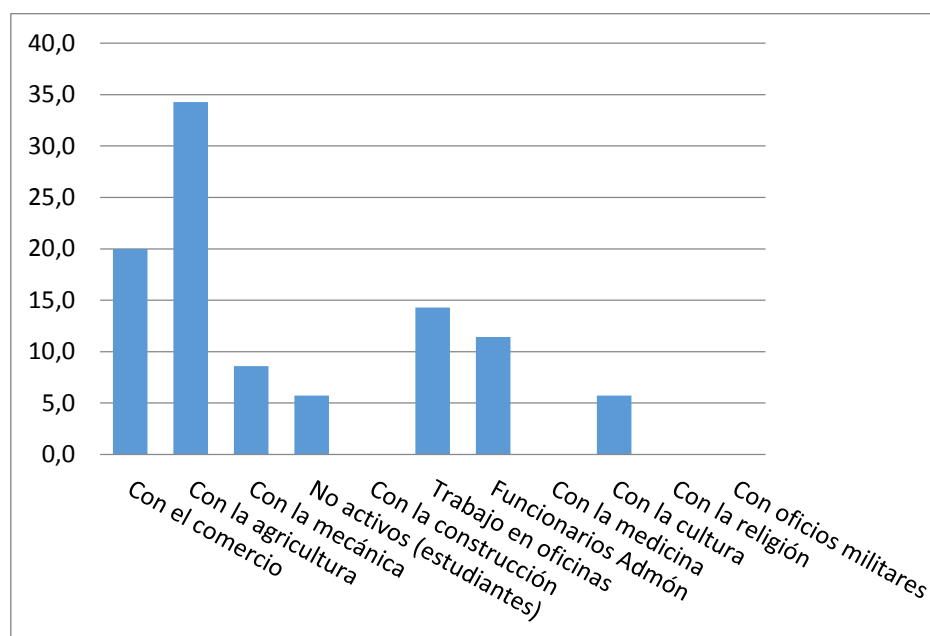
Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

Ello no quiere decir, ni mucho menos, que los metropolitanos conformen un grupo homogéneo en relación a las características profesionales, puesto que las diferencias económicas son más que considerables, por ejemplo, entre los naturales de Ourense, mayoritariamente ladradores, o los de Barcelona, con profesiones diversas y en donde el comercio tiene un peso muy considerable. Esta realidad refleja las diferentes

¹³⁸ Ley de 4 de mayo de 1948.

especializaciones de las regiones de procedencia y las diferencias en su estructura productiva.

Gráfico 6: Distribución de los filiados según sus profesiones u oficios (del total).



Fuente: Elaboración propia a partir de los formularios de alistamiento y filiación del AGMG.

Conclusiones y futuras líneas de investigación

A partir de la elaboración de este trabajo en base a los expedientes militares de AGMG, podemos concluir que, por un lado, los nuevos filiados que formaron parte de la Guardia Colonial fueron en una primera etapa que comprende desde la Guerra Civil española y la posguerra, blancos que provenían de la metrópoli. Sin embargo, en los periodos posteriores, los filiados eran naturales en su mayoría de los territorios que comprenden la actual Guinea Ecuatorial.

Por otro lado, las características demográficas que podemos destacar es que todos eran varones y profesaban la fe cristiana pero, confirmando nuestra hipótesis, existían diferencias sustanciales entre ambos colectivos. Entre las diferencias destacan el estado civil, siendo el de los metropolitanos el de soltero, frente al casado de los guineanos, la ocupación profesional y el nivel de estudios, que demuestra que los guineanos estaban mejor formados.

En cuanto a las futuras líneas de investigación, debemos subrayar dos aspectos fundamentales del AGMG. En primer lugar, que el Archivo cuenta con una pequeña colección de fotografías que no han sido consultadas aun por ningún investigador/a. Teniendo en cuenta su valor histórico y la escasez de consultas, a ello hay que añadir que la fotografía goza de un componente metódico en la investigación de otras ciencias y disciplinas como la antropología o la sociología, por lo que pueden ser objeto de investigaciones interdisciplinarias.

En segundo lugar, en el transcurso de nuestra investigación pudimos observar que existe un diferencial socioeconómico entre los filiados de las distintas provincias españolas. A su vez, parte de la documentación del AGMG nos muestran, por ejemplo, las multas de aquellos soldados que evitaban el alistamiento cada ello. Ello nos podría dar pistas, tanto de la situación de los filiados en España como ya en Guinea Ecuatorial, para rastrear los intereses económicos que guiaron a cada colectivo en su experiencia en el África Subsahariana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía:

- Álvarez Chillida, G. (2014). Epígono de la Hispanidad. En Michonneau, S. y Núñez Seixas, X. M. (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa Velázquez.
- Álvarez Chillida, G. (2013). Discurso de la hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo. En Aranzadi, J. y Moreno Feliu, P. (Coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: UNED.
- Bandrés, J. y Llavona, R. (2010). Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro, *Psychologia Latina*, 1(2), pp. 154-162.
<http://psicologia.ucm.es/data/cont/docs/29-2013-04-25-art12.pdf>
- Bolekia Boleká, J. (2003). *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca: Amarú Ediciones.

- Campos Serrano, A. (2003). Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial: de españoles a guineanos, *Araucaria*, 5(1), pp. 1-25.
http://alojoptico.us.es/Araucaria/nro9/monogr9_6.pdf
- Campos Serrano, A. (2003b). The decolonization of Equatorial Guinea: the relevance of the international factor, *Journal of African History*, 44(1), pp. 95-116.
https://www.academia.edu/5266591/The_Decolonisation_of_Equatorial_Guinea_a_The_Relevance_of_the_International_Factor
- Carnero Lorenzo, F. y Díaz de la Paz, Á. (2014). Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial, *Revista Historia Contemporánea*, 49 (2), pp. 707-734.
- Fernández-Figares Romero de la Cruz, M^a. D. (2003). *La colonización del imaginario. Imágenes de África*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Frieyro de Lara, Beatriz (2000). *El reclutamiento militar en la crisis de la Restauración: el caso riojano (1896-1923)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. Gobierno de La Rioja.
- García Ascanio, P. (2010). *Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato*. Memoria presentada como Trabajo Fin de Máster. Master en Relaciones Internacionales 2009/2010. Orientación a cargo de Diego Palacios Cerezales.
http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Garcia_Ascanio_Guinea_Escuatorial_de_Colonia_Sultanato.pdf
- Ndongo-Bidyogo, D. (2014). Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial, *Biblioteca Africana-Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.
<https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCcQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.cervantesvirtual.com%2Fobra%2Fhistoria-y-tragedia-de-guinea-ecuatorial-seleccion-de-fragmentos%2F&ei=ie8wVf6YHOeC7ga7i4HACQ&usg=AFQjCNFkiohRCxjjuqfiGXaBzvpUgIhrLQ&sig2=BrOaeuXGAB8gR62xwpZeAg&bvm=bv.91071109,d.bGg>
- Negrín Fajardo, O. (2013). *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española (1857-1959)*. Madrid: Dykinson.

- Nerín, G. (2010). *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*. Madrid: La Catarata.
- Nerín, G. (1998). *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*. Barcelona: Ediciones Península.
- Núñez, J. (2002). El Armamento de la Guardia Colonial y Territorial de la Guinea Española, *ARMAS*, Editorial Paul Parey España.
<http://memoriaiberica.mforos.com/2026155/10884775-guardia-colonial-y-territorial-de-la-guinea-espanola/>
- Sánchez Lobera, F. (junio 2014), *Exploración y colonización en Guinea Ecuatorial*, Trabajo Final del Master de Estudios Históricos Tutor: Ferran Iniesta, Universitat de Barcelona
http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/59732/1/Exploraciones_colonizaci%C3%B3n_Guinea_Ecuatorial.pdf
- Sánchez Molina, R. (2011). *El pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española*. Madrid: UNED.

Fuentes normativas y jurisprudenciales:

- Ley de 4 de mayo de 1948 por la que se restablece la legalidad vigente con anterioridad al 14 de abril de 1931 en las Grandezas y Títulos del Reino.
- Ley 45/1959, de 30 de julio, de Orden Público.
- Real Decreto de 11 de junio de 1904

Anexo I. Expediente 719 de la Caja 39 del Archivo General Militar de Guadalajara

Formulario Núm. 6.—Artículo 216 del Reglamento

39/719

ALISTAMIENTO DEL AÑO 1958

Caja de Recluta de Santa Isabel de Fernando Poo
 Provincia de id.
 Partido judicial de id. Ayuntamiento de id.
 Distrito Municipal de id.

FILIACION

De ALBERTO MBULA MOKEBA NDUMA Hijo de Felix y de Anastasia
 Natural de Rio Ekuku Ayuntamiento de Bata
 Partido judicial de Bat Provincia de Guinea Española
 Nació el 11 de agosto de 1928 Estado civil casado Religión católica
 Documento Nacional de Identidad: clase - Número -

Instrucción: ¿Sabe leer y escribir? si
 ¿Posee instrucción secundaria? si
 Si ha cursado o cursa estudios profesionales, universitarios o especiales, ¿de que clase? no
 Idiomas extranjeros que posee: { Habla no
 Traduce no
 Escribe no

Profesión u oficio Funcionario en la especialidad de Administracion
 ¿Tiene carnet de conducir? no clase no
 ¿Sabe conducir motocicleta? no
 Otras aptitudes: { de piloto civil? no
 ¿Tiene título: { de piloto de vuelo sin motor? no
 de instructor de aerodelismo? no
 naval? no
 ¿Es esquiador? no
 ¿Es escalador? no
 ¿Es nadador? si
 ¿Es buceador? no

Deportes que practica: {

Datos antropométricos: Estatura: cms. 1.630
 Peso: Kgs. 56.400
 Perímetro torácico: { En inspiración: cms. 9.85
 En espiración: cms. 9.82
 En reposo: cms. 9.83

Posee instrucción: { ¿Naval? no ¿Militar? no
 ¿Elemental? no ¿Superior? no

Datos militares: Sirve en filas como voluntario desde el día - mes - año - en el Ejército de (1) -
 Y tiene su destino (2) no
 Cumplió el servicio militar, antes de ser llamado su reemplazo en el Ejército de (1) - (2) -
 Encuadrado en la Milicia Universitaria del Ejército de (1) no

Queda filiado en virtud de la presente, para servir en clase de soldado por el tiempo de veinticuatro años, que empezará a contarse a partir del día que ingrese en Caja, en la situación que determina la vigente Ley de Reclutamiento.

EL INTERESADO. [Firma]

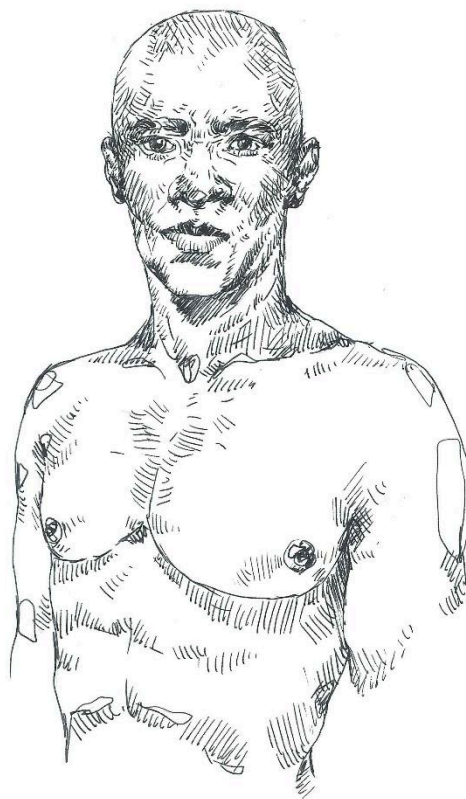
Sta. Isabel, 16 Febrero
 enero de 1958.-

EL PRESIDENTE. [Firma] EL SECRETARIO. [Firma]

Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la historia reciente de España a través del cine (1959-2002)

Historia Social, 90, pp. 131-148

Citación <http://www.historiasocial.es/wordpress/normas-para-la-presentacion-de-originales/>



Miedos y prejuicios de una nación.

La negritud y la figura del negro en la historia reciente de España a través del cine (1959-2002).

Resumen

Pese a que la historia de España está llena de referentes negroafricanos como Juan Latino o Elena de Céspedes, todo pasado relacionado con África o lo “negro” ha sido sistemáticamente invisibilizado. La representación del negroafricano, por otro lado, continúa a día de hoy cargada de prejuicios que hunden sus raíces en actitudes coloniales del pasado. El objetivo de este trabajo es estudiar, a través de aquellos filmes españoles ambientados en nuestro país, la representación que se ha elaborado de las poblaciones negras. A través del análisis de diez películas producidas entre los años 1959 y 2002, y apoyándonos en otros tipo de fuentes fílmicas, aspiramos a conocer cómo se ha construido la diferencia de este “otro” para entender la evolución histórica del racismo en España y la propia construcción nacional.

Palabras clave: Migración; racismo; cine español; negroafricano; nación.

THE FEARS AND PREJUDICES OF A NATION. NEGRITUDE AND THE FIGURE OF A BLACK IN SPAIN’S RECENT HISTORY THROUGH CINEMA (1959-2002).

Abstract

Despite the fact that the history of Spain is full of black African icons such as Juan Latino or Elena de Céspedes, all the country’s past experiences connected to Africa or black culture have been hidden systematically . Furthermore, the representation of black African individuals suffers still nowadays the prejudices arisen from the colonial stance of the past. The aim of this work is to study the representation of the black population

through the Spanish films set in Spain. Thanks to the analysis of 10 films made between 1959 and 2002 and with the aid of other film-related sources, we intend to know how the difference of this “other” identity has been constructed in order to understand the historic evolution of racism in Spain and its nation-building.

Keywords: Africa; Migration; racism; Spanish cinema; black African; nation.

1. Los afroespañoles y el pasado olvidado de España.

Si bien muchos autores aseguran que desde los Reyes Católicos España oficialmente ha sido una realidad homogénea y monocultural y cuyo oscurecimiento viene dado por la entrada en la Unión Europea¹³⁹, planteando que es en 1986 cuando una España “uniformemente blanca y cristiana” entra en un continente “coloreado y mestizo”¹⁴⁰, lo cierto es que la presencia de personas negras en nuestro país ha sido una constante desde hace bastantes siglos y ha estado ligada, en la mayoría de ocasiones, a prácticas esclavistas, coloniales o neocoloniales en la que la persona negra se ha encontrado haciendo frente a una relación desigual de poder.

No obstante, existen aún muchas lagunas sobre cuál ha sido la imagen que se ha proyectado del negro en la sociedad española a lo largo de su historia, pues la relación con la otredad africana se ha percibido en los tiempos recientes como problemática. Hay quienes de hecho, consideran que esta imagen tuvo una presencia positiva en el imaginario de la sociedad española hasta el año 1476, año en el que la paz de Alcaçovas legitimó la trata de negros en la península Ibérica. Además, personajes negros en la literatura española como el padre del Lazarillo de Tormes, la hija de la Celestina, los criados confidentes que escribió Lope de Vega o la propia princesa Micomicona, a la que Don Quijote quiso defender son, según Zamora Lobo, ejemplos de una “visión inquisitiva y abierta hacia ellos”¹⁴¹.

Sin embargo, cabe recordar que la presencia de personas negras en la península Ibérica es anterior a cualquier experiencia colonial de España. Y es que tal y como recoge

¹³⁹ Rosalía Cornejo Parriego, “Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables”, en Rosalía Cornejo Parriego (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 18.

¹⁴⁰ Juan Goytisolo, “Prólogo” en Rosalía Cornejo Parriego (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 13.

¹⁴¹ Dosinda García-Alvite, “¿Miradas éticas o fascistas? Representaciones de inmigrantes africanos en Salvajes y Poniente”, en Rosalía Cornejo Parriego (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 223.

Aurelia Martín Casares, en la España musulmana, animistas subsaharianos y cristianos formaban el grueso de la población esclava y, cuando muchos años más tarde se abrió la ruta con América, lo que aconteció fue un aumento en el número de personas negras esclavizadas. El aumento fue de tal envergadura, “que Cervantes llegó a comparar la ciudad hispalense con un «tablero de ajedrez», por su diversidad étnica, y Lope de Vega llamó a las mulatas «los lunares de Sevilla»”.¹⁴²

De hecho, en el siglo XVI encontramos ejemplos de afroespañoles como Eleno o Elena de Céspedes, natural de Alhama de Granada y considerada por muchos como la primera mujer cirujana, o Juan Latino, que vivió en la Granada del Renacimiento y está considerado el primer afro europeo que escribió en latín. Nacido esclavo, acabó convirtiéndose en catedrático de la Universidad de Granada, lo que sin duda lo sitúa como “una personalidad verdaderamente excepcional”¹⁴³. En el mismo siglo, se escribió el *Lazarillo de Tormes*, en el que el protagonista contó con un padrastro negro y un hermano mulato.

Durante el siglo XVII Velázquez nos regalará un precioso retrato de uno de sus empleados, el morisco Juan de Pareja, con apreciables rasgos negros y Murillo retratará a tres muchachos siendo uno de ellos negro y apareciendo en actitud mendicante. En el campo de la literatura Quevedo escribirá “Boda de negros”¹⁴⁴, un claro ejemplo de que el prejuicio contra los negros es anterior a la filosofía hegeliana¹⁴⁵. En dicho poema se alude a la inferioridad moral y a la dependencia económica de la población negra con el objetivo de construir una diferencia mediante la negación de la “normalidad”, subrayando que la existencia de éstos “se halla subordinada al orden económico de la cultura dominante, que es construida en el texto en términos de blancura”¹⁴⁶

Otro ejemplo lo tenemos en Sor Teresa Juliana, también conocida por su nombre africano Chikaba, y que es considerada como la primera afrohispana que escribió en

¹⁴²Aurelia Martín Casares, “De la esclavitud al abolicionismo en la historia de España: legislación, guerra justa y discursos”, en Aurelia Martín Casares (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 307-329, p. 318.

¹⁴³Aurelia Martín Casares, *Juan Latino: Talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2016, p. 20.

¹⁴⁴ Vi, debe de haber tres días,/ en las gradas de San Pedro,/ una tenebrosa boda,/ porque era toda de negros./ Parecía matrimonio/ concertando en el infierno,/ negro esposo y negra esposa,/ y negro acompañamiento. Fragmento de “Boda de negros” de Francisco de Quevedo.

¹⁴⁵Ignacio Arellano, “La poesía burlesca áurea, ejercicio de lectura conceptista y apostillas al romance “Boda de negros” de Quevedo”, *Revista de Filología Románica*, 5, 1988, pp. 259-276, p. 272. <http://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/viewFile/RFRM8788110259A/13084> [consultado el 12 de octubre de 2016]

¹⁴⁶Mar Martínez-Góngora, “La invención de la “blancura”: el estereotipo y la mímica en Boda de negros de Francisco de Quevedo”, *MLN*, 120, 2005, pp. 262-286.

lengua castellana y la primera negra española envuelta en un proceso de beatificación en un contexto, el siglo XVII-XVIII, en el que negritud y hechicería eran percibidos como dos conceptos estrechamente ligados¹⁴⁷. Como señaló Domínguez Ortiz, durante este siglo y el siguiente, pese a que la esclavitud en España estaba en regresión, la tendencia en los monasterios femeninos era la contraria. No era raro que muchas de las sirvientas de algunas monjas fueran esclavas negras¹⁴⁸.

Por otro lado, Aurelia Martín Casares señala en sus investigaciones que tanto en el siglo XVI como en los siglos XVII, XVIII y XIX aparecen personas de origen subsahariano que fueron vendidas como esclavos en la España peninsular¹⁴⁹. Sin embargo, no debemos considerar que la relación entre negritud, España y América Latina haya estado siempre ligada al fenómeno de la esclavitud. De hecho, las manifestaciones de pan-negrismo en la América hispanoparlante son tantas como países, sin que España escape a esta tendencia. Poetas como Juan Ramón Jiménez o Federico García Lorca han utilizado la figura del negro en sus poemas. Rafael Alberti, se aproximó a la Negritud “de una manera tan natural como pocos otros autores europeos han sido capaces”¹⁵⁰. *Casi Son o 13 Bandas*, son ejemplos de esta relación entre el autor gaditano y la negritud. Si miramos al otro lado del Atlántico, podemos destacar a Nicolás Guillén, que asoció lo español y lo negro con total espontaneidad, llegando a asegurar que “el negro cubano es también español”¹⁵¹.

Por todo ello, a la hora de acercarnos a este tema es necesario “enfaticar la *multiposicionalidad* de la Península que lleva a encuentros y diálogos plurales y diversos con la alteridad negra”¹⁵². Es más, las prácticas coloniales y neocoloniales de España con respecto a América Latina son las que explican en parte la configuración actual del

¹⁴⁷Elvira M. Melián, “Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII”, en *Hispania Sacra*, 130, 2012, pp. 565-581. <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/321/322> [consultado el 2 de septiembre de 2016]

¹⁴⁸Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*. II, Universidad de Granada, Granada, 1992, p. 126.

¹⁴⁹Aurelia Martín Casares, “Repensar la esclavitud en el mundo hispano: reflexiones y propuestas metodológicas desde la Antropología histórica”, en Aurelia Martín Casares (ed.), *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 13-19.

¹⁵⁰Luciano Picanto, “Un preñuncio de líricas en formación: relación y aproximación entre Rafael Alberti, la negritud y la negritud francófona”, *Lenguaje y textos*, 18, 2002, pp. 69-75, p. 74. <http://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/8160> [consultado el 1 de octubre de 2016]

¹⁵¹Luis Sáinz de Medrano, “Nicolás Guillén: Negritud y Universalidad (La vertiente hispanista)”, *Pliegos de la Insula Barataria: revista de creación literaria y de filología*, 4, 1997, pp. 41-49, p. 45. <http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/7121> [consultado el 2 de octubre de 2016]

¹⁵²Rosalía Cornejo Parriego, “Introducción. De la mirada colonial...op. cit., p. 19.

territorio de Guinea Ecuatorial¹⁵³. Así mismo, la doctrina de la Hispanidad -que sirvió para justificar y someter a los pueblos africanos- no podría entenderse sin la experiencia colonial en Latinoamérica¹⁵⁴ y, sin ésta, la presencia de procuradores negros en las Cortes Franquistas.

De hecho, las raíces culturales del franquismo hay que buscarlas en el siglo XIX en figuras como los noventayochistas u Ortega, si bien este último ni fue aceptado por todos los franquistas, ni tuvo la animadversión de amplios sectores republicanos. Figuras como Marcelino Menéndez y Pelayo señalaron que el *volkgeist* o esencia de la nación era el catolicismo y la decadencia de España se relacionaba con su alejamiento de las doctrinas religiosas¹⁵⁵. Y es que tras el desastre del 98, en un contexto en el que las naciones europeas se veían en peligro ante fracasos como el de Fashoda, Adúa o Sedán (y la pérdida de Cuba y Filipinas) el nuevo nacionalismo debía descansar sobre “lo profundo, lo inconsciente, lo irracional [...] en supuestas psicologías o almas nacionales, en la lengua”.¹⁵⁶

En este contexto, la doctrina de la Hispanidad, que hunde sus raíces en los años veinte del siglo pasado de la mano de García Vizcarra y que fuera formulada por Ramiro de Maeztu en 1934, se convirtió en canónica para el régimen franquista, ya que justificaba la acción colonizadora apoyándose en el habla y la fe católica, sin poner en cuestión la desigualdad racial o de clase que se daba tanto en el contexto de la metrópoli como en las colonias africanas¹⁵⁷. Esta doctrina convivió con numerosos estudios que intentaron demostrar una supuesta incapacidad del negro y consolidar una división racial del trabajo¹⁵⁸. Por otro lado, ni la imagen del negro permaneció inmutable a lo largo del

¹⁵³Adjoa Nathalie Chiyé Kessé, “Desde la costa africana, la invención de dos territorios: Guinea Ecuatorial y la Costa de Marfil”, *Index. Comunicación*, 4(2), 2014, pp. 101-117. <http://journals.sfu.ca/indexcomunicacion/index.php/indexcomunicacion/article/view/130> [consultado el 10 de octubre de 2016].

¹⁵⁴Enrique Álvarez Villanueva, “Maeztu y la Defensa de la Hispanidad”, *Eikasía. Revista de filosofía*, 55, 2014, pp. 107-121.

¹⁵⁵Ismael Saz, “Las raíces culturales del franquismo”, Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coords.), *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 25-29.

¹⁵⁶Ismael Saz, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 45.

¹⁵⁷Gonzalo Álvarez Chillida, “Epígono de la Hispanidad. La españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo”, Stéphane Michonneau, y Xosé M. Núñez Seixas, (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Casa de Velázquez, Madrid, 2014, pp. 103-108.

¹⁵⁸Citado en Gonzalo Álvarez Chillida, “Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante, el primer franquismo”, en Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliú (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, UNED, Madrid, 2013, pp. 62-63. “Ante la solicitud de dos matrimonios españoles de acudir con sus criadas blancas en 1944 a Guinea, el gobernador Bonelli dictó: “Como norma general teniendo no procede venida sirvientas a la Colonia pues su presencia redundaría en desprestigio del blanco toda vez que oficios domésticos son desempeñados por indígenas” de AGA, caja G1780, exp. 3, Acta del Consejo de Vecinos de Kogo, 7-1-1942; caja G1902, exp. 4: Radiograma del Gobernador, 18-9-1944.

dominio colonial¹⁵⁹ ni el propio franquismo mantuvo la misma visión sobre Guinea Ecuatorial (pasó de la creencia de que siempre sería colonia española a la de que se independizaría algún día) ni practicó las mismas políticas con respecto al negro (de la segregación racial a una más “dulce” discriminación racial)¹⁶⁰.

La etapa democrática verá, siguiendo los anhelos del último periodo franquista, cómo la entrada en la CEE se convertirá “en verdadera utopía fundacional por encarar la modernidad y constituir la vía para escapar del atraso y la acusación de que África empieza en los Pirineos”¹⁶¹. Este hito supondrá

“la realización de un sueño. La conversión en nuevos europeos (y nuevos ricos, apostilla Juan Goytisolo no sin sarcasmo), permite un fundamental desplazamiento en el imaginario español: «otros son ahora los marginales, los no-europeos, los verdaderos africanos»”¹⁶².

Durante este periodo surgirán nuevos elementos que vertebrarán el nacionalismo, así como nuevos discursos (neonacionalismo, patriotismo constitucional, etc.¹⁶³), en donde la nueva derecha española, ya desde sus orígenes mantendrá discursos racistas que se apoyan en un nacionalismo que subraya el carácter europeo y católico de la cultura española¹⁶⁴. Estas ideologías, sin lugar a dudas, suponen un obstáculo para todos los migrantes en general, y personas subsaharianas en particular, pues conlleva, en el mejor de los casos, una *inclusión de forma diferencial* para este grupo de población y un no reconocimiento social de su condición como ciudadanos¹⁶⁵.

¹⁵⁹ Véase Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado. Los fang en la literatura colonial española*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2011 y Gonzalo Álvarez Chillida, “Epígono de la Hispanidad... op. cit., pp. 116-117

¹⁶⁰ Gonzalo Álvarez Chillida, “Discurso de la... op. cit., pp. 42-43.

¹⁶¹ Rosalía Cornejo Parriego, “Introducción. De la mirada op. cit., p. 18;

¹⁶² Ídem., p. 18;

¹⁶³ Ferran Archilés, “Nacionalismos y culturas políticas en España”, Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coord.), *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 141-145.

¹⁶⁴ José Luis Solana, “Sobre el racismo como ideología política. El discurso anti inmigración de la nueva derecha”, en *Gazeta de Antropología*, 25(2) (2009). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2083> [consultado el 5 de octubre de 2016]

¹⁶⁵ Tomé da Mata, Edileny, *Repensando la ciudadanía migratoria: la ciudadanía negroafricana en Andalucía* (Inédito), 2017.

2. El cine en España como recurso para el análisis de la imagen del negroafricano o el “Otro por excelencia” (1959-2002)

El periodo histórico que hemos decidido analizar comprende desde 1959, fecha en la que se inicia un periodo de grandes transformaciones económicas, sociales y culturales conocido como Segundo Franquismo y en donde aumentó la presencia de negroafricanos procedente de la Guinea Española, fundamentalmente estudiantes venidos de la colonia¹⁶⁶, hasta principios del siglo XXI, periodo en el cual podemos observar desde diversas perspectivas las continuidades y discontinuidades de discursos en un país que recibió población africana de diversos perfiles sociodemográficos.



Las cartas de Alou, de Elías Quejereta P.C.

Este lapso de tiempo nos permite abarcar fechas clave como 1968, año el que España perdió la soberanía sobre los territorios de Fernando Poo y Río Muni (actual Guinea Ecuatorial) y por la cual desaparece la estructura colonial clásica que, como aseguró el filósofo congoleño Valentin-Yves Mudimbe¹⁶⁷, fue la que dio a luz a un sistema de oposiciones binarias entre Europa y África. Así mismo, la dictadura de Macías desembocará en un proceso por el cual los estudiantes ecuatoguineanos pasarán a ser

¹⁶⁶Yolanda Aixelá, “Estudiantes transnacionales de Guinea Ecuatorial desde una perspectiva postcolonial”, *Realis. Revista de Estudos Anti Utilitaristas y Pos Coloniais*, 2(2), 2012, pp. 118-131.

¹⁶⁷Valentin-Yves Mudimbe, *The idea Africa*, Indiana University Press, London, 1994.

considerados opositores del régimen y en donde todo lo referente a Guinea Ecuatorial será considerado “materia reservada”¹⁶⁸.

Por otro lado, la muerte de Franco en 1975 dio paso a un proceso de cambio hacia un régimen político democrático que afectó a las “élites simbólicas blancas” del país, que eran aquellas reproductoras del discurso dominante de la época¹⁶⁹. A ello hay que añadir un año clave en nuestra historia, 1985, año de la primera ley de Extranjería, por la cual miles de extranjeros pasaron a ser considerados “irregulares”, y la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (CEE) lo que supondrá la conversión de los españoles en “nuevos europeos”, acelerando un proceso de emblanquecimiento de nuestra identidad y por la que se intentó desplazar la idea simbólica de que los “africanos” y los “no-europeos” eran entonces “otros”¹⁷⁰.

A todo ello hay que añadir que no es hasta finales de esta década y durante la de los 90 cuando la migración negroafricana pasó de ser irrelevante a nivel social y político, a convertirse en un fenómeno mucho más visible.¹⁷¹ De hecho, la década de los 90 pondrá de manifiesto el problema del racismo en la sociedad española. El asesinato de Lucrecia Pérez en 1992 por el único motivo de ser negra será considerado como el primer crimen racista en España y pondrá al descubierto un profundo problema social.¹⁷²

Abordar la imagen del negro a través del cine durante este periodo se basa en las posibilidades de estudio que ofrecen aquellas de reconstrucción histórica, cuyo valor no reside en su voluntad de ser históricas, sino en ser testimonio de una sociedad en un momento determinado¹⁷³. Cada película es Historia y por ello “está íntimamente penetrada por las preocupaciones, las tendencias y las aspiraciones de la época en que se ha producido”.¹⁷⁴ Así mismo, como señala Sánchez-Biosca, el cine

“asienta y cristaliza ciertos aspectos de la memoria colectiva, operando por selección entre imágenes, convirtiendo algunas de ella en emblemas de valores, ideas y, por

¹⁶⁸Yolanda Aixelá, “Entre las dictaduras y el petróleo: las migraciones transnacionales de Guinea Ecuatorial”, *Revista Andaluza de Antropología*, 3 (2012), pp. 89-103, p. 92.

¹⁶⁹Teun A. Van Dijk, (coord.) *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 26.

¹⁷⁰Rosalía Cornejo, “Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables”, en Rosalía Cornejo (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra Barcelona, 2007, p. 18.

¹⁷¹Mercedes Jabardo Velasco, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales Madrid, 2006, p. 27.

¹⁷²Tomás Calvo Buezas, “Inmigración y racismo (1992-2012): veinte años después del asesinato de Lucrecia”, *Almenara: revista extremeña de ciencias sociales*, nº 5, 2013, p. 78-89.

¹⁷³ Marc Ferro, *Cine e historia*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1980.

¹⁷⁴ Pierre Sorlin, *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 42.

tanto, mediante abstracción, incluso si esto supone extraviar el contenido concreto de las mismas o falsear su imagen”¹⁷⁵

A través de estas imágenes y los estereotipos que se forman en el cine, observamos las pautas opresivas y las formas de control social. Y si bien el análisis de los estereotipos es importante, no podemos olvidar las voces de los subalternos y las voces que se ocultan¹⁷⁶, así como tampoco podemos dejar a un lado que el propio cine supone “un acto de interlocución contextualizada entre productores y receptores socialmente situados”¹⁷⁷. En la línea de Said, consideramos que “el estudio de la relación entre Occidente y sus otros, culturalmente dominados por aquél, no constituye únicamente una manera de comprender esa relación desigual entre interlocutores desiguales, sino también un modo de aproximarse a la formación y el significado de las prácticas culturales occidentales en sí mismas” siendo este un combate que “trata no sólo de soldados y de cañones sino también de ideas, (de) formar imágenes”.¹⁷⁸

Además, si partimos de que el negro se ha configurado como un estereotipo oposicional clave para construir la identidad blanca¹⁷⁹, este tipo de discursos niega la posibilidad de imaginar al negro parte integrante de la sociedad española. Es a partir de este punto en donde nos planteamos qué imágenes nos brinda el cine, como reflejo de la mentalidad de la sociedad en un momento dado, y si lo que nos muestran no es sino una España aún con serios problemas para considerar a las personas negras como parte integrante del país. Conocer cómo se ha elaborado la representación del negroafricano es necesario para conocer las raíces de un racismo que aún perdura en nuestros días.

Por ello analizaremos la figura del negroafricano a través de aquellos filmes ambientados en España y en los que estos personajes jugaron un papel destacado.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Vicente Sánchez-Biosca, *Cine de historia, cine de memoria. La representación y sus límites*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2006, p. 14.

¹⁷⁶ Ella Shohat y Robert Stam, *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*, Paidós, Barcelona, 2002.

¹⁷⁷ Robert Stam, *Teorías del cine. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2010.

¹⁷⁸ Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996, p. 40

¹⁷⁹ Paget Henry, “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, (eds.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008, pp. 101-102.

¹⁸⁰ Las películas analizadas han sido *Operación Bi-ki-ni* (Mariano Ozores, 1968), *Es peligroso casarse a los 60* (Mariano Ozores, 1980), *Amanece, que no es poco* (José Luis Cuerda, 1989), *Las cartas de Alou* (Montxo Armendáriz, 1990), *Bwana* (Imanol Uribe, 1996), *Taxi* (Carlos Saura, 1996), *Se buscan fulmontis* (Alejandro Calvo-Sotelo), *Salvajes* (Carlos Molinero, 2001), *El traje* (Alberto Rodríguez, 2002) y *Poniente* (Chus Gutiérrez, 2002). Debido al interés por analizar al personaje negroafricano en detrimento del negro/a hispano/a, que se erige como un “otro” conocido, hemos dejado al margen las películas en las que aparecen migrantes latinos. No obstante, nos apoyaremos en los filmes *El rey del mambo* (Carles Mira, 1989) y

Nuestro análisis se centrará en la relevancia que toman aspectos de la cultura como la religión (católica) y la lengua (española) en la representación del negro. Estos valores vertebraron la doctrina de la Hispanidad y podrían ayudar a explicar formas genuinas de racismo español dentro del contexto europeo. Nuestro estudio no se centrará en la figura del negro/a de Latinoamérica, cuya representación en el cine español ha sido catalogado por Isabel Santaolalla como la del “Otro familiar”, frente al “Otro por excelencia” que representa el africano.¹⁸¹

Además, reflexionar, no sólo la negritud, sino también la propia relación entre ciudadanía y minorías migrantes implica profundizar en “la legitimación y los fundamentos del orden político en el que tal relación se inscribe”¹⁸², es decir, implica pensar la legitimación del Estado-nación y cómo ambos, Estado por un lado, y nación por otro, se han auto-representado. Por otro lado, consideramos que cuando hablamos de negritud nos referimos a las características raciales propias de las personas negras. Lejos de utilizar la concepción *senghoriana* de negritud, nos aproximamos a él partiendo de un concepto que,

“como toda categoría racial, no constituye una esencia fija sino una construcción cultural de carácter fluido, inestable y abierto, que no impide, sin embargo, que los elementos que le dan visibilidad —el color de piel, ante todo— no hayan desempeñado y desempeñen un papel fundamental”¹⁸³

3. De colonizado a “sin papeles”: un estado de la cuestión sobre la imagen del negroafricano.

Ya durante el franquismo se intentó elevar el tema colonial al de preocupación nacional y el cine fue, a la vez que una herramienta más para poder justificar el dominio que se estaba ejerciendo sobre los territorios africanos, un poderoso medio que ayudó a

Flores de otro mundo (IcíaBollaín, 1999) para poder comparar la representación de modelos de masculinidad y feminidad de personas negras del ámbito latinoamericano.

¹⁸¹Isabel Santaolalla, *Los “Otros”. Etnicidad y “raza” en el cine español contemporáneo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005.

¹⁸²Lucila Nejamkis, “Estado, migración y ciudadanía: cambios y continuidades en la legislación argentina del último cuarto de siglo”, *Miradas en Movimiento*, Vol. VI, abril, 2012, pp. 4-31, p. 6. http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=27363&articulos=yes [consultado el 12 de octubre de 2016].

¹⁸³Rosalía Cornejo Parriego, “Introducción. De la... op. cit., p. 21.

perpetuar los estereotipos coloniales al convertirlos en espectáculo.¹⁸⁴No obstante, detrás de las historias que narraban estos filmes también estaba la afirmación de la nación y con ello el del poder establecido¹⁸⁵y en un contexto histórico en el que avanzar de acuerdo a los gustos de la administración convertía los negocios en rentables, no fueron poco los filmes que se rodaron sobre los territorios africanos.¹⁸⁶

Sin embargo, al igual que el cine francés, el cine español primó a los territorios del norte de África en detrimento de los del África Subsahariana, a lo que hay que añadir que, en nuestro contexto particular, el interés historiográfico sobre estas fuentes ha sido menor que en el resto de contextos europeos. Alberto Elena¹⁸⁷ lo atribuye, no sólo a la descalificación tradicional del film como documento histórico, sino sobre todo a la escasa conciencia entre los historiadores del enorme corpus cinematográfico sobre el mundo colonial.

Pese a la existencia de filmes ambientados en Guinea durante el franquismo,¹⁸⁸de los principales trabajos que han abordado esta temática, sólo la obra de M^a Dolores Fernández-Figares, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, lo ha hecho vertebrando su investigación sobre este tema en concreto. Otros trabajos que también lo han abordado¹⁸⁹lo han hecho partiendo de contextos más generales, o bien desde un análisis general de África en donde las películas ambientadas en el Magreb han tenido mayor protagonismo, reflejo evidente de una mayor producción cinematográfica, o analizando cómo se ha construido la idea de nación a través del cine y en donde el cine colonial ha ocupado un espacio no poco relevante.

El mensaje de estos films se caracterizó por estar dirigido fundamentalmente al público de la metrópoli, tener un sesgo eurocentrista y paternalista hacia las poblaciones negras y en donde se pretendió hacer valer la misión civilizadora de España en detrimento de los procesos de dominio y colonización de otras potencias europeas, que fueron condenados a través de personajes fílmicos provenientes de otros países occidentales. La

¹⁸⁴María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003.

¹⁸⁵José Álvarez Junco, “Prólogo”, en Gabriela Viadero Carral, *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2016, p. 11.

¹⁸⁶José María Caparrós Lera, *Historia del cine español*, T&B Editores, Madrid, 2007, p. 78.

¹⁸⁷Alberto Elena, *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*, EdicionsBellaterra, Barcelona, 2010, p. 13.

¹⁸⁸*Afán Evú* (José Neches, 1945), *Misión Blanca* (Juan de Orduña, 1946), *Obsesión* (Arturo Ruiz Castillo, 1947), *Bella, la salvaje* (Raúl Medina, 1952), *A dos grados del Ecuador* (Ángel Vilches, 1953), *Cristo Negro* (Ramón Torrado, 1962), *Piedra de toque* (Julio Bosch, 1963) o *Encrucijada para una monja* (Julio Buchs, 1967).

¹⁸⁹Véanse los trabajos ya citados de Alberto Elena (2010) y de Gabriela Viadero (2016).

importancia de la misión civilizadora fue tal, que lo nacional pareció subordinarse a lo religioso.

El negro fue representado como un ser ignorante y atrasado, vago y perezoso, pero paradójicamente, también como mano de obra explotada. En ocasiones se le acusó de antropófago o borracho, y con un estilo de vida cercano a la naturaleza, de exotismo exagerado. El marco en de las representaciones fue el racista y patriarcal donde primó la supremacía del hombre blanco. Así mismo, se plasmó la segregación racial, no solo en el plano espacial, sino también en el emocional, hasta el punto de que en *Cristo Negro* (Ramón Torrado, 1962) un religioso, a petición del padre de una chica, tiene que mediar con un negro que se ha enamorado de ella. Había cruzado una línea imaginaria que no le estaba permitida.

Este discurso de inferioridad y por el cual los negros “son los que peor parados salen” de entre todos los nativos filmados¹⁹⁰ está íntimamente ligado con la experiencia colonial. Estos discursos fílmicos coinciden con los discursos científicos de la época, que se empeñaron en justificar las limitaciones psíquicas y biológicas del negro. Un caso paradigmático es su equiparación con el salvaje y más tarde, con un *homo infantilis*, que intentó allanar el camino a la acción colonial.¹⁹¹

Las décadas de los sesenta y setenta, sin embargo, plantearán en los filmes una imagen del negro en donde se hará énfasis en el negro civilizado como ejemplo de la exitosa obra colonial (*Piedra de Toque*, 1963) o donde se pondrá de manifiesto el problema de las independencias africanas, como en la película *Encrucijada para una monja* (1967). Curiosamente, ya con esta película, se iniciará una tendencia por la cual las alusiones al África Subsahariana o los negroafricanos no se apoyarán en la experiencia colonial. Muy al contrario, el paso colonial español por África pasará al olvido.

Así mismo, en posteriores películas como *Objetivo Bi-ki-ni* (Mariano Ozores, 1968) o *Es Peligroso casarse a los 60* (Mariano Ozores, 1980), inspirada en *Te casas a los 60... ¿Y qué?*, de Dionisio Ramos (1974) se observará cómo la representación de los protagonistas negros son ajenos a Guinea, así como el cambio lento que se produce entre los rasgos típicos del cine del tardofranquismo, en donde, si bien en ambas aparece la relación admiración/rechazo por lo extranjero o rasgos de la modernidad como el boom

¹⁹⁰Gabriela Viadero Carral, *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2016, p. 371.

¹⁹¹Javier Bandrés y Rafael Llavona, “Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro”, *Psychologia Latina*, nº1(2), pp. 154-162, p. 162.

del turismo, o la división entre la España rural y la urbana,¹⁹² la imagen cosificada de la mujer se irá rompiendo poco a poco. De hecho, en *Es Peligroso casarse a los 60*, la relación de Adriana Ozores con el chico negro ayudará a romper las relaciones autoritarias de poder de su padre.

La imagen del negro durante los años posteriores, si bien será reflejo de la invisibilización que sufren, seguirá siendo utilizada como ejemplo de otredad y de discriminación. Así será en el caso de Ngé Domo en *Amanece, que no es poco* (José Luis Cuerda, 1988), un negro que pese a haber nacido en el pueblo albaceteño en el que está ambientada esta película, no cuenta con las llaves de su casa porque su tío desconfía de él, es el único habitante del pueblo que no puede entrar en misa, que se celebra prácticamente a diario, es el que muestra un mayor grado de desnudez y, pese a que es amante de una mujer del pueblo, a ella le da vergüenza que la vean a su lado.

Pese a que las representaciones en el cine de personajes en los márgenes han sido bien escasas, el Joven Cine Español (JCE) sí que se preocupó por temas sociales como la xenofobia, el paro, las drogas, etc.¹⁹³ Aunque sobre el negroafricano, ampliamente identificado como migrante, se han rodado pocas películas, el cine español sí que se ha dirigido hacia este fenómeno migratorio “con dignidad”¹⁹⁴. Sin embargo, su pretensión de ser un cine de denuncia social no ha evitado su ambivalencia al no conseguir escapar del discurso estereotipado con el que se asocia a los inmigrantes dificultándose así empatizar con ellos¹⁹⁵. Y que ante la relevancia del fenómeno migratorio, la escasez de películas sobre esta temática se podría explicar, según Susana Lozano porque se piensa que el tono idóneo debe ser quizá hasta trágico, algo que “no interesa demasiado”.¹⁹⁶

La década de los noventa nos ha dejado una serie más amplia de películas relacionadas con el fenómeno migratorio de las personas de origen africano y de las cuales, las que han tenido mayores reconocimientos y han sido más ampliamente estudiadas han sido *Las Cartas de Alou* (Montxo Armendáriz, 1990) que pone en el centro

¹⁹²José Luis Sánchez Noriega (ed.), *Filmando el cambio social. Las películas de la Transición*, Laertes, Barcelona, 2014.

¹⁹³José María Caparrós Lera, *Historia del cine español*, T&B Editores, Madrid, 2007, p. 220.

¹⁹⁴Enrique Martínez-Salanova Sánchez, “Cine e inmigración: Otra ventana abierta para el debate. Cómo expresan los medios de comunicación la emigración, el mestizaje y las relaciones interétnicas”, en Francisco Checa y Olmos, (ed.), *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Icaria, Barcelona, 2008, pp. 231-252, p. 241.

¹⁹⁵Lidia Peralta García, *Los nuevos héroes del siglo XXI. Las migraciones subsaharianas vistas por el cine en España y África*, UOCpress, Barcelona, 2016.

¹⁹⁶Susana Lozano Moreno, “Docentes, escritores y cineastas. Lecturas sobre inmigración”, en Francisco Checa y Olmos, (ed.), *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Icaria, Barcelona, 2008, pp. 253-278, p. 274.

de la historia la experiencia vital de un joven senegalés en distintas zonas de España, y *Bwana* (Imanol Uribe, 1996), que recibió numerosos premios como el Festival Internacional de Cine de San Sebastián (1996) o el Festival de Cine Hispano de Miami (1996). Este último film narra la historia de un inmigrante africano que en tan sólo dos días y sin salir de la playa, sufre de primera mano la hipocresía y los prejuicios que tiene una familia española sobre él.

Bwana (1996) forma parte de un contexto de boom cinematográfico sobre migraciones¹⁹⁷ que fue resultado, según Isabel Santaolalla, “de la asimilación de los efectos de las políticas más integradoras de 1994 y 1995 sobre el imaginario social y artístico español”¹⁹⁸. Sin embargo, no podemos olvidar la repercusión del asesinato racista de Lucrecia Pérez, en la que participaron menores de edad, ya que como asegura Benet los filmes de los noventa ofrecieron una “observación detenida del presente”.¹⁹⁹ Dos ejemplos paradigmáticos de la relación entre xenofobia, violencia y la manipulación de jóvenes por parte de la extrema derecha se ven claramente en *Taxi* (1996) y *Salvajes* (2001), sin olvidar la violencia que se ejerce en *Se buscan fulmontis* (1999) y en *Poniente* (2002) mostrando animadversión sobre los migrantes africanos, tanto los provenientes del Magreb como al sur del Sahara.

No obstante, los trabajos que han tratado la figura del negroafricano en España lo han hecho estableciendo una relación íntima entre negro-migrante desde distintas perspectivas²⁰⁰ que se explica porque las obras analizadas han sido fundamentalmente las de la década de los 90, cuando la migración era social y políticamente percibida como un problema ante la escasez de trabajo en la que el español actúa de tú a tú con el foráneo.

¹⁹⁷En 1996 se estrenaron, además de las citadas, películas relacionadas con la experiencia migratoria en España como *La sal de la vida* (Eugenio Martín), *Menos que cero* (Ernesto Tellería), *En la puta calle* (Enrique Gabriel), *Susanna* (Antonio Chavarrías).

¹⁹⁸Isabel Santaolalla (2006) señala como hitos importante que pudieron tener repercusión entre 1994 y 1995, el Plan para la Integración Social de los Inmigrantes, el Observatorio Permanente de la Inmigración o el Foro para la Inmigración. Véase Isabel Santaolalla, “Inmigración, raza y género en el cine español actual”, *Revista Mugak*, 34. <http://mugak.eu/revista-mugak/no-34/inmigracion-raza-y-genero-en-el-cine-espanol-actual>.

¹⁹⁹Vicente J. Benet, *El cine español. Una historia cultural*, Paidós Comunicación, Barcelona, 2012, pp. 420-421.

²⁰⁰Moyano, *La piel quemada. Cine y emigración*, Ediciones de la Torre, Madrid, 2016; Eero Jesurun, *La representación del inmigrante subsahariano en el cine español contemporáneo. Aproximaciones a la condición poscolonial*, tesis doctoral, Universidad Carlos III, Departamento de Humanidades, Madrid, 2011; Isabel Santaolalla, *Los “Otros”. Etnicidad y “raza” en el cine español contemporáneo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005; Isolina Ballesteros, *Cine (ins)urgente. Textos fílmicos y contextos culturales de la España postfranquista*, Editorial fundamentos, Madrid, 2001.

Tal circunstancia ha potenciado la idea de que este “otro” responde a la figura del migrante.²⁰¹

4. Retrato del negroafricano y de la negroafricana en el marco contemporáneo.

Si ya la representación del negroafricano difería con la de la etapa colonial, en este periodo analizado, 1985 marcará un punto de inflexión. Su representación como extranjero pasará de representar a otros países como en *Objetivo Bikini* (1968) o *Es peligroso casarse a los 60* (1980) donde se evoca a Estados Unidos y a un país ficticio rico en petróleo llamado Tajima (el film se inspira en una obra teatral de 1974, posterior a la crisis del petróleo), a representar al inmigrante que viene de fuera para quedarse, algo que es visto como una amenaza. Otra representación de este periodo será la del negro que, pese a ser español, sufre de un dispositivo de poder que le niega derechos plenos como es el caso de *Amanece, que no es poco* (1989) o *Se buscan fulmontis* (1999). En ambos casos, estamos ante lo que Estrella Gualda denomina como inmigrante de segunda generación y media, ya que no son producto de una unión entre migrantes negroafricanos, sino entre una madre blanca autóctona y un extranjero.²⁰²

Parece imposible aún en estos años plantear la existencia de hijos de migrantes. Ellos, no obstante, son el ejemplo más crudo del escaso éxito de alcanzar una integración estructural, social o identificativa pese a que la integración cultural sí sea un hecho. Ngé Domo, personaje negro de *Amanece que no es poco* (1989) puede ejercer su derecho a voto en el pueblo, sin embargo, y como hemos señalado antes, no puede contar ni con las llaves de su casa debido a que su tío desconfía de él por ser negro, ni puede acceder a la misa diaria en su pueblo. Su vestimenta, más escasa que la del resto de los habitantes de donde reside, lo acerca aún más al exotismo natural. Por su parte, Felipe, el personaje negro de *Se buscan fulmontis* (1999) pese a que cuenta con estrechos vínculos de amistad con españoles blancos (él es del barrio de San Blas), se lamenta de la situación precaria en la que vive en España porque se le junta que no tiene ni “blancura”, ni “trabajo” ni “dinero”. Además, sufre ataques racistas por parte de grupos neonazis, la incredulidad de

²⁰¹Inmaculada Gordillo, “El diálogo intercultural en el cine español contemporáneo: entre el estereotipo y el etnocentrismo”, *Comunicación*, nº4, 2006, pp. 207-222.

²⁰²Estrella Gualda Caballero, “La ‘segunda generación’ y la integración social de adolescentes y jóvenes inmigrantes e hijos de inmigrantes”, en Estrella Gualda Caballero (ed.), *La segunda generación de inmigrantes en Huelva: estudio HIJAI*, Diálogos Red, Xátiva, 2010.

que sea español por su color de piel y la desconfianza por parte de los agentes de seguridad.

Así mismo, la década de los noventa dará paso a la representación del negro casi exclusivamente como migrante en donde el problema del racismo se hará presente desde diversas perspectivas. Es en esta década en donde se verá reflejada la relación tan íntima entre personas negroafricanas e inmigrantes con unas condiciones de vida muy difíciles. Estas personas ocuparán posiciones muy precarias, a veces junto a otros sectores de población española blanca.

Las películas también se erigen como tecnologías de género²⁰³ y a través de ellas se potencian unos modelos de feminidad determinados en detrimento de otros. La importancia de estos modelos o arquetipos radica en que históricamente “han dado carta de naturaleza a las diferencias de género y a las conductas sociales discriminatorias”.²⁰⁴ Es por este motivo que el hecho de que la mujer negroafricana no aparezca en los filmes toma especial relevancia. En el sentido de que la mujer negroafricana queda al margen de la construcción de mujer en España.

Todo ello debemos analizarlo partiendo de que todas las películas referidas muestran una realidad patriarcal y racista, en la que la mujer blanca también está subordinada al hombre blanco. La ausencia de mujeres negroafricanas en los filmes sólo se ve puesta en entredicho con la figura de la espía norteamericana en *Objetivo Bi-ki-ni* (1968) y, tal y como en la época colonial, despierta los apetitos sexuales del “macho ibérico”. No es casualidad que se la muestre en ropa interior (única mujer que en todo el film aparece de esta forma) y surtan comentarios como el siguiente, que no trata sino de negar la existencia de racismo en España, algo también común en el cine colonial: “Pero bueno, qué barbaridad. Con lo monas que están. ¿Por qué les pondrán tantas pegas en los Estados Unidos?” (*Objetivo Bi-ki-ni*, 1968).

La mujer negroafricana, además, aparece en esta película como antítesis de la mujer española. Mientras la primera está sexualizada, la española se representa como modelo ideal de esposa, nada desenfrenada. El varón español sigue viendo a la mujer negra apta para un proyecto sexual pero no familiar, repitiendo los esquemas coloniales

²⁰³Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory. Film and Fiction*, Macmillan, London, 1989.

²⁰⁴Mary Nash, “Nuevas mujeres de la transición. Arquetipos y feminismo”, en Mary Nash (ed.), *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 189-216, p. 189.

de la jerarquía género-racial²⁰⁵. El proyecto familiar queda reservado para la mujer blanca, y en concreto, para la mujer española, ya que el resto de mujeres extranjeras, procedentes de Europa, si bien se las sexualiza, no es en el mismo grado que la mujer negra.

Otro caso de mujer negroafricana lo tenemos en *Salvajes* (2001). En este caso, su presencia se reduce a una escena y, aunque aparece con un tono claro de piel, quizá por la ausencia de actrices negras, representa una migrante negroafricana, cuyas funciones quedan reducidas a las del ámbito doméstico y acompañante del trayecto migratorio de su marido. A través de esta representación se cosifica su rol en el proceso migratorio y se reduce e invisibiliza su papel en él. Además, aparece con su hijo pequeño quien será receptor de los estereotipos que la sociedad dirige hacia sus padres haciendo del estigma, algo hereditario. La actitud de un policía hacia el pequeño, que lo trata como si fuera un mendigo, hace aún más cercanas las palabras del escritor camerunés afincado en Barcelona Inongo-vi-Makomè: “nosotros y nuestros descendientes estamos empezando a crear, en tierra de Europa, un pueblo de ciudadanos sin nación o de ninguna parte”²⁰⁶,²⁰⁷

El rol subordinado de la mujer blanca y el hombre negro hace de nexo de unión entre ambos colectivos. La mujer blanca (tanto las jóvenes como las de más edad) es la que establece un vínculo más estrecho con el negro, siendo en la mayoría de las ocasiones un vínculo sexual, aunque también se dejan reflejados vínculos amorosos y afectivos. El negro aparece también como recurso para sacar a la mujer blanca de papeles tan cosificados. El rasgo más llamativo en este sentido es la de presentarla como la persona que tiene un papel activo en la acción sexual, tanto en la realidad que se quiere representar, como en un plano imaginado.

En *Es peligroso casarse a los 60* (1980), dentro de un contexto de película de comedia, Adriana Ozores se enfrenta al racismo de su familia y en particular al de su padre Mariano (Paco Martínez Soria) porque su novio es negro. El conflicto que se genera por el color de piel del pretendiente de su hija queda apaciguado por los enormes recursos económicos de los que dispone, evidenciando también un clasismo aún arraigado en la sociedad española. En *Amanece, que no es poco* (1989), otro film considerado de

²⁰⁵ Véase Justo Bolekia, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Amarú Ediciones, Salamanca, 2003; Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial. Historia en blanco y negro*, Península, Barcelona, 1998.

²⁰⁶ “Ni tu ni yo seremos nunca de este país [...] porque no nos aceptarán [...] siento sus miradas clavadas aquí” (Las Cartas de Alou, 1990)

²⁰⁷ Inongo-vi-Makomè, *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*, Gakoa Liburuak, San Sebastián, 2006, p. 56.

comedia, una mujer casada tiene un amante negro, Ngé Domo. *Las cartas de Alou* (1990) muestra a una mujer que desafía a su padre porque siente amor por Alou, el joven migrante senegalés. Aquí el padre se presentará como guardián de un orden social preestablecido y tratará de imponer su autoridad negando cualquier opción al africano. Otro ejemplo lo tenemos en Paz (Ingrid Rubio), que defiende en *Taxi* (1996), al vendedor ambulante de las agresiones de su pareja ante la mirada pasiva de todos los clientes del bar, provocando un problema con su pareja.

Suele ser la mujer blanca la que, desde una posición de subalternidad quiere romper con las prácticas racistas. En *Bwana* (1996) es Dori (María Barranco) la que imagina un encuentro erótico con el africano y cuya atracción por él le hace traspasar los límites impuestos por sus propios prejuicios al bañarse desnuda junto al africano, ante la mirada espía de su marido. Esto confirmará la concepción del negro como un peligro, no sólo para la sociedad en general, sino para los hombres blancos españoles que, partiendo de una visión heteronormativa de la realidad, verán en el negro un potencial enemigo al considerarlo usurpador de la identidad masculina que hasta entonces le había caracterizado (poder, fuerza, control y atributos masculinos).²⁰⁸ Por otro lado, será ahora el negro varón el objeto de deseo en detrimento de la imagen de la negra como objeto sexual más frecuente en el cine colonial, dejando patente que la opresión racial actúa con más virulencia que la opresión por razones de género en las relaciones interracial.



Es peligroso casarse a los 60, de Filmayer

²⁰⁸“Que suerte tenéis los negros. Menuda...” (*El rey del mambo*, 1989), “Como soy negro igual a las mujeres les doy morbo” (*Se buscan fulmontis*, 1999).

Será una constante la aparición de un varón para hacer valer la masculinidad tradicional que favorece exclusivamente al hombre blanco. En *Poniente* (2002), una breve conversación con un trabajador subsahariano le valdrá a la protagonista para ser sospechosa de sentirse atraída por el africano. Ella sólo aspiraba a que los jornaleros cobraran de acuerdo a su trabajo, pero el patriarcado en este espacio rural entenderá actos de justicia y de solidaridad en clave sexual. En *El traje* (2002), el jefe de la tienda requerirá la atención de María justo cuando está sonriéndole a Patricio, un potencial cliente de origen africano. Pese a que el elegante traje que viste, le abre ciertas puertas de la sociedad, seguirá sufriendo el racismo y exclusión. En *Las cartas de Alou* (1990) el padre considerará que la amistad es a donde más lejos puede llegar Alou con su hija, y Paco Martínez Soria no dudará en exclamar “Un negro en mi casa... ¡Lo que me faltaba!” en *Es peligroso casarse a los 60* (1980), dejando patente que el negro no es bienvenido en los espacios más íntimos de la sociedad.

También será una constante que el personaje negro no tenga nombre o no se le nombre por parte de la población autóctona. De esta manera, las palabras “negro”, “moreno”, “Baltasar” o “mierda” para dirigirse a ellos serán, según el grado de rechazo que se les profese, sinónimos.²⁰⁹ Estas palabras que conforman discursos deshumanizadores tratarán de negar la heterogeneidad de los negroafricanos y verter sobre ellos, desde el paternalismo hasta el más duro de los rechazos, todo el repertorio de discursos coloniales. De hecho, en algunos filmes no llegamos a adivinar cuál es el nombre del personaje negroafricano. Así mismo, al negro se le representará dentro de un contexto donde el nacionalismo y el capitalismo jugarán en su contra, hasta el punto de que, dentro de este sistema económico, el nacionalismo los alejará aún más de la capacidad de poseer en propiedad o arriendo una propiedad privada debido a la desconfianza y el rechazo que generan.

²⁰⁹

Las cartas de Alou (1990):

Patrón: Eh tu negro. Deja esa pera.

Alou: Yo tengo un nombre. Igual que tú. Y esos.

Patrón: Me da igual vuestros nombres. ¿Queréis comer peras? Cogedlas del suelo. Esas no son para vosotros. ¿Qué pasa? ¿No me oyes? ¿O no me entiendes? ¡Deja esa pera!

5. El olvido de Guinea Ecuatorial. Cuando los negros eran católicos

Koenig y Knöbl²¹⁰ consideran que el escaso número de estudios sobre la relación entre religión e integración europea se han debido a que se ha partido tradicionalmente de la *teoría de la secularización*, es decir, se ha dado por supuesto que el paso a la modernidad de las sociedades europeas implicaba como consecuencia una relevancia menor de la Iglesia en la esfera de las relaciones sociales. En nuestro caso particular, la representación del negro en el cine español ha pasado de estar íntimamente ligada a la religión católica durante la etapa colonial, a su caracterización, ya en la etapa correspondiente al tardofranquismo y la democracia, como un personaje ajeno a esta doctrina o fe.

Debemos tener en cuenta que la entrada de España en la CEE hizo emerger en el imaginario colectivo la idea de que no sólo éramos europeos, sino que éramos “más blancos”, convirtiéndonos en un territorio fronterizo con esa “otredad” más oscura y más pobre. Nuestro reposicionamiento como frontera de Europa y la consideración de de África como una amenaza fronteriza que ha coincidido con una frontera también religiosa, es por lo que Barker (2009) explica que en estos casos, la religión se configura como un elemento clave de identidad que puede desacelerar el citado proceso de secularización.

En los filmes analizados podemos comprobar cómo el negro, lejos de representarse siguiendo los patrones del negro originario de Guinea Ecuatorial, se hace poniendo énfasis en las diferencias religiosas con el “español medio”, a saber, que profesa el catolicismo. De esta manera, observamos cómo en *Es peligroso casarse a los 60* (1980) el negro se identifica con la cultura árabe. Sus ropajes, así como los de su familia (su padre es Antonio Ozores pintado de negro) recuerdan a un *boubou* blanco que los relaciona con el Islam. Pero pese a que sus padres son musulmanes, el argumento de casarse por la Iglesia es una búsqueda de reconocimiento. Así mismo, el chico negro, del cual desconocemos su nombre, aplaca las dudas sobre cómo entiende la relación en pareja diciendo que se ha educado “a la europea”, lo que simboliza el reconocimiento de los españoles como parte de Europa, en un momento en el que está aún en proceso la entrada

²¹⁰Matthias Koenig y Wolfgang Knöbl, “Religion and National Identities in an Enlarged Europe”, en Willfried Spohn, Matthias Koenig y Wolfgang Knöbl (eds), *Religion, Nationalism and European Integration: Introduction*, Palgrave Macmillan, United Kingdom, 2015, pp. 1-16, p. 56.

en la CEE. Además, la vestimenta y la educación de este chico todavía nos recordarán a la de un sector de ecuatoguineanos que llegó a España a estudiar durante la época colonial.

La figura de Ngé Domo en *Amanece, que no es poco* (1989) también es ilustrativa, ya que, pese a haber nacido en el pueblo, no es católico sino catecúmeno y por este motivo se le tiene prohibida la entrada a la misa diaria del pueblo.²¹¹ Sin embargo, Ngé asegurará que el motivo por el que no entra es porque es negro, dando muestra de un apartheid real que se apoya en esencialismos culturales para escapar de una supuesta acusación de racismo. De hecho, no entenderá que aún no esté bautizado con 40 años y su caracterización como catecúmeno no hará sino potenciar la imagen prehistórica y exótica del negro, dentro de un contexto en el que aparece con unas vestimentas más propias de un cazador-recolector (es pastor) que de un habitante de pueblo meseteño, lo que muestra un estereotipo muy presente en la época y que aún no ha desaparecido²¹².

En *Las cartas de Alou* (1990) se verá cómo la religión musulmana es un nexo de unión entre los migrantes senegaleses y marroquíes y un elemento diferenciador con respecto a la población autóctona. Los ritos compartidos acercarán de una forma casi “natural” a dos colectivos bien diferenciados en África y mostrarán una situación de aislamiento de la comunidad migrante. En el caso de *Bwana* (1996) al joven negroafricano se le relacionará con lo místico, con religiones tradicionales y con la naturaleza como demuestra el rito que practica para despedir a su compañero muerto durante la travesía migratoria. La escena potenciará el estereotipo del negro como una persona con una relación íntima e irracional con la naturaleza.

Las películas de *Salvajes* (2001) y *El traje* (2002) mostrarán cómo la desigualdad por razones de color de piel no se solucionará de forma simbólica ni tras la muerte. En la primera película, se clamará a los inmigrantes, tanto “judíos” como “negros de mierda”, “que se mueran allí” para que no contaminen a nuestros muertos. En la segunda, una escena en la que Roland trabaja en un cementerio para mascotas de dueños españoles, mostrará cómo el león disecado que vio anteriormente, es enterrado por los africanos en un lugar cercano al cementerio y con unas condiciones bastante menos lujosas. Se

²¹¹ *Amanece, que no es poco* (1989):

Jimmy: “¿Y dónde está el resto del pueblo?”

Ngé: En misa

Jimmy: ¿Hoy es domingo?

Ngé: No, no, no. Es que hay misa todos los días. No hace falta que sea domingo. Yo no voy porque soy catecúmeno y no me dejan entrar”.

²¹² Javier Irigoyen-García, *The Spanish Arcadia. Sheep Herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.

reafirma de esta manera cómo el simbolismo de la muerte y la religión son claves para mostrar la hipocresía occidental, que acaban teniendo más empatía para con las mascotas occidentales que para personas que provienen de otras partes del mundo.

Esto destaca con los personajes que, se presume que su origen es latinoamericano. Si ya en *El rey del mambo* (1989) Alí vendrá “del Reino de los cielos”, En *Flores de otro mundo* (1999), la iglesia será un punto de encuentro entre las mujeres latinas y el resto del pueblo, así como la primera comunión será un rito de paso común entre su hija, también de origen caribeño, y el resto de niños y niñas del pueblo. Esto pondrá de manifiesto que la representación del negro/a caribeño forma parte de lo que Isabel Santaolalla definió como el “otro conocido”²¹³.

6. “Aquí se habla en cristiano”: la lengua como elemento diferenciador.

Saber qué es realmente la identidad implica responder a la pregunta de quién eres tanto en una dimensión individual como colectiva. El nombre de la persona, que lo diferencia de las demás, o la lengua que emplea, que le hace ser miembro de una comunidad más amplia, son imprescindibles.²¹⁴ A partir de la entrada de España en la Unión Europea se acentuará una representación del negroafricano donde el idioma del país será un elemento que constituirá una barrera entre la población negra/migrante con la población del país receptor.

Tanto en *Objetivo Bi-ki-ni* (1968) como en *Es peligroso casarse a los 60* (1980) los personajes negros hablarán en un correcto español, con un ligero acento estadounidense en la primera de ellas para remarcar su origen, pero nunca supondrá un problema de comunicación. Será en la segunda película en la que el racismo se verá reflejado en el propio idioma español con refranes y afirmaciones como: “los negros solo me traen la negra”, “aunque se lave sigue negro” o “Ah, bueno que no destiñen”. En *Amanece, que no es poco* (1989) sin embargo, pese a que Ngé habla perfectamente español, Jimmy le hablará en inglés y en español muy despacio para hacerse entender y, al enterarse de que Ngé sólo habla español, seguirá dirigiéndose a él vocalizando y

²¹³ Isabel Santaolalla, *Los “Otros”. Etnicidad... op, cit.*,

²¹⁴ John E. Joseph, *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*, Palgrave Macmillan, New York, 2004

hablando despacio, presuponiendo su incapacidad como foráneo (pese a ser del pueblo) de dominar el idioma.²¹⁵



Bwana, de Aurum / Cartel / Origen PC

Sin embargo, es en *Las cartas de Alou* (1990) y en *Bwana* (1996) en donde la lengua aparece como una verdadera barrera entre la población nativa española y los migrantes negroafricanos y se pone en evidencia el concepto de “mercado lingüístico”, que hace referencia a la existencia de un capital lingüístico que tienen las personas por su forma de hablar y los códigos que utilizan. *Las cartas de Alou* (1990) pondrá de manifiesto cómo la población nativa española generalmente busca el entendimiento lingüístico con la población migrante cuando se da una relación desigual de poder, en este caso entre patrón y jornalero. Sin embargo, mientras el idioma español supondrá una barrera entre nativos y negroafricanos, este idioma, así como el árabe, el francés o el inglés, pese a un conocimiento escaso de ellos, supone un instrumento de comunicación que crea lazos entre ellos. Algo similar ocurre en *Poniente* (2002) cuando será el español

²¹⁵ *Amanece, que no es poco* (1989):

Teodoro: ¡Coño! ¡Un negro!

Jimmy: Déjame a mí, déjame a mí. (Despacio) Buenos días, goodmorning “mainaip” is Jimmy. Mi nombre es Jimmy. ¿Habla usted español?

Ngé: Es lo único que hablo

Jimmy: (Despacio) Buenos días, yo me llamo Jimmy...

el idioma utilizado con el objetivo de movilizar a todos los jornaleros de procedencias diversas ante el problema de la injusticia que sufren en el trabajo.

Además, el uso del wolof (lengua ampliamente extendido en Senegal y hablado en proporción menor en países fronterizos) es visto como una amenaza por los autóctonos. Cuando la casera de Alou en Madrid les dice “Aquí se habla en cristiano” intenta regular las propias relaciones personales de los migrantes a través del lenguaje. En *Bwana* (1996) el migrante Ombasi sólo sabe decir tres palabras en español, momento que, al escucharlas Antonio (Andrés Pajares), conllevará una sensación de relajación ante la “amenaza” con la que concibe al negroafricano. Una sensación que durará poco, ya que no servirá para apartar a un lado los prejuicios racistas que arrastran.²¹⁶

Así mismo, la película intenta hacer reflexionar al espectador sobre qué papel jugamos en el mundo. ¿Estamos realmente en el Norte global? El hecho de que un grupo de *skinheads* hable en inglés y Antonio se encuentre en una situación de incompreensión parecida a la de Ombasi con su familia ilustra la existencia de una jerarquía en la geopolítica que se ve plasmada a través de la lengua. Ombasi sufrirá distintas discriminaciones por parte de los distintos grupos, dejando patente que forma parte de un colectivo vulnerable y cuya situación de subalternidad se construye a través de numerosas relaciones desiguales de poder.

En *Se buscan fulmontis* (1999) lo que se refleja es, como señala Salvador A. Oropesa precisamente, que aunque el negroafricano conozca el idioma o esté parcialmente integrado como es el caso de Felipe, (es de San Blas y ha estudiado Filología hispánica) sigue arrastrando sobre su espalda el peso del racismo, desde el más salvaje representado en la quema de su casa por la extrema derecha, hasta un racismo más sutil y cotidiano.²¹⁷ Tal es su integración en su grupo de amigos, que hasta su negritud es negada en detrimento de otros colectivos de negroafricanos.²¹⁸ Aquí se muestra uno de los dobles

²¹⁶*Bwana* (1996):

Antonio: ¡¿Que Dices?!

Ombasi: ¡Viva España! ¡Indurain!

Antonio: Anda, la leche con lo que me sale este ahora...

²¹⁷Salvador A. Oropesa, “Masculinidad y negritud en *Se buscan fulmontis*, de Álex Calvo-Sotelo”, en Rosalía Cornejo (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007, pp. 125-142.

²¹⁸*Se buscan fulmontis* (1999):

Redfor: ...por arriba, pues es imposible encontrar curro y por abajo lo tienen “topillao” los negros y los marroquí. Yo no soy racista, lo que pasa es que esta gente se podría ir a su país a buscar trabajo y no estar quitándonos el curro a los españoles.

Felipe: Redford, yo soy negro y tampoco tengo curro

Redfor: Tú qué vas a ser negro. Quiero decir, que sí eres negro pero...

sentidos y las paradojas del racismo, y es que “si no eres como nosotros, eres, inferior; si eres como nosotros, pues no eres un negro [...] de verdad”, combinando tanto la *negación de la diferencia* como la *negación de la igualdad*²¹⁹.

La presión a la que es sometido Felipe por los postulados nacionalistas y las injusticias del sistema capitalista desembocarán en un “gatillazo” en un espacio íntimo y sexual, más traumático aún para un negroafricano, pues arrastra una serie de prejuicios entorno a su capacidad sexual. El “gatillazo” también será utilizado en obras literarias para ilustrar las opresiones raciales y de clase a las que debe enfrentarse el migrante subsahariano, que se verá arrastrado por unos estereotipos de raíz colonial que siguen formando parte de la mirada del occidental ²²⁰.

7. Conclusiones

La representación del negroafricano en el cine español ha variado sustancialmente a lo largo del periodo estudiado. El cine colonial, influenciado bajo los postulados del Hispanismo y los deseos del régimen franquista de proyectar la nación en los territorios africanos, se apoyó en la lengua y la religión para identificar a la población de la Guinea Española con la comunidad hispana. España, que debía representar el papel de Madre Patria, se valió de estos discursos para poner en valor su acción colonial, “civilizatoria”, negando cualquier forma de racismo y culpando a los europeos de dichas prácticas.

El cine español que representó a personajes negros en películas ambientadas en España se valió de elementos heredados de la época colonial. La mujer negra aparecerá como objeto de deseo del “macho ibérico” y se opondrá a la figura de la mujer blanca española (*Operación Bi-ki-ni*, 1968) y el hombre negro tendrá un perfil socioeconómico alto, viniendo a España a estudiar (*Es peligroso casarse a los 60*, 1978). En esta última película, además, se proyectará sobre el negro no sólo el racismo de sectores sociales, sino también el clasismo y la necesidad de nuestro país de auto-referenciarse como parte de Europa.

²¹⁹ Ella Shohat y Robert Stam, *Multiculturalismo, cine...op*, cit., p. 43.

²²⁰ José Manuel Maroto Blanco, “¡Por Dios, no era más que un negro al que pagaban!” El negro como objeto sexual en la novela *Nativas de Inongo-vi-Makomè* y el cine contemporáneo español, en María Marcos Ramos (ed.), *Historia, literatura y arte en el cine en español y portugués. Estudios y perspectivas*, Centro de Estudios Brasileños, Salamanca, 2017. pp. 794-806.

La entrada de España en la CEE y la entrada en vigor de la primera Ley de Extranjería (1985) supondrán un punto de inflexión en la representación del negroafricano en el cine. A partir de esta fecha, los personajes negroafricanos verán cómo los marcadores lingüísticos y religiosos serán aprovechados para mostrar al negroafricano como un “otro” dentro de la sociedad española. El idioma español, o bien será una barrera en su proceso de comunicación con la población nativa, o bien no será reconocida como la lengua de las personas negras. Por otro lado, la ausencia de personajes femeninos negroafricanos será una constante que sólo se verá contrariada por las mujeres afrocaribeñas o afroamericanas.

La década de los noventa será el escenario de una relativa proliferación de films sobre la inmigración. En este periodo, negroafricano y migrante serán, salvo alguna excepción (*Se buscan fulmontis*, 1999), sinónimos. En ellos se plasmarán problemas relacionados con las duras condiciones de vida que sufren y con los problemas de convivencia a los que deben enfrentarse en España. La entrada en la CEE bajo unas condiciones capitalistas más acusadas y la llegada de migrantes, hará que el cine muestre una imagen del negro en la que se acentuará su pobreza y se potenciará su imagen como mano de obra barata. El negroafricano será víctima de la opresión racial del nacionalismo, que no concibe su presencia en España y lo mira con recelo; de una jerarquía generorracial que lo sitúa por debajo de las mujeres blancas y de la opresión de clase. Su representación nos muestra a una víctima y una amenaza para el sistema de valores imperante.

Estas películas nos muestran a una España que niega la existencia del racismo naturalizando situaciones injustas y de opresión racial. Una España que mira a los migrantes con ojos de desconocido, olvidando que en el ayer ni fuimos tan “blancos” ni tan “europeos” y que los protagonistas de la emigración fueron españoles que huían de los conflictos, la represión y la pobreza.

Referencias bibliográficas.

- Aixelá, Yolanda, “Entre las dictaduras Entre las dictaduras y el petróleo: las migraciones transnacionales de Guinea Ecuatorial”, *Revista Andaluza de Antropología*, 3, 2012, pp. 89-103.
- Aixelá, Yolanda, “Estudiantes transnacionales de Guinea Ecuatorial desde una perspectiva postcolonial”, *Realis. Revista de Estudios AntiUtilitaristas y PosColonials*, 2(2), 2012, pp. 118-131.

- Álvarez Chillida, Gonzalo, “Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante, el primer franquismo”, Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliu (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, UNED, Madrid, 2013, pp. 62-63.
- Álvarez Chillida, Gonzalo, “Epígono de la Hispanidad. La españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo”, Stéphane Michonneau, y Xosé M. Núñez Seixas, (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Casa de Velázquez, Madrid, 2014, pp. 103-108.
- Álvarez Junco, José, “Prólogo”, en Gabriela Viadero Carral, *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2016.
- Álvarez Villanueva, Enrique, “Maeztu y la Defensa de la Hispanidad”, *Eikasia. Revista de filosofía*, 55, 2014, pp. 107-121.
- Archilés, Ferran, “Nacionalismos y culturas políticas en España”, Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coord.), *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 141-145.
- Arellano, Ignacio, “La poesía burlesca áurea, ejercicio de lectura conceptista y apostillas al romance “Boda de negros” de Quevedo”, *Revista de Filología Románica*, 5, 1988, pp. 259-276.
- Ballesteros, Isolina, *Cine (ins)urgente. Textos fílmicos y contextos culturales de la España postfranquista*, Editorial fundamentos, Madrid, 2001.
- Bandrés, Javier y Llavona, Rafael, “Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro”, *Psychologia Latina*, nº1(2), pp. 154-162.
- Bolekia Justo, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Amarú Ediciones, Salamanca, 2003
- Benet, Vicente J. El cine español. Una historia cultural, Paidós Comunicación, Barcelona, 2012, pp. 420-421.
- Calvo Buezas, Tomás, “Inmigración y racismo (1992-2012): veinte años después del asesinato de Lucrecia”, *Almenara: revista extremeña de ciencias sociales*, nº 5, 2013, p. 78-89.
- Caparrós Lera, José María, *Historia del cine español*, T&B Editores, Madrid, 2007.
- Chiyé Kessé, Adjoa Nathalie, “Desde la costa africana, la invención de dos territorios: Guinea Ecuatorial y la Costa de Marfil”, *Index. Comunicación*, 4(2), 2014, pp. 101-117.

- Cornejo, Rosalía “Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables”, en Rosalía Cornejo (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, EdicionsBellaterra Barcelona, 2007, pp. 17-38.
- De Lauretis, Teresa, *Technologies of Gender. EssaysonTheory. Film and Fiction*, Macmillan, London, 1989.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII. II*, Universidad de Granada, Granada, 1992.
- Elena, Alberto, *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2010.
- Fernández-Fígares Romero de la Cruz, María Dolores, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003.
- Ferro, Marc, *Cine e historia*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1980.
- García-Alvite, Dosinda, “¿Miradas éticas o fascistas? Representaciones de inmigrantes africanos en Salvajes y Poniente”, en Rosalía Cornejo Parriego (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007
- Gordillo, Inmaculada, “El diálogo intercultural en el cine español contemporáneo: entre el estereotipo y el etnocentrismo”, *Comunicación*, 4, 2006, pp. 207-222.
- Goytisolo, Juan, “Prólogo” en Rosalía Cornejo Parriego (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007.
- Gualda Caballero, Estrella, “La ‘segunda generación’ y la integración social de adolescentes y jóvenes inmigrantes e hijos de inmigrantes”, en Estrella Gualda Caballero (ed.), *La segunda generación de inmigrantes en Huelva: estudio HIJAI*, Diálogos Red, Xátiva, 2010.
- Henry, Paget, “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, Enmmanuel ChukwudiEze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, (eds.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008, pp. 101-102.
- Irigoyen-García, Javier, *The Spanish Arcadia. Sheep Herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- Jabardo Velasco, Mercedes, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales Madrid, 2006.

- Jesurun, Eero, *La representación del inmigrante subsahariano en el cine español contemporáneo. Aproximaciones a la condición poscolonial*, tesis doctoral, Universidad Carlos III, Departamento de Humanidades, Madrid, 2011
- Joseph, John E., *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*, Palgrave Macmillan Limited, New York, 2004.
- Koenig, Matthias y Knöbl, Wolfgang, “Religion and National Identities in an Enlarged Europe”, en Willfried Spohn, Matthias Koenig y Wolfgang Knöbl (eds), *Religion, Nationalism and European Integration: Introduction*, Palgrave Macmillan, United Kingdom, 2015, pp. 1-16.
- Lozano Moreno, Susana, “Docentes, escritores y cineastas. Lecturas sobre inmigración”, en Francisco Checa y Olmos, (ed.), *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Icaria, Barcelona, 2008, pp. 253-278.
- Makomè, Inongo-vi, *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*, Gakoa Liburuak, San Sebastián, 2006.
- Maroto Blanco, José Manuel, “¡Por Dios, no era más que un negro al que pagaban!” El negro como objeto sexual en la novela Nativas de Inongo-vi-Makomè y el cine contemporáneo español, en María Marcos Ramos (ed.), *Historia, literatura y arte en el cine en español y portugués. Estudios y perspectivas*, Centro de Estudios Brasileños, Salamanca, 2017, pp. 794-806.
- Martín Casares, Aurelia, “De la esclavitud al abolicionismo en la historia de España: legislación, guerra justa y discursos”, Aurelia Martín Casares (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 307-329.
- Martín Casares, Aurelia, “Repensar la esclavitud en el mundo hispano: reflexiones y propuestas metodológicas desde la Antropología histórica”, Aurelia Martín Casares (ed.), *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 13-19.
- Martín Casares, Aurelia, *Juan Latino: Talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2016.
- Martínez-Góngora, Mar, “La invención de la “blancura”: el estereotipo y la mímica en Boda de negros de Francisco de Quevedo”, *MLN*, 120, 2005, pp. 262-286.
- Martínez-Salanova Sánchez, Enrique, “Cine e inmigración: Otra ventana abierta para el debate. Cómo expresan los medios de comunicación la emigración, el mestizaje y

- las relaciones interétnicas”, en Francisco Checa y Olmos, (ed.), *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Icaria, Barcelona, 2008, pp. 231-252.
- Melián, Elvira M., “Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII”, *Hispania Sacra*, 130, 2012, pp. 565-581.
- Moyano, Eduardo, *La piel quemada. Cine y emigración*, Ediciones de la Torre, Madrid, 2016.
- Mudimbe, Valentin-Yves, *The idea Africa*, Indiana University Press, London, 1994.
- Nash, Mary, “Nuevas mujeres de la transición. Arquetipos y feminismo”, en Mary Nash (ed.), *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 189-216.
- Nejamkis, Lucila, “Estado, migración y ciudadanía: cambios y continuidades en la legislación argentina del último cuarto de siglo”, *Miradas en Movimiento*, Vol. VI, abril, 2012, pp. 4-31.
- Oropesa, Salvador A., “Masculinidad y negritud en Se buscan fulmontis, de Álex Calvo-Sotelo”, en Rosalía Cornejo (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007, pp. 125-142.
- Peralta García, Lidia, *Los nuevos héroes del siglo XXI. Las migraciones subsaharianas vistas por el cine en España y África*, UOCpress, Barcelona, 2016.
- Picanto, Luciano, “Un preuncio de líricas en formación: relación y aproximación entre Rafael Alberti, la negritud y la negritud francófona”, *Lenguaje y textos*, 18, 2002, pp. 69-75, p. 74.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
- Sáinz de Medrano, Luis, “Nicolás Guillén: Negritud y Universalidad (La vertiente hispanista)”, *Pliegos de la Insula Barataria: revista de creación literaria y de filología*, 4, 1997, pp. 41-49, p. 45.
- Sánchez-Biosca, Vicente, *Cine de historia, cine de memoria. La representación y sus límites*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2006,
- Sánchez Molina, Raúl, *El pamue imaginado. Los fang en la literatura colonial española*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2011.
- Sánchez Noriega, José Luis (ed.), *Filmando el cambio social. Las películas de la Transición*, Laertes, Barcelona, 2014.

- Santaolalla, Isabel, “Inmigración, raza y género en el cine español actual”, *Revista Mugak*, nº 34. <http://mugak.eu/revista-mugak/no-34/inmigracion-raza-y-genero-en-el-cine-espanol-actual>.
- Santaolalla, Isabel, *Los “Otros”. Etnicidad y “raza” en el cine español contemporáneo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005.
- Saz, Ismael “Las raíces culturales del franquismo”, Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coords.), *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 25-29.
- Saz, Ismael, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.
- Shohat, Ella y Stam, Robert, *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Solana, José Luis, “Sobre el racismo como ideología política. El discurso anti inmigración de la nueva derecha”, *Gazeta de Antropología*, 25(2), 2009.
- Sorlin, Pierre, *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*, Fondo de Cultura Económica México, 1985.
- Robert Stam, *Teorías del cine. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Tomé da Mata, Edileny *Repensando la ciudadanía migratoria: la ciudadanía negroafricana en Andalucía* (Inédito), 2017.
- Unamuno, Miguel de, “Sobre la europeización (arbitrariedades)”, *La España Moderna*, 1906.
- Van Dijk, Teun A. (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Viadero Carral, Gabriela, *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2016.

La “africanización” en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales

En Cristian Ferrer González y Joel Sans Molas (2017). (coords.). *Fronteras contemporáneas:*

Identidades, pueblos, mujeres y poder. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 575-593

Citación: <http://revistaayer.com/sites/default/files/documentos/sistema-citas-revista-ayer.pdf>



La “africanización” en la prensa española del siglo XXI: la formulación de un concepto en base a la jerarquía de valores neocoloniales.

“Africanization” in the Spanish press during the 21st century: the creation of a concept of hierarchy of neocolonial values.

Resumen: La prensa juega un papel fundamental en la construcción de estereotipos debido a su gran poder de difusión. En el presente trabajo analizamos los conceptos “africanizar”, “africanizado/a” y “africanización”, haciendo mayor hincapié en este último, con el fin de demostrar que la visión que emana de la prensa española analizada, cuando se refiere a África, puede ser calificada de neocolonial y difunde, todavía en el siglo XXI, múltiples prejuicios negativos.

Palabras clave: Africanización; africanizar; prensa española; neocolonial.

Abstract: The press plays an extremely important role in the construction of stereotypes due to its great power of diffusion. In this paper we analyze concepts such as "africanize", "africanized" and "africanization", with emphasis on the latter, in order to prove that the attitude of the Spanish press towards Africa is neocolonial and, still in the 21st century, full of negative prejudices.

Key-words: Africanization; Africanize; Spanish press; neocolonial.

Introducción.

La neocolonialidad de un discurso occidental sobre África.

Enrique Dussel afirma que “la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una Historia Mundo que ella inaugura; la “periferia” que rodea este

centro es, consecuentemente, parte de esta autodefinición”,²²¹ un proceso del que no se libra ninguna cultura pues “ninguna identidad puede existir por sí misma, en ausencia de un conjunto de oposiciones”.²²² De aquí se deriva en nuestro caso la idea de eurocentrismo que, “hablando en términos generales, es una tendencia penetrante localizada en la autoconciencia del sí de la modernidad” y se apoya “en la creencia metafísica o la Idea de que la existencia europea es cualitativamente superior a otras formas de vida humana”.²²³ En palabras de W. Mignolo, se trata de una metáfora para describir la colonialidad del poder desde la perspectiva de la subalternidad.²²⁴

Para E. Said “el estudio de la relación entre Occidente y sus otros, culturalmente dominados por aquél, no constituye únicamente una manera de comprender esa relación desigual entre interlocutores desiguales, sino también un modo de aproximarse a la formación y el significado de las prácticas culturales occidentales en sí mismas”²²⁵ siendo este un combate que “trata no sólo de soldados y de cañones sino también de ideas, (de) formar imágenes”²²⁶ y para el caso que nos compete “el nosotros racializado es ahora ambos, africano y negro, el último siendo un necesario estereotipo oposicional para la construcción de las identidades blancas”.²²⁷

A la hora de analizar esta dominación occidental debemos diferenciar términos como *colonialismo* (desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX), *neocolonialismo* (dominación económica, política y cultural surgidas tras las independencias del siglo XX) y *poscolonialidad*,²²⁸ que en palabras de Ella Shohat “porta consigo la insinuación de que el colonialismo es ahora una cuestión del pasado, subestimando las deformadoras huellas económicas, políticas y culturales que el colonialismo ha dejado en el presente” y

²²¹ Enrique DUSSEL: “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en Walter MIGNOLO (compilador): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 57.

²²² Roger SILVERSTONE: *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 137.

²²³ Tsenay SEREQUEBERHAN: “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en Walter MIGNOLO (compilador): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 254.

²²⁴ Walter D. MIGNOLO: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2013, p. 77.

²²⁵ Edward W. SAID: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996, p. 299.

²²⁶ *Ibid.*, p. 40.

²²⁷ Paget HENRY: “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en Emmanuel CHUKWUDI EZE, Paget HENRY y Santiago Castro-Gómez (eds.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2008, pp. 101-102.

²²⁸ Gayatri Chakravorty SPIVAK: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal, 2010, p. 174.

minando “la crítica de las estructuras contemporáneas de dominación”.²²⁹ Hay que evitar, por ello, que el estudio del discurso colonial sirva “para la producción del saber neocolonial actual, colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente”²³⁰. Este modelo neocolonial o imperialismo informal, genera nuevas relaciones de dependencia en los Estados formalmente independientes.²³¹

Esta dominación se extiende a la representación del “otro”. En este caso “la representación de África en los medios de comunicación es un tema de intensa discusión académica y política. Se trata de un ejemplo de poder, desigualdad y prejuicios; un relato de curiosidad cultural y romanticismo voyeurístico sobre un pueblo de que se supone que no tiene voz”²³² y en donde se habla con mucha facilidad del continente africano sin conocerlo, un continente heterogéneo, incurriendo en el refuerzo de estereotipos negativos²³³ y presentarlo como una unidad y no un conjunto de diversidades.²³⁴ Tampoco la mujer de forma concreta se escapa al estereotipo negativo, siendo en la prensa occidental presentada, según Rosa Langa, como inferior, miserable, pobre, hambrienta e invisibilizando la capacidad de acción de la que dispone.²³⁵

Donato Ndongo-Bidyogo denuncia las “muchas tonterías” que los no africanos afirman sobre África, las cuales a su juicio consolidan estos estereotipos en el inconsciente colectivo de la gente, y alerta del peligro de que “asumirlo todo indiscriminadamente llevará, en muy pocos años, a la desaparición de África como concepto. Seguiremos existiendo los negros, pero reducidos a caricaturas de europeos, o de chinos, que se van imponiendo en África por la miopía y el egoísmo de ciertos dirigentes”.²³⁶

²²⁹ Ella SHOHAT: “Notas sobre lo postcolonial”, en Sandro MEZZADRA (compilador): *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 111-114.

²³⁰ Gayatri Chakravorty SPIVAK: *Crítica de la razón poscolonial...*, p. 13.

²³¹ María Eugenia URDIALES VIEDMA: *Geopolítica y desigualdades*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007, p. 46.

²³² Moshoeshoe MONARE: “Si hablas de nosotros...”, en *Cuadernos africanos. Comunicación. Si hablas de nosotros...*, p. 13. http://www.casafrica.es/casafrica/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF

²³³ Jean-Arsène YAO: “Sobre paracaidistas, turistas, ONG y otras aves de paso”, en *Cuadernos africanos. Comunicación. Si hablas de nosotros...*, pp. 31-40. http://www.casafrica.es/casafrica/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF

²³⁴ Françoise VERGÈS: *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 13.

²³⁵ Rosa LANGA: “Mujer africana: la diosa de la sensualidad, la belleza natural y la sabiduría. El futuro en el cual invertir”, en *Cuadernos africanos. Comunicación. Si hablas de nosotros...*, pp. 97-101. http://www.casafrica.es/casafrica/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF

²³⁶ Entrevista a Donato Ndongo-Bidyogo, p. 4. Recuperado de internet (<http://sitedugrenal.e-monsite.com/medias/files/entrevista-a-donato-ndongo-1.pdf>)

Como ya decía Fanon el contexto histórico es fundamental y todos los problemas humanos tienen que ser considerados, para poder ser entendidos adecuadamente teniendo presente sus coordenadas espaciotemporales.²³⁷ Así por ejemplo, es en el África Subsahariana donde “la yuxtaposición de riquezas naturales con la pobreza del territorio y de la población que lo ocupa, nos vuelve a remitir a la escala internacional y al juego de los intereses económicos vigentes”,²³⁸ en la cual el subcontinente africano ocupa un lugar marginal en la periferia del sistema mundo (según las teorías de alineación marxistas defendidas por autores como S. Amin, C. Palloix o A. Emmanuel entre otros) y donde se localizan los Índices de Desarrollo Humano (IDH) más bajos a nivel mundial.

El poder de la prensa: la construcción de estereotipos.

De acuerdo con la teoría de la hegemonía ideológica de Gramsci, los “mass media” son instrumentos utilizados por las elites dirigentes para “perpetuar su poder, su riqueza, su status [popularizando] su propia filosofía, su propia cultura y su propia moral” introduciéndonos ideas que no suelen ser rechazadas, “vinculando las representaciones ideológicas con la autoridad”.²³⁹ Lo que para Chomsky supone “domesticar al rebaño perplejo” en democracia mediante la “fabricación del consenso”²⁴⁰ y en donde la prensa simplifica su discurso haciendo de la información una mera mercancía.

Las imágenes de la prensa constituyen una especie de “espejo al revés” para sociedades occidentales como la nuestra, “un escenario simbólico en el que las piezas de la identidades colectivas se van engranando”²⁴¹ y en donde el espacio mediatizado es “el escenario donde esos juicios y decisiones son presentados y representados”.²⁴² Goffman llamaba estigma a aquello que está “compuesto por una serie de atributos

²³⁷ Ramón GRASFOGUEL: “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”, en Frantz FANON: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal, 2009, p. 265.

²³⁸ María Eugenia URDIALES VIEDMA: *Geopolítica...*, p. 17.

²³⁹ James LULL: *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1997, p. 51-77.

²⁴⁰ Noam CHOMSKY: “El control de los medios de comunicación”, en Noam CHOMSKY e Ignacio RAMONET: *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*, Barcelona, Icaria, 2002, pp. 13-14.

²⁴¹ Jessica RETIS: “Los retos del periodismo intercultural: periodistas españoles ante la inmigración extracomunitaria”, en Antolín GRANADOS MARTÍNEZ (ed.): *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*, Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 95.

²⁴² Roger SILVERSTONE: *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*, Buenos Aires, 2010, Amorrortu, p. 59.

desacreditadores que parecen transmitirse por herencia”²⁴³ conformando una representación asimétrica, puesto que ninguna identidad aparece ante la otra como igual²⁴⁴ siendo estas prácticas de representación del otro en negativo “la punta del iceberg de un discurso moral omnipresente en las diversas prácticas de representación de los medios modernos”²⁴⁵ e “influyendo en nuestro comportamiento cotidiano”²⁴⁶.

“La importancia relativa de las noticias depende demasiado de la implicación de actores europeos o norteamericanos en las mismas”²⁴⁷ y por ello, actuamos como antiguos colonos que se refieren constantemente a la historia de la metrópoli, “indicando claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli”. La historia que escribimos no deja de ser nuestra historia “en tanto que ésta piratea, viola y hambrea”,²⁴⁸ minimizando las propias implicaciones de nuestros gobiernos y sociedades.

Los medios como instituciones que son, pueden actuar justa o injustamente, y cuando lo hacen de esta segunda manera niegan o distorsionan “las voces de otros; no concediendo espacio a los pobladores originales, los que han sufrido una diáspora, los marginales y las minorías; excluyendo de modo sistemático, por razones comerciales o políticas, lo que es alternativo o crítico, o simplemente lo que no es rentable, lo impopular o lo antipático desde el punto de vista ideológico”²⁴⁹ y siendo una consecuencia de sus errores la demonización del “otro”.²⁵⁰

Los medios de comunicación son claves en la percepción de la sociedad y su gran rapidez de difundir noticias, “dificulta el control y hasta puede perjudicar a la calidad

²⁴³ F. Javier GARCÍA CASTAÑO, Antonia OLMOS ALCARAZ y María RUBIO GÓMEZ: “Entre la diversidad que nos enriquece y la diferencia que nos desiguala. Discursos contradictorios sobre la presencia de escolares extranjeros en el sistema educativo”, en Antolín GRANADOS MARTÍNEZ (ed.): *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*, Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 216.

²⁴⁴ Roger SILVERSTONE: *La moral de los medios de comunicación...*, p. 59.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁴⁶ Francisco A. MUÑOZ: “Prólogo” en Alfonso CORTÉS GONZÁLEZ y Marcial GARCÍA LÓPEZ (eds.): *Comunicación y Cultura de Paz*, Granada, Eirene, 2012, p. 13.

²⁴⁷ África Subsahariana en la prensa. Informe 4: 2010 Julio/Septiembre. Patrocinio del Gobierno Vasco-Dirección General de Cooperación. CREA. NazioartekoElkartasuna. Solidaridad Internacional. Recuperado de Internet (http://www.crea-africa.org/mediaresources/files/Documentos/Tratamiento%20de%20Medios/Informe4_julio_septiembre_2010.pdf)

²⁴⁸ Frantz FANON: *Los condenados de la tierra*, Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 45.

²⁴⁹ Roger SILVERSTONE: *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*, Buenos Aires, 2010, Amorrortu, p. 217.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 242.

informativa, si bien supone un enorme salto en el acceso a la información”²⁵¹ en el que el deber de informar es, según Charaudeau, “el correlato natural del derecho del ciudadano a construir la verdad civil”.²⁵² Sin embargo, esta construcción se configura a través de “un universo simbólico de referencia común y de añadir y definir una identidad cultural”. Lo que conocemos del mundo directamente es poco, por lo que los media nos dan una visión de lo que conocemos anulando “la distancia que nos separa del mundo de los acontecimientos”²⁵³ y en donde “el periódico constituye un objeto de consumo diario por medio del cual satisfacemos nuestro afán de noticias y nuestra necesidad de estar informados” puliendo la competencia lingüística e ideológica de los lectores”.²⁵⁴ Aunque se han llevado a cabo progresos importantes²⁵⁵ todavía se sigue incurriendo en la creación de estereotipos negativos de otras sociedades.

Objetivos y metodología.

El objetivo principal de este trabajo es analizar el concepto “africanización” en la prensa española durante el siglo XXI, inexistente en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua²⁵⁶ y que, sin embargo, ha sido utilizado por diversos medios de comunicación durante este periodo.

Partimos de la hipótesis de que se trata de un concepto utilizado en la mayoría de las ocasiones para describir un proceso dotado de elementos nocivos y potenciando con ello un estereotipo negativo del continente africano en general y de sus instituciones y su población en particular. Para ello, consideramos necesario analizar la utilización de este término en todas las temáticas posibles, tanto cuando hace referencia a la caracterización de actuaciones humanas, de dinámicas económicas y políticas, rasgos culturales y comportamientos medioambientales.

²⁵¹ Ángel EXPÓSITO MORAS: “Los medios de comunicación en la evaluación de los conflictos”, en: *Conflictos, opinión pública y medios de comunicación. Análisis de una compleja interacción*, Ministerio de Defensa, Cuadernos de Estrategia, 148, Agosto 2010, pp. 92-96.

²⁵² Nuria ALMIRÓN y Josep Manuel JARQUE: *El mito digital. Discursos hegemónicos sobre Internet y periodismo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2008, p. 118.

²⁵³ Mauro WOLF: *Los efectos sociales de los media*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 78- 126.

²⁵⁴ Marcos Andrés BONVIN: *Medios de comunicación*, Barcelona, Ediciones Octaedro, 2006, p. 29.

²⁵⁵ Antolín GRANADOS MARTÍNEZ, F. Javier GARCÍA CASTAÑO, Nina KRESSOVA y José FERNÁNDEZ ECHEVARRÍA: “La implicación de los medios de comunicación en la lucha contra el racismo y la xenofobia”, en Antolín GRANADOS MARTÍNEZ (ed.), *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*, Editorial Trotta, Madrid, 2013, p. 113.

²⁵⁶ <http://lema.rae.es/drae/?val=africanización>

Los objetos de estudio con los que vamos a contar son todas aquellas piezas de los diarios de pago *ABC*, *El Mundo*, *El País*, *El Periódico de Catalunya*, *La Razón* y *La Vanguardia* durante el periodo 2001-2014 y que, a día de hoy, según la Oficina de Justificación de la Difusión (OJD), tienen un mayor promedio de tirada y de difusión. Hemos añadido también al diario *20 minutos*, pues su promedio de distribución es el más alto con diferencia debido a su carácter gratuito. Intentaremos en la medida de lo posible, acercarnos a esta problemática desde el Análisis Crítico del Discurso (ACD), “un enfoque de la lingüística crítica que estudia el lenguaje como práctica social, [...] que permite poner en evidencia cómo con su discurso [...] los medios transmiten ideología”.²⁵⁷

Por ello, queremos conocer cuál es el significado de este término en base a su utilización en la prensa y siendo conscientes de que la deconstrucción que vamos a llevar a cabo no se va a hacer en profundidad debido a la gran cantidad de piezas de periódico en la que se utiliza “africanización” (o africanizado/a y africanizar en su defecto) y la gran diversidad de contextos económicos, políticos, sociales o culturales en los que se inserta. Sin embargo, creemos que con este texto podemos alcanzar unas conclusiones que sirvan para futuros trabajos en donde se aborde la problemática de la construcción de “el otro”, el africano/a en este caso, en relación a la autodefinición de Occidente y lo occidental.

Somos conscientes de los numerosos trabajos que se han publicado sobre la percepción de África y lo africano en la prensa española. Entre ellos cabe destacar *Malas noticias de África*,²⁵⁸ una obra de investigación de Antoni Castel en donde se analizan los conflictos de Somalia, Ruanda y República Democrática del Congo y en donde se concluye que los actores occidentales son más relevantes para la prensa, que la gente de la calle está ausente de protagonismo, los actores locales son asociados a rasgos negativos o donde no se le da importancia a las implicaciones que pudieron tener los intereses occidentales, mientras que nuestras intervenciones son descritas siempre de manera positiva y nuevamente, se vuelven a reproducir los estereotipos occidentales sobre África.

Sin embargo, ningún trabajo ha analizado desde la prensa la construcción de este concepto y los estudios se han basado más en profundizar en qué temáticas aparece el continente africano y en el papel de la prensa a la hora de informar sobre los emigrantes africanos en España. En ese contexto, este trabajo pretende ser una aportación que arroje luz sobre la jerarquía de valores que se reproducen en la prensa y en nuestra sociedad y

²⁵⁷ Antoni CASTEL: *Malas noticias de África*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007, p. 55.

²⁵⁸ *Ibid.*,

la actitud con la que construimos conceptos basados en estos criterios jerárquicos, neocoloniales y simplistas.

La “africanización” en la prensa española en el siglo XXI.

Si bien el vocablo “africanizar” significa según la RAE “dar carácter africano”²⁵⁹ podríamos afirmar que, pese a la inexistencia del término “africanización” en el citado

Tabla 1: Número de ocasiones en que aparecen los términos “africanizar/africanizado” en la prensa española durante el siglo XXI.							
	2001/02	2003/04	2005/06	2007/08	2009/10	2011/12	2013/14
El Mundo	-	-	-	2	7	5	2
El País	-	1	-	-	-	5	4
ABC	1	-	-	-	3	1	2
La Razón	-	-	-	-	-	2	1
La Vanguardia	5	5	3	1	3	10	4
El Periódico	-	-	-	-	-	-	-
20 minutos	-	-	-	1	1	2	-
Fuente: Elaboración propia a partir de los resultados obtenidos en los buscadores digitales de los periódicos El Mundo, El País, ABC, La Razón, La Vanguardia y El periódico de Catalunya.							

diccionario, haría alusión a la “acción y efecto de africanizar”, por lo que extraer el significado de dicha palabra según su uso en la prensa es fundamental para concluir cuál es el carácter africano según estos medios de comunicación en el ámbito estatal.

Según los datos extraídos de los buscadores de las hemerotecas digitales de los periódicos que son objeto de estudio, los términos “africanización, africanizar, africanizado/a” no son conceptos que sean utilizados por todos estos medios como lo prueba por ejemplo que en *El Periódico* no consta en ninguno de sus trabajos periodísticos. Por otro lado, su uso en aquellos medios que sí han utilizado estos conceptos se ha visto en términos generales, potenciado durante los años 2009-2014, los años que coinciden con la crisis económica.

²⁵⁹<http://lema.rae.es/drae/?val=africanizar>

Otro rasgo importante es su empleo en la prensa española con el objetivo de dotar de contenido a una serie de procesos políticos, económicos, culturales e incluso medioambientales de forma difusa y variada, que presentamos a continuación.

La “africanización” para definir procesos políticos y degradación económica.

La “africanización” en el contexto internacional.

Destaca cómo estos términos han sido utilizados para designar el proceso en el que Venezuela se veía envuelta con la reelección de Hugo Chávez en 2010. El diario *ABC* no dudó en titular “Venezuela va directa a su africanización” haciendo alusión al caos y la fractura social y a un “modelo de país mantenido por el delito, el narcotráfico, la corrupción y la impunidad” y cuyo camino hacia la africanización se relaciona con su camino a convertirse en un sistema mafioso.²⁶⁰ Tres meses después, el diario *El Mundo* en una noticia titulada “Las urnas examinan el futuro de Chávez”, volvía a utilizar el concepto con una evidente carga peyorativa, pues hacía referencia a la destrucción de las instituciones, el desempleo, la mayor inseguridad y el abandono de programas de atención masiva.²⁶¹ Por otro lado, también se utilizó para analizar el futuro político de otro país latinoamericano como es el caso de Uruguay en el proceso electoral de 2004 y, aunque se usa de manera imprecisa, se relaciona con el aislamiento político.²⁶²

También es un concepto que se ha utilizado para definir procesos políticos en el continente africano. Llama la atención que en la noticia “Hace falta que el primer mundo se interese por lo que pasa en Chad”, se plantea la “africanización” de Tombalbaye en el Chad como un proceso político que ignora las demandas de la mayor parte de las poblaciones situadas al norte y en el centro del país. El término hace alusión a la existencia de una asimetría de poderes dentro de un mismo Estado en donde se producen explotaciones por razones meramente religiosas y a una gran inestabilidad dentro de sus propias fronteras.²⁶³

²⁶⁰ Fernando MUSLERA: “Venezuela va directa a su «africanización»”, *ABC*, 17 de junio de 2010 <http://www.abc.es/20100617/cultura-libros/entrevista-xavier-reyes-201006171330.html>

²⁶¹ Néstor ROJAS: “Las urnas examinan el futuro de Chávez”, *El Mundo*, 25 de septiembre de 2010 <http://www.elmundo.es/america/2010/09/24/venezuela/1285361300.html>

²⁶² Santiago PALACIOS: “Una noche mágica para Uruguay”, *La Vanguardia*, 2 de noviembre de 2004. <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2002/12/22/pagina-17/33676146/pdf.html?search=africanizacion>

²⁶³ Luigi Benedicto BORGES: “Hace falta que el primer mundo se interese por lo que pasa en Chad”, *El Mundo*, 11 de agosto de 2010. <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/08/11/internacional/1281478610.html>

El País se hace eco de la obra de Jean y John Comaroff *Theory from the South, or How Euro-Americans evolving toward Africa* en la que estos autores defienden que los países de Europa y Estados Unidos están africanizándose. Lo que los autores nos muestran es que estos territorios están viendo cómo aumenta la pobreza, prolifera la corrupción política, vivimos en un proceso en donde según ellos, aumenta la diversidad de las sociedades europeas y la segregación social de las periferias. Un proceso “que tendría sus raíces en la colonización y, más recientemente, en la liberalización de los mercados y la globalización”.²⁶⁴

En torno a la cuestión de Mugabe en Zimbabue y su proyecto de “africanización” que aparece reflejado en *El Mundo*, se puede interpretar como un proceso que tenía como objetivo convertir a los propios africanos en dueños (no solo en trabajadores) de las empresas que trabajan explotando los recursos naturales de su país, lo que es valorado como una amenaza para las empresas del Primer Mundo y que ha generado la muerte seis blancos.²⁶⁵ Sin embargo, *El País*, a la hora de presentar la noticia “Muere el exdictador de Uganda Idi Amín, uno de los dirigentes más sanguinarios de África” considera que el objetivo del programa político de la “africanización” en Uganda fue el de expulsar a la comunidad asiática, simplificando y vaciando de contenido otras propuestas políticas.²⁶⁶

La “africanización” en el contexto español.

También este concepto ha sido utilizado para autocalificar ciertos acontecimientos de la historia reciente y contemporánea de España. El periódico *La Vanguardia* no dudaba en calificar la “paulatina africanización de sus conflictos internos (dato negativo)” atribuyendo un carácter peyorativo a las protestas del famoso 15 de mayo de 2011, considerando que es bastante parecido lo ocurrido en la Puerta del Sol en Madrid y las protestas que estaban aconteciendo en las plazas árabes.²⁶⁷ En otra noticia del mismo periódico “El 15-M ayuda (ahora) al PP” se utiliza la expresión “africanización del Sur de Europa” en el que el propio medio de comunicación no duda en confirmar los prejuicios negativos que tiene en la prensa extranjera este área geográfica: “un sur

²⁶⁴ Judit CARRERAS: “África, condición global”, *El País*, 22 de febrero de 2012. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/02/22/catalunya/1329937788_761256.html

²⁶⁵ DPA: “Mugabe apunta ahora a las empresas mineras extranjeras”, *El Mundo*, 15 de junio de 2000 <http://www.elmundo.es/elmundo/2000/06/15/internacional/961069539.html>

²⁶⁶ AGENCIAS: “Muere el ex dictador de Uganda Idi Amín, uno de los dirigentes más sanguinarios de África”, *El País*, 16 de agosto de 2003 http://internacional.elpais.com/internacional/2003/08/16/actualidad/1060984802_850215.html

²⁶⁷ EDITORIAL: “Catalunya ante el espejo”, *La Vanguardia*, 17 de junio de 2011. <http://www.lavanguardia.com/opinion/editorial/20110617/54172380799/catalunya-ante-el-espejo.html>

europeo irremediable, juerguista, despilfarrador, endeudado e inmerecedor del euro” contrastándolo con la imagen pasada de “la africanización de Europa era una imagen exótica y tremendamente atractiva para el público anglosajón”. Para *La Vanguardia* aquellos que hablan de los PIGS (Portugal, Italia, Grecia y España) de manera peyorativa tienen la razón puesto que, estos movimientos sociales se asemejan a los valores negativos que se le atribuyen a África.²⁶⁸

También desde *El Mundo*, Pedro J. Ramírez, el que fuera director de este medio de comunicación desde su fundación a finales de los años ochenta hasta febrero de 2014, escribía en diciembre de 2013 un artículo llamado “Por un partido antipartidos” en el que defendía las propuestas del partido político UPyD por intentar “contener el movimiento de retroceso y africanización del país” atribuyendo nuevamente elementos negativos al carácter político africano y estableciendo una jerarquía de valores en los que los africanos se encuentran en el escalón más bajo.²⁶⁹

La Vanguardia recogía entre 2011 y 2012 unas palabras de Alfons López Tena en las que alertaba del riesgo de “argentinización” y “africanización” de Catalunya, en las que argentinización se definía como el proceso de aumento de emigración procedente de Argentina y Latinoamérica, mientras que “africanización” hacía referencia al ahogamiento de las finanzas en el territorio catalán.²⁷⁰ En un artículo un año antes en el mismo medio, se ampliaba ese concepto de “africanización” como consecuencia del aumento de tasas como la de las recetas farmacéuticas.²⁷¹

No falta tampoco el uso de este término referido a procesos de la historia contemporánea como el utilizado en “Apuntes carolingios” para definir negativamente el régimen Alfonsino,²⁷² o las palabras que se recogen de Joaquín Costa, uno de los máximos

²⁶⁸Enric JULIANA: “El 15-M ayuda (ahora) al PP”, *La Vanguardia*, 17 de octubre de 2011

<http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20111017/54231882444/el-15-m-ayuda-ahora-al-pp.html>

²⁶⁹ Pedro J. RAMÍREZ: “Por un 'partido antipartidos'”, *El Mundo*, 8 de diciembre de 2013 <http://www.elmundo.es/opinion/2013/12/07/52a377dc0ab7407d768b4571.html>

²⁷⁰ ACN: “Elecciones catalanas: López Tena alerta del riesgo de “argentinización” y “africanización” de Catalunya”, *La Vanguardia*, 22 de noviembre de 2012 <http://www.lavanguardia.com/politica/elecciones-catalanas/20121122/54355508430/elecciones-catalanas-lopez-tena-riesgo-argentinizacion-africanizacion-catalunya.html>

²⁷¹ EUROPA PRESS: “(Resumen) PSC, PP y ERC siguen abiertos a negociar unas cuentas que ahora censuran”, *La Vanguardia*, 20 de diciembre de 2012 <http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20111220/54241464223/resumen-psc-pp-y-erc-siguen-abiertos-a-negociar-unas-cuentas-que-ahora-censuran.html> y REDACCIÓN Y AGENCIAS: “El PP amaga con rechazar los presupuestos tras el no de CiU a la investidura de Rajoy”, *La Vanguardia*, 20 de diciembre de 2012.

<http://www.lavanguardia.com/politica/20111220/54242309602/partidos-oposicion-psc-pp-reacciones-presupuestos-mas-colell-govern-2012.html>

²⁷²Enric JULIANA: “Agentes Carolingios”, *La Vanguardia*, 28 de mayo de 2010. <http://www.lavanguardia.com/opinion/20100528/54058917671/agentes-carolingios.html>

exponentes del regeneracionismo, en 1901 cuando asegura que hay que “contener el movimiento de retroceso y “africanización” absoluta y relativa que nos arrastra cada vez más lejos, fuera de la órbita en que gira y se desenvuelve la civilización europea” dejando patente que la jerarquía de valores se identifica con territorios y en donde la cúspide es ocupada por lo europeo mientras que lo africano como el estadio más bajo.²⁷³ Por otro lado, son dos las noticias que rescatan la famosa expresión de Unamuno en la que “dice al amigo que hay que europeizar España [...] al castillista que asegura que hay que españolizar España o al provocador sugiriendo africanizar España”²⁷⁴ aunque, según Atiliano Domínguez, cuando Unamuno reivindicó el africanizar España, “la africanización de la que hablaba era en realidad la de imbuirse de la doctrina de San Agustín, que era africano ciertamente”.²⁷⁵

No faltan por otro lado, noticias que hacen única y exclusivamente mención de “africanización” como de degradación económica. *El Mundo* recoge una noticia en la que se pone de relieve que existe un parque de coches “africanizado y, de hecho, el de Andalucía es el más antiguo de Europa y, por ello, el más peligroso para la seguridad vial”²⁷⁶. La misma noticia en *La Vanguardia* se presenta señalando que “estamos africanizando el parque español” porque se venden coches con más de 10 años,²⁷⁷

La “africanización”. Un concepto sobre la jerarquía de valores y comportamientos.

El concepto de “africanización” también forma parte de una jerarquía de valores desigual en el que autores lo expresan como un concepto dentro de un contexto de imposición que el propio Lluís Mallart denuncia.²⁷⁸ Otros, como Boira, haciendo alusión

²⁷³ Juan Antonio MARTÍNEZ SOLER: ““Sin pulso”: fútbol por toros. ¿Rajoy por Silvela?”, *20 minutos*, 1 de julio de 2011 <http://blogs.20minutos.es/martinezsoler/2012/07/01/sin-pulso-futbol-por-toros-rajoy-por-silvela/>

²⁷⁴ José Manuel BLANCO: “La Universidad de Salamanca amplía el apistolario de Miguel de Unamuno”, *El Mundo*, 24 de febrero de 2009 <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/02/24/castillayleon/1235493686.html> y S. A: “El vapor la electricidad y los sueros inyectados”, *ABC*, 25 de febrero de 2009, http://www.abc.es/hemeroteca/historico-25-02-2009/abc/CastillaLeon/el-vapor-la-electricidad-y-los-sueros-inyectados_913359968737.html

²⁷⁵ Atiliano Domínguez: *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Universidad de Castilla La Mancha. Servicio de Publicaciones 2003, p. 260.

²⁷⁶ EFE: “Los fabricantes nos han convertido en su banco malo”, *El Mundo*, 17 de mayo de 2012, <http://www.elmundo.es/elmundomotor/2012/05/17/empresa/1337255726.html>

²⁷⁷ EUROPA PRESS: “Las ventas de coches en España caerán un 10,6% en 2012 y un 0,1% en 2013, según MSI”, *La Vanguardia*, 10 de julio de 2012 <http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20120710/54323445703/las-ventas-de-coches-en-espana-caeran-un-10-6-en-2012-y-un-0-1-en-2013-segun-msi.html>

²⁷⁸ Lluís MALLART: “Fui a África a convertir negro y me convirtieron a mí”, *La Vanguardia*, 19 de noviembre de 2007 <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2007/11/19/pagina-80/65140530/pdf.html?search=%20africanizar>

a la construcción de Catalunya respecto a los otros, recuerda que ya Europa tuvo en su día, como afirmara el historiador Peter Burke, que africanizar África para occidentalizar Occidente.²⁷⁹

En otras noticias como “la página más negra de Bruselas” observamos cómo se subraya que la “africanización” del ejército obligó a la intervención de los cascos azules de la ONU²⁸⁰ e incluso llega a servir para definir los rasgos de una forma imperfecta de hablar francés, inglés²⁸¹ y castellano²⁸² y en donde la carga peyorativa del término acaba siendo asumida en ocasiones por los propios africanos como la modelo africana Godelieve Van der Brandt, que relaciona los términos “tribalizar” y africanizar de negativos para las propias mujeres africanas.²⁸³

La “africanización”: los negros ya pueden actuar solos.

Una de las formas más extendidas en las que se usa el concepto “africanización” tiene como objetivo hacer ver al lector que aquellas intervenciones europeas en suelo africano que tienen como propósito asegurar el suministro de materias primas, una vez los ejércitos europeos han cumplido con el designio de sus gobiernos, optan por “africanizar” estas fuerzas militares. Es decir, una vez que se ha intervenido, deben ser los gobiernos africanos los que tomen la responsabilidad de estas acciones que han respondido a intereses de las élites europeas con el beneplácito de las élites del continente africano.

De este modo, observamos como en relación a la intervención francesa en Malí en 2013, el periódico *El País* hablaba de la necesidad de formar “un contingente de la Comunidad Económica de Estados del África Occidental”²⁸⁴ o darle un peso decisivo a África en la defensa de aquellos intereses europeos en suelo africano: “africanizar la

²⁷⁹ Josep Vicent BOIRA: “Los otros y Catalunya”, *La Vanguardia*, 15 de mayo de 2014. <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20140515/54407930396/catalunya-josep-vicent-boira-opi.html>

²⁸⁰ José María SÒRIA: “La página más negra de Bruselas”, *La Vanguardia*, 22 de diciembre de 2002. <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2000/06/16/pagina-11/33996293/pdf.html?search=%20africanización>

²⁸¹ Verónica MARTÍN: “Catorce días de muerte”, *La Vanguardia*, 2 de marzo de 2003. <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2003/08/20/pagina-7/34024698/pdf.html?search=africanizado>

²⁸² Sergio HEREDIA: “Una noche en la cola”, *La Vanguardia*, 22 de noviembre de 2001. <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2003/08/20/pagina-1/34211278/pdf.html?search=africanizado>

²⁸³ Julia GIRÓN: “Llegar a lo más alto es tremendamente difícil si tienes unos rasgos diferentes”, *El Mundo*, 1 de enero de 2008. <http://www.elmundo.es/yodona/2008/07/23/actualidad/1216831794.html>

²⁸⁴ EDITORIAL: “Argelia se precipita”, *El País*, 1 de enero de 2013. http://elpais.com/elpais/2013/01/17/opinion/1358453958_915773.html

solución”.²⁸⁵ Otros medios como *La Razón* no escuden el interés francés y europeo en esta intervención, utilizando el término “africanización” para referirse a que hay que ceder “las riendas lo antes posible a las fuerzas locales de la CEDEAO”.²⁸⁶ Sin embargo, en *La Vanguardia* parece un artículo en el que se utiliza el término “africanización” para describir el proceso de arraigamiento de Al Qaeda en África, mientras que se afirma que el hecho de que los argelinos deban estar al mando de las fuerzas yihadistas es un “cuestión étnica”²⁸⁷ sin quedar realmente claro si el término “africanización” hace alusión a la realidad territorial de Argelia o del África Subsahariana.

La africanización del medioambiente.

Que el clima se africanice es uno de los rasgos más negativos que se le pueden otorgar, pues se pone en peligro la vida de nuestros ancianos²⁸⁸ favorece la llegada de enfermedades respiratorias,²⁸⁹ potencia el avance de plagas,²⁹⁰ atenta contra uno de los sectores económicos más importantes del país como el turismo.²⁹¹ La “africanización” del clima supone, sin duda, un factor de riesgo para nuestra sociedad.²⁹² *El Mundo* lo presentaba en agosto de 2008 como un sinónimo de desertificación, en donde Theo Oberhuber destaca como principal causa el intenso proceso de urbanización²⁹³, lo que

²⁸⁵ EDITORIAL: “Mali, problema europeo”, *El País*, 16 de enero de 2013 http://elpais.com/elpais/2013/01/16/opinion/1358366692_753989.html

²⁸⁶ Álvaro DEL RÍO: “Francia «liquida» a los islamistas en Mali”, *La Razón*, 14 de enero de 2011 http://www.larazon.es/detalle_normal/noticias/681430/internacional/francia-confirma-los-bombardeos-de-cuatro-caza#.Ttt17ciQg8TxyxV

²⁸⁷ Isabel RAMOS: “Al Qaeda intenta arraigar en África”, *La Vanguardia*, 01 de agosto de 2010 <http://www.lavanguardia.com/internacional/20100801/53974940637/al-qaeda-intenta-arraigar-en-africa.html>

²⁸⁸ Marta RICART: “Objetivo: proteger a los ancianos”. *La Vanguardia*, 20 de agosto de 2003 <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2007/11/19/pagina-19/34028563/pdf.html?search=africanizar>

²⁸⁹ EFE: “PSOE pide la comparecencia urgente de Cañete para hablar de cambio climático”, *La Vanguardia*, 3 de abril de 2014 <http://www.lavanguardia.com/vida/20140403/54405411037/psoe-pide-la-comparecencia-urgente-de-canete-para-hablar-de-cambio-climatico.html>

²⁹⁰ EUROPA PRESS: “El sur de España, el más afectado por el avance de la plaga de las garrapatas”, *El Mundo*, 29 de agosto de 2011 http://ariadna.elmundo.es/buscador/archivo.html?q=africanizacion&t=1&i=1&n=10&fd=0&td=0&w=70&s=1&no_acd=1

²⁹¹ ELMUNDO.ES: “Ecologistas cuelgan una pancarta en la Torre del Oro contra el cambio climático”, *El Mundo*, 3 de junio de 2009 http://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/03/andalucia_sevilla/1244023399.html

²⁹² ABC: “El sur de España, el más afectado por el avance de la plaga de garrapatas”, *ABC*, 29 de agosto de 2011 <http://www.abc.es/20110829/sociedad/abci-invasion-silenciosa-garrapatas-201108291310.html>

²⁹³ Gustavo CATALÁN: “El 37% de la superficie de España se encuentra en riesgo de desertificación”, *El Mundo*, 31 de agosto de 2008 http://ariadna.elmundo.es/buscador/archivo.html?q=africanizacion&t=1&i=11&n=10&fd=0&td=0&w=70&s=1&no_acd=1

destaca siendo África uno de los espacios geográficos en donde la población urbana representa aún menos de la mitad de la población total.

En *La Vanguardia* se presentaba el término como un aumento de las temperaturas y lluvias escasas e irregulares²⁹⁴ y en otra ocasión lo hace sinónimo de un aumento alarmante de los veranos pese a que en la misma noticia se plantea el dicho popular de “ni calor hasta San Juan, ni frío hasta Navidad”²⁹⁵ parece ser que cualquier estereotipo negativo sobre el clima puede caracterizarse como africano.

La “africanización” de la cultura: entre sombras, luces y algún oasis de respeto.

Es también común que el término “africanización” haga referencia a la música, en donde su significado hace alusión a la introducción de ritmos surgidos del continente africano. En todas las ocasiones se refiere a zonas concretas de África como el Magreb²⁹⁶ o el África Subsahariana²⁹⁷ con toda su diversidad; puede referirse con una gran carga eurocéntrica al cristianismo de África²⁹⁸ como si fuese un elemento externo a este continente; o también de forma peyorativa, haciendo alusión a que “la rumba catalana se interpretaba como una muesa de debilidad pop, un incómodo ardor del franquismo, un eco de un pasado africanizado, folclórico, porrompompero”.²⁹⁹

Otros investigadores como Xavier Montanyà hablan de “africanizar un himno” en un contexto de crítica a los mitos del Norte en torno a la historia africana,³⁰⁰ mientras que en otros artículos se plantea el hecho de africanizar un nombre,³⁰¹ destacar el origen

²⁹⁴ Enric JULIANA: “Un vaso de agua de clara”, *La Vanguardia*, 5 de junio de 2011

<http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110605/54166322853/un-vaso-de-agua-clara.html>

²⁹⁵ Mar RAMOS NAVARRO: “Ola de calor”, *La Vanguardia*, 29 de junio de 2012

<http://www.lavanguardia.com/participacion/cartas/20120629/54318930862/ola-calor.html>

²⁹⁶ Quico ALSEDO: “Carlos Goñi es más valiente que Thom Yorke”, *El Mundo*, 1 de abril de 2011

<http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/rockandblog/2011/04/01/carlos-goni-es-mas-valiente-que-thom.html>

²⁹⁷ S.A.: “Versión Africana de LetitGo de Frozen: el Vídeo Más Buscado de Youtube”, *El Mundo*, 18 de febrero de 2014.

<http://www.elmundo.es/happy-fm/2014/02/17/5301f35fca474117138b4572.html?a=cd7b9b9b72636b59d09f6467e985e52d&t=1420729862>

²⁹⁸ Edward A. ALPERS: “La diáspora africana”, *La Vanguardia*, 21 de octubre de 2002

<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2002/10/21/pagina-25/33972169/pdf.html?search=africanizar>

²⁹⁹ Miqui OTERO: “Bomba rumba, su fiesta no es para feos”, *El País*, 20 de enero de 2012.

http://cultura.elpais.com/cultura/2012/01/18/tentaciones/1326911282_858347.html

³⁰⁰ Xavier MONTANYÀ: “El malestar africano”, *La Vanguardia*, 7 de julio de 2004

<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2004/07/07/pagina-2/33666280/pdf.html?search=africaniza>

³⁰¹ Óscar GUTIÉRREZ: “BinguwaMutharika, el represor de Malaui”, *El País*, 17 de abril de 2004

http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/17/actualidad/1334613981_553897.html

africano de un grupo humano³⁰² o centrarse en la realidad africana sin que ello conlleve aparentemente una carga peyorativa.³⁰³

Conclusiones.

La primera es que la indefinición y polisemia son las grandes características con que presenta el término “africanización” en la prensa, siendo durante los años de la crisis económica el momento en el que se ha utilizado con más frecuencia.

La segunda es que se cumple nuestra hipótesis de partida, que concretamos en las páginas anteriores afirmando, que según nuestra percepción, se ha utilizado en la mayoría de las ocasiones para describir procesos dotados de elementos nocivos y potenciando con ello estereotipos negativos del continente africano en general y de sus instituciones y población en particular. Efectivamente, el concepto se emplea para caracterizar procesos políticos o económicos y se hace con el objetivo de trasladarle al lector una imagen de caos, inestabilidad y aislamiento fundamentalmente; para hablar del clima se hace destacando los aspectos negativos y cuando hablamos de “africanización” como sinónimo de dar voz a los actores africanos, subyace un sentimiento etnocéntrico por el cual los africanos deben seguir los pasos que antes Occidente ha marcado. A la hora de designar a la personas, este término también tiene un valor negativo tan grande, que incluso los propios africanos a los que se le da voz en los periódicos reniegan de él aceptando toda la carga peyorativa. Solo en los temas culturales, este término parece más positivo, si bien es cierto que a veces se refieren a áreas geográficas mucho más concretas simplificando a nuestro juicio en exceso la rica diversidad de la geografía africana.

De lo anterior se infiere la conclusión de que el carácter africano es, según la jerarquía de valores neocoloniales que transmite gran parte de la prensa, pobre, inestable, injusto, caótico, alarmante, peligroso, caracterizando tanto a personas, como a procesos políticos o al clima. Un concepto que nos ayuda entender la construcción de Occidente en base “al otro”, de África.

³⁰²Enric BAÑERES: “Revolución francesa”, *La Vanguardia*, 25 de septiembre de 2006 <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2006/09/25/pagina-54/51633798/pdf.html?search=africanizacion>

³⁰³ Eduardo S. MOLANO: “¿Qué lecciones podemos aprender del sistema financiero africano?”, *ABC*, 24 de marzo de 2013. <http://www.abc.es/internacional/20130324/abci-lecciones-banca-africana-201303221552.html>

Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria

(2017). *Historia Actual Online*, 43, pp. 169-186

Citación: https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?info=nor_estilo&codigo=4777&modo=popup



Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria

Resumen: La siguiente investigación educativa tiene como objetivo analizar las ideas previas y los prejuicios del alumnado de un Instituto de Educación Secundaria (IES) con respecto a África y a la historia del continente. Además, analizaremos los libros de texto que se utilizan en el instituto para demostrar que la imagen peyorativa y distorsionada de África, no sólo no se mejora, sino que se consolida entre el alumnado conforme avanza en los cursos de la ESO.

Palabras clave: Historia de África; prejuicios; desconocimiento; encuestas; instituto.

Abstract: The aim of this study is to analyze the prejudices and misconceptions of High school students regarding Africa and African history. Also, I will analyze one High school's textbooks in order to show that the negative image of Africa portrayed is not improved by the texts. In fact, it worsens as the courses advance. I will focus on the lack of awareness regarding African history and how its negative image has stigmatized the continent and its populations.

Key-words: African History; prejudices; ignorance; surveys; High School.

INTRODUCCIÓN

La imagen distorsionada que existe sobre África en nuestro país no es una cuestión ni mucho menos poco relevante. El desconocimiento sobre este continente y sus gentes y las visiones estereotipadas sobre él pueden desembocar en actitudes racistas, problemas de convivencia o en el aumento de la marginalidad y la pobreza³⁰⁴. Además, este escaso análisis de la imagen que tenemos de África afecta a gran parte de las instituciones y

³⁰⁴ Navarro, M., (ed.), Diagnóstico participativo. Una mirada hacia la realidad africana. Las Palmas de Gran Canaria, Amarna Creative Estudios, 2011.

asociaciones que aspiran a lograr una cooperación horizontal, contribuyendo con ello a la consolidación de un discurso que legitima el proceso de intervención actual en África y que desempodera a la población africana³⁰⁵.

Esta imagen distorsionada no debe ser explicada únicamente a partir del *infogenocidio* informativo³⁰⁶ que practica la prensa de nuestro país. De hecho, según Ana Dols, a parte de los medios de comunicación, la imagen que se proyecta de África y que tiene como objetivo presentarla como “subdesarrollada” y necesitada de “ayuda” no podría entenderse, entre otras razones, sin las imágenes simplistas que transmiten las ONGs, el cine y la literatura, las instituciones de nuestro Estado o la escasa formación escolar y universitaria³⁰⁷.

Es en este último punto, en el de la escasa formación escolar, es en donde este trabajo pretende hacer hincapié a la hora de abordar el problema que supone el desconocimiento y las ideas preconcebidas sobre África. A ello, añadimos la importancia del estudio de la Historia en el instituto partiendo de dos ideas clave. La primera, es que la escuela tiene una función socializadora, instructiva y educadora³⁰⁸ y, como aseguran las propias NNUU, “la educación a todos los niveles y a todas las edades [...] es la clave para modificar las actitudes y los comportamientos basados en el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”³⁰⁹. La segunda, es que, como aseguró el historiador británico E. H. Carr “no hay indicador más importante del carácter de una sociedad que el tipo de historia que escribe o deja de escribir”³¹⁰.

Partimos de la hipótesis de la existencia de una serie de prejuicios e “ideas previas” o “misconceptions” sobre el continente africano, así como de una ignorancia y un desconocimiento generalizado sobre la historia de África que ahondan en la construcción de una imagen negativa sobre el continente negro. A ello le añadimos un problema que creemos existente en los niveles educativos de la ESO y es que, ni los

³⁰⁵ Ruiz-Giménez, I., “La imagen que la prensa nos ofrece de África”, *Umoya*, 53, 2010.

³⁰⁶ Sendín, C., “La desinformación sobre lo africano como “infogenocidio”. Caso de estudio: Ruanda”, en [Antoni Castel y Carlos Sendín (ed.)], *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. Madrid, La Catarata, 2009, 43-45.

³⁰⁷ Dols, A., “La imagen que nos ofrecen de África. Una invitación al paternalismo en detrimento del derecho al desarrollo”. Blog académico Fundación Sur, 2010.

³⁰⁸ Vizcaíno, L., “Funciones educativas de la Escuela”, *Revista digital. Eduinnova*, 26, 2010.

³⁰⁹ Alto Comisionado de las NNUU. Derechos Humanos, Unidos contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Nueva York, 2013.

³¹⁰ Carr, E.H., *¿Qué es la historia?* Barcelona, Ariel, 2006, 120.

currículos, ni los libros de texto, son conscientes de estos problemas, ni su paso por la Educación Secundaria corrige esta visión del alumnado.

Por estos motivos, nuestro objetivo general es llegar a saber si los cursos de ESO son capaces, a través del currículo y los libros de texto, poder corregir unas ideas previas y erróneas que posee el alumnado sobre África y su historia. Partimos de que estos *misconceptions* se caracterizan por ser construcciones personales, y también comunes a gran número de estudiantes. Además, se caracterizan por estar bastante alejadas de las definiciones correctas o las interpretaciones veraces, se obtienen a partir del conocimiento cotidiano y “la significación tiene influencia con la resistencia que muestran los alumnos a la hora de modificar estas concepciones”³¹¹.

Por esta razón, es fundamental conocer las ideas previas que tiene el alumnado sobre el continente y la forma de vida de sus gentes así como el convencimiento del propio alumnado en cuanto al conocimiento que tienen sobre estas cuestiones. Esto nos puede dar pistas sobre la dificultad creciente de poder corregirlas. El segundo objetivo específico es analizar el conocimiento previo sobre la historia africana, tanto de referentes masculinos y femeninos de la historia del continente, como de los aportes de los pueblos africanos a la humanidad, el pasado colonial de España o los continentes en donde históricamente han dominado situaciones de pobreza y guerra. Ello lo acompañaremos de un análisis de libros de texto de Ciencias Sociales, Geografía e Historia para saber si estos recursos educativos ayudan a eliminar estos prejuicios.

Para ello hemos realizado un total de 155 encuestas a todo el alumnado de ESO del IES Alhambra, instituto situado en el barrio granadino del Zaidín, en la zona sur de la ciudad de Granada. La muestra se corresponde con todos los alumnos y alumnas de los cursos de 1º de la ESO (42 alumnos y alumnas), de 2º de la ESO (39), de 3º de la ESO (44) y de 4º de la ESO (30). Para la elección de este instituto hemos tenido en cuenta la extensa comunidad de emigrantes que existe en el Zaidín, lo que podría justificar la necesidad de conocer mucho mejor las historias extraeuropeas a fin de adaptar los contenidos a la realidad social del centro educativo y del barrio en el que se inserta.

³¹¹ Carretero, M. y Limón, M., “Construcción del conocimiento y enseñanza de las Ciencias Sociales y la Historia”, en [Mario Carretero (ed.)], Construir y enseñar. Las Ciencias Sociales y la Historia. Madrid, Aique Grupo Editor, 1995.

Las encuestas que hemos realizado, que son claves para extraer la información previa a una intervención en el ámbito educativo, cuentan con las siguientes ocho preguntas:

- 1-¿Cuáles de las siguientes palabras relacionarías con África? Rodea la respuesta. Elige una de cada pareja. (Se trata de que el alumnado escoja un concepto entre dos ideas antagónicas como pobreza y riqueza, guerra y paz, etc.,).
- 2-¿Cuánto sabes acerca de la historia de África? Rodea tu respuesta. (Se trata de elegir entre seis opciones distintas, desde “nada” a “la conozco perfectamente” para el grado de convencimiento del alumnado)
- 3-¿Qué etapa de la historia consideras que es más representativa de África?
- 4-¿Consideras que las formas de vida en África se caracterizan por ser “prehistóricas”?
- 5-¿Tuvo España algún territorio en África en el pasado?
- 6-¿Conoces algún hombre que haya tenido un papel relevante en la historia de África? ¿Y una mujer? ¿Cuáles?
- 7-¿Se te ocurre algún aporte de África a la historia de la humanidad? Escríbela.
- 8-¿Cuál crees que ha sido históricamente el continente más pobre? ¿En cuál crees que ha habido más muertes a causa de las guerras a lo largo de la historia?

En cuanto a los libros de texto utilizados, nos hemos centrado en aquellos que han funcionado en Andalucía durante el periodo en el que está en vigencia la Ley Orgánica 2/2006 de Educación, publicada en el Boletín Oficial del Estado (BOE) el cuatro de mayo de 2006. Pese a que la Ley Orgánica 8/2013 de nueve de diciembre, para la mejora de la calidad educativa se puso en marcha en el curso 2014/2015, lo cierto es que en Andalucía el curso 2015/2016 no ha sido sino un año de transición entre una ley y otra. Los libros objeto de estudio han sido los editados por Ediciones SM y Santillana correspondientes a todos los cursos de la Educación Secundaria.

Las técnicas de investigación empleadas para las encuestas han sido tanto cuantitativas como cualitativas, lo que nos ha permitido analizar los resultados de una manera mucho más satisfactoria, adaptándonos tanto a las preguntas de respuesta cerrada como a las de respuesta abierta. En cuanto al análisis de los manuales escolares, hemos intentado acercarnos desde el Análisis Crítico del Discurso para conocer cómo el lenguaje consolida una serie de discursos dominantes y analizar las fotografías insertadas en ellos

como recursos didácticos que intentan mostrarnos una realidad concreta de África y sus gentes.

Somos conscientes de la limitación de un estudio de este tipo que se circunscribe a la muestra de un solo instituto. A ello debemos añadir el marco legislativo en el que se enmarca, las reinterpretaciones de las CCAA, a cómo el profesorado la imparte y a otros factores relacionados con el contexto del propio Centro³¹². Sin embargo, consideramos que este trabajo puede servir como punto de partida a otros estudios de más envergadura tanto en Andalucía como en el resto de España y continuar con la línea de los ya existentes.

Entre los trabajos previos que han abordado temáticas similares y que nos han inspirado en nuestra investigación, podemos destacar estudios como *Enseñar África: un proceso de cambio en la mirada del continente*³¹³ de Guerra y Nadal en donde se critica la inmadurez y la homogeneidad con las que se presentan a las sociedades africanas. Este estudio se inserta dentro del proyecto *Enseñar África*³¹⁴ y ha dado como resultado un libro de texto con el mismo nombre que ha recibido el apoyo de la Casa África y del Gobierno de Canarias con el objetivo poder servir como material para todos los IES canarios. Otros trabajos centran su atención en los libros de texto y denuncian la actitud eurocéntrica de estos manuales escolares con respecto a África, potenciando la imagen de un continente lleno de pobreza extrema, enfermedades y atraso y en donde sólo se resalta lo miserable y problemático del continente³¹⁵.

Otras iniciativas han surgido dentro del seno de la Universidad. En el caso andaluz por ejemplo, podemos destacar el proyecto *Repensando África*³¹⁶ que, para Susana Moreno y Beatriz Suárez ayudará desmitificar la imagen de África en Andalucía y

³¹² González, I., “Análisis crítico de las opciones curriculares del bachillerato y debates sobre la enseñanza de la historia”, en [Joaquín Prats (ed.), Geografía e Historia. Complementos de formación disciplinar. Barcelona, Graó, 2011, 135-137.

³¹³ Guerra, E. y Nadal, I., “Enseñar África: un proceso de cambio en la mirada del continente”, en [Carmen Rosa García, Aurora ARROYO y Beatriz Andreu (eds.)], Deconstruir la alteridad desde la didáctica de las Ciencias Sociales: Educar para una ciudadanía global. Madrid, Entinema, 2016.

³¹⁴ Guerra, E. y N., Ignacio (Coord.), Enseñar África. Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria: Casa África, 2013.

³¹⁵ Casas, M., La imagen modela la imagen: África a través de los libros de texto de Secundaria, El Guniniguada, 20, 2011, 41-70.

³¹⁶ Suárez, B. y Moreno, S. (ed.), Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar. Andalucía, Fundación Habitáfrica, 2013.

potenciará un intercambio de visiones sin duda claves para la consecución de una verdadera ciudadanía global. Pero, ¿cuáles han sido las raíces históricas de este problema?

1. EL EUROCENTRISMO SALVAJE Y LA INVISIBILIZACIÓN DE ÁFRICA.

Toda forma de etnocentrismo implica considerar que los parámetros y valores que rigen una cultura propia son cualitativamente superiores a las demás. Y pese a que “ninguna identidad puede existir por sí misma, en ausencia de un conjunto de oposiciones”³¹⁷, también es cierto que es el eurocentrismo el que se configura como el sistema de pensamiento más excluyente del mundo debido a que la experiencia y la visión europea del mundo, ya desde la conquista de América, se transformó en una visión universal³¹⁸.

Debido a este etnocentrismo occidental, la imagen que tenemos de África nunca ha sido pensada detenidamente, sino deformada a lo largo de la historia dando como resultado lo que a día de hoy se considera como un “desvalido, un fugitivo que busca ayuda económica y protección [...] de Europa o América del Norte”³¹⁹. Para entender todo esto, hay que echar una mirada atrás a la historia de las relaciones entre Europa y África. Por ejemplo, para Diop la superioridad técnica de los europeos y la necesidad económica de explotar y esclavizar a los negros fueron claves para entender la necesidad occidental de falsear las competencias y la moral del negro. Una relación de desprecio que no imposibilitó la toma de sus riquezas naturales y cuyo “colmo del cinismo” será el planteamiento de la colonización de África como un deber civilizatorio³²⁰.

Como aseguró Hegel (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 1833) para el pensamiento europeo de la época, África no tenía ningún interés histórico ya que se consideraba que el aporte que había hecho a la civilización era nulo y en él dominaba el salvajismo y la barbarie. Esta relación africano/salvaje quiso presentar una supuesta

³¹⁷ Silverstone, R., *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*. Buenos Aires, Amorrortu, 2010, 137.

³¹⁸ Dussel, E., *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

³¹⁹ Inieta, F., “El estigma de Cam. El negro en el pensamiento occidental”, en [Antoni Castel y Carlos Sendín (eds.)], *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. Madrid, La Catarata, 2006, 11.

³²⁰ Diop, C.A., *Naciones negras y cultura. De la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África Negra hoy*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2012, 73.

parálisis cultural africana, vinculando al negro con la emoción y alejándolo de la razón. En el caso español, por ejemplo, el explorador Manuel Iradier nos legará una imagen exótica de África en donde el canibalismo es una actividad extendida, imagen distorsionada a la que también contribuyeron otros exploradores europeos siguiendo una larga tradición medieval europea, potenciada por la expansión en África³²¹.

Junto a la imagen salvaje, aparecerá en España otra que haga más hincapié en la necesidad de protección de los africanos siendo simplemente un argumento para justificar el sometimiento de lo que hoy día se denomina Guinea Ecuatorial, mostrando al negro como *homo infantilis*³²². La antropología física racista, por su parte, trató de justificar la explotación occidental al afirmar que existían jerarquías entre grupos humanos y conforme se profundizó en el conocimiento del pasado africano y la existencia de sistemas políticos complejos, no fue sino a través de las teorías del camitismo-caucásico y del etiopianismo-semítico, con las que se intentó presentar esta complejidad como una influencia de los pueblos “blancos”, jerarquizando pueblos según si eran más o menos negros³²³.

Sin embargo, esta mirada inferiorizadora no está aún superada. En la actualidad se sigue proyectando una imagen deformada de África que bebe de esta tradición colonial. Un ejemplo lo tenemos en el tratamiento informativo dado a Nigeria por la prensa española. Conceptos de la época colonial como considerar al continente “la tumba del hombre blanco” siguen todavía patentes. De hecho, el principal tema de salud pública que se presenta es el del ébola, que causa infinitamente menos muertes en África y en Nigeria que el SIDA o la malaria. Una relevancia de la enfermedad que aumenta en tanto en cuanto “hombre” blanco puede sufrirla³²⁴. Estos comportamientos evidencian que en esta batalla consistente en crear imágenes del “otro”, África aparece racializada, en donde el concepto negro se configuran como “un necesario estereotipo oposicional para la

³²¹ Sánchez, R., El pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española. Navarra, Editorial Aranzadi, 2011, 25-31.

³²² Bandrés, J. y Llavona, R., “Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro”, *Psychologia Latina*, 1(2), 2010, 154-162.

³²³ Toasijé, A., Si me preguntáis por el Panafricanismo y la Afrocentricidad. Artículos, conferencias, discursos y entrevistas.... Madrid, Centro de Estudios Panafricanos, Kituo ya Masomocha Wanafrica, 2013, 218-220.

³²⁴ Maroto, J.M., “El infoentretenimiento en la cobertura mediática sobre Nigeria: Boko Haram y el ébola como ejemplos del etnocentrismo y de la banalidad de la realidad”, en [Concha Mateos y Javier Herrero (eds.)], *La pantalla insomne*. San Cristóbal de La Laguna, Cuadernos Artesanos de Comunicación, 2015.

construcción de las identidades blancas”³²⁵. ¿Puede hacer algo la Educación para mejorar esta situación?

2. ES NECESARIO UN APRENDIZAJE MÁS INCLUSIVO DE LA HISTORIA

No debemos engañarnos a nosotros mismos, “la imagen que tenemos de otros pueblos, y hasta de nosotros mismos, está asociada a la Historia tal y como se nos contó cuando éramos niños”³²⁶. De hecho, la historia, como aseguró ya el siglo pasado Martínez Carreras “queda lejos de la historia mundial, capaz de englobar a todos los pueblos” y se hace necesario estudiar, en nuestro caso particular, “África desde un punto de vista africano si se quiere que su experiencia histórica tome sentido en un contexto universal”³²⁷.

Además, si consideramos que la “coerción que ejerce la historia sobre nuestro presente es determinante” y su estudio es el que “nos permite identificar la tiranía” de este pasado sobre nuestro presente³²⁸, debemos plantear nuevas alternativas para acabar con la necesidad de que los historiadores africanos se vean en la necesidad de tener que combatir todos y cada uno de los supuestos de base³²⁹.

Por otro lado, la principal potencialidad formativa del estudio de la Historia es el conocimiento de las bases históricas de los problemas actuales y las claves del funcionamiento social en el pasado. Su estudio se convierte, sin lugar a dudas, en un “inmejorable laboratorio de análisis social”³³⁰ lo que nos alumbrará un estudio de la Historia que tenga una utilidad social en el presente.

Sin embargo, no han sido pocos los debates en torno al estudio de la Historia. Hay quienes señalan la dificultad que se ha presentado a la hora de conciliar la Historia con puntos de vista alternativos como la historia de género, la historia indígena desde abajo o la de insertar la historia nacional en un marco espacial más amplio hasta llegar a un marco

³²⁵ Henry, P., “Between Hume and Cugoana: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 18(2), 2004, 129-148

³²⁶ Ferro, M., *Cómo se cuenta la historia a los niños del mundo entero*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 9-10.

³²⁷ Martínez Carreras, J.U., “La Historia del Mundo Contemporáneo”, en VVAA, *La enseñanza de la historia: Estado de la cuestión*. Málaga, Ágora, 1992, 108-120.

³²⁸ Feliu, M. y Hernández, F.X., *12 ideas clave. Enseñar y aprender historia*. Barcelona, Editorial Graó, 2011, 9.

³²⁹ Toasijé, A., *Si me preguntáis*, op. cit., 221-224.

³³⁰ Prats, J. y S., Joan, “Los contenidos en la enseñanza de la Historia”, en [Joaquín Prats (ed.)], *Didáctica de la Geografía y la Historia*. Barcelona, Graó, 2011, 13.

global³³¹. Sin embargo, la inclusión de temas transversales “para los que la historia puede aportar experiencias de interés” es relevante, como los relacionados con la paz y los conflictos, el patrimonio o el papel social de las mujeres³³².

Es aquí donde nos preguntamos sobre la posibilidad de estudiar una historia realmente global, ya que, pese a que desde instituciones de ámbito europeísta se aspira a un enfoque inclusivo e innovador para la historia y la educación en la ciudadanía, lo cierto es que el propio Consejo de Europa recomienda la necesidad de potenciar el entendimiento entre los pueblos a través de la historia, eliminando prejuicios y destacando las distintas influencias entre los países, construyendo, a partir de los libros de texto, una conciencia europea.

No podemos olvidar que, como asegura Antònio Nóvoa “una de las principales promesas políticas del Espacio Educativo Europeo es construir una identidad interna entre ciudadanos y países”³³³. ¿Estamos construyendo un sentimiento de pertenencia a Europa abierto a otras realidades o estamos cayendo en los mismos errores del enfoque nacionalista, en este caso europeo, de los libros de texto?

Por otro lado, partiendo de la afirmación de Enrique Moradiellos por la cual todas las sociedades humanas tienen la exigencia de “tener una conciencia de su pasado colectivo”, imprescindible para su sentido de identidad y de interrelación y en donde “la posibilidad de desconocer u olvidar total o parcialmente ese pasado comunitario [...] constituye un claro riesgo para el equilibrio dinámico de la colectividad social y para su capacidad de preservación y continuidad”³³⁴, cabe preguntarnos cómo somos capaces y en base a qué criterios, establecer un “nosotros” de partida. En otras palabras, plantear un “nosotros” capaz de construir un discurso histórico que diferencia entre la propia comunidad y comunidades humanas que consideramos ajenas, planteando construcciones excluyentes.

³³¹ Guyver, R.M, “Political, Educational and Historiographical Theoretical Perspectives in the History Curriculum”, en [Joseph Zajda (ed.)], *Nation-Building and History Education in a Global Culture*. London, Springer, 2015, 83.

³³² Domínguez, J., *Pensamiento histórico y evaluación de competencias*. Barcelona, Editorial Graó, 2015, 37.

³³³ Nóvoa, A., “La construcción de un espacio educativo europeo: gobernando a través de los datos y la comparación”, *Revista Española de Educación Comparada*, 16, 2010, 23-41.

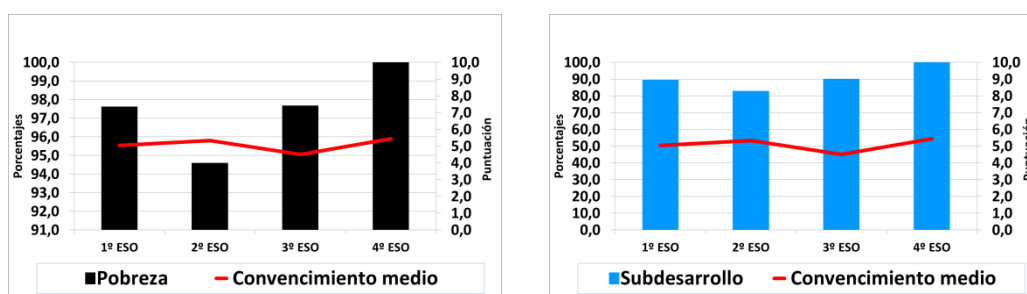
³³⁴ Moradiellos, E., *El oficio de historiador. Estudiar, enseñar, investigar*. Madrid, Akal, 2013, 44-46.

3. RESULTADOS DE LAS ENCUESTAS.

3.1. Visión estereotipada de África en el alumnado de la ESO.

Las encuestas que fueron planteadas al alumnado del IES Alhambra tuvieron múltiples objetivos. Uno de ellos fue el de conocer cuál era la visión que los alumnos y alumnas tenían sobre el continente africano y las poblaciones africanas. Para ello, se plantearon una serie de cuestiones para conocer, por un lado, qué conceptos relacionaban con el continente y sus gentes y, por otro lado, el nivel de convencimiento con el que el alumnado contestaba las cuestiones propuestas. Estos datos han sido divididos en cuatro grupos, haciendo cada uno alusión a cada uno de los distintos cursos en los que se divide la Educación Secundaria.

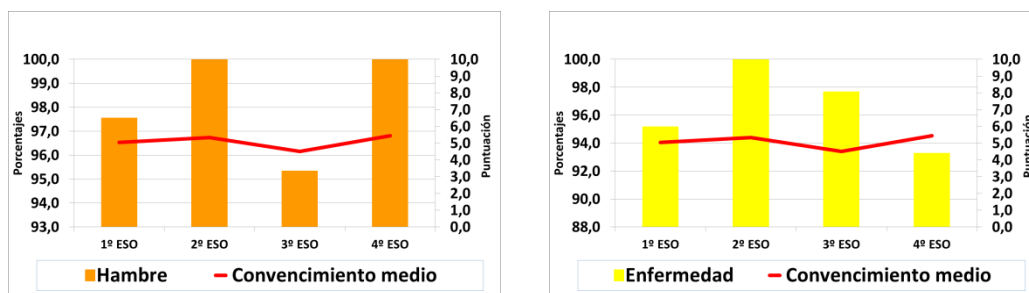
Cabe destacar, como se señala en la Gráfica 1 y 2, que la gran mayoría de estudiantes consideran que África es un lugar que se relaciona con la pobreza y el subdesarrollo antes que con la riqueza y el desarrollo, lo que no es extraño cuando la mayoría de imágenes y textos en la escuela sobre el continente lo relacionan con la carestía de recursos y la incapacidad de ofrecer servicios públicos básicos como la sanidad o la educación. Pese a la complejidad de conceptos como desarrollo y riqueza, su significado hace alusión en estas etapas a la vertiente más relacionada con las cuestiones económicas. Además, debemos añadir que, a un mayor convencimiento sobre la historia de África y el propio continente en la última etapa de la educación obligatoria, se le une una concepción más profunda de estos conceptos negativos.



Gráfica 1 y 2: Conceptos que el alumnado relaciona con África Subsahariana, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

Por otro lado, la inmensa mayoría de estudiantes, más de un 90% en los cuatro cursos de la ESO, consideran que África es un lugar que representa de forma más fidedigna los conceptos de hambre y enfermedad. Como nos muestran las gráficas 3 y 4,

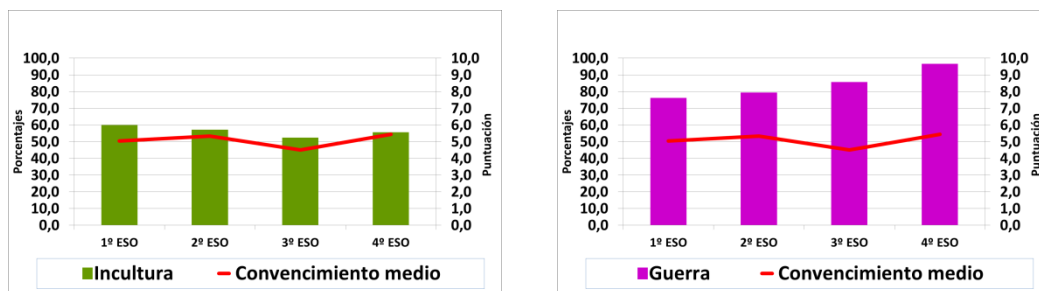
es escaso el porcentaje de alumnos que consideran que África es un lugar, en general, de bienestar y de salud. No debe extrañarnos tampoco, cuando se hace hincapié en la relación que existe entre malnutrición y enfermedades, así como entre la carestía de alimentos de determinadas zonas del Sahel como si de un problema del continente entero se tratara.



Gráfica 3 y 4: Conceptos que el alumnado relaciona con África Subsahariana, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

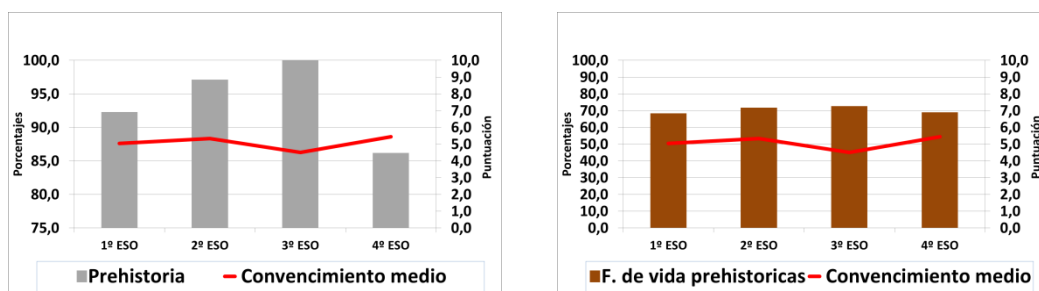
La gráfica 5, por el contrario, nos muestra que la incultura no es un concepto tan fuertemente arraigado a África como los analizados anteriormente. Sin embargo, desgraciadamente es más de la mitad del alumnado en cada curso de la ESO los que consideran que África se caracteriza más por su incultura que por su cultura.

Por otro lado, la gráfica 6 muestra una situación que nos vuelve a recordar lo peligroso que es adoptar prejuicios y, sobre todo, cuando se está convencido de ellos. El aumento porcentual de los alumnos que relacionan África con la guerra aumenta progresivamente conforme analizamos los grupos compuestos por los estudiantes de más edad de la educación obligatoria. El mayor interés por los noticiarios y la prensa, así como el estudio de asignaturas que destacan procesos de violencia en África como la colonización, la descolonización, las guerras de independencia o los conflictos armados recientes pueden explicar este fenómeno. Nos vemos ausentes, en la mayoría de los casos, por un lado, de casos de resolución de conflictos armados, de movimientos de protesta o de emancipación pacíficos o incluso de fenómenos de integración vía pacífica de los niños soldado y, por otro, de una imagen del continente que destaque por una imagen más positiva en donde no tenga cabida la dialéctica entre violencia-represión.



Gráfica 5 y 6: Conceptos que el alumnado relaciona con África Subsahariana, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

Por último, nos parece de vital importancia conocer si la percepción del alumnado sobre África se representa mejor con el concepto de modernidad o de prehistoria, así como si los estudiantes consideran si las formas de vida de los africanos son prehistóricas o no. Conscientes de la visión teleológica occidental de raíz judeo-cristiana de la historia, por la cual la idea de progreso se encuentra en el punto más reciente de la historia, estas preguntas tratan de mostrarnos si, consciente o inconscientemente, estamos jerarquizando continentes y poblaciones de acuerdo a esta idea. La gráfica 7 y 8 nos demuestran que, pese a que las formas de vida se consideran mayoritariamente prehistóricas (en torno al 70% del alumnado así lo considera en cada curso académico), hay un ligero descenso entre los alumnos de 4º ESO que consideran que la Prehistoria es más representativa de África que la Modernidad. Sin embargo, el valor mínimo sigue siendo muy alto (por encima del 85%).

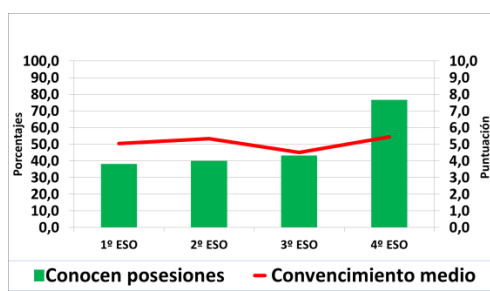


Gráfica 7 y 8: Relación del concepto "Prehistoria" y la concepción de que en África las formas de vida son prehistóricas según el alumnado, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

3.2. Desconocimiento sobre la Historia de África.

Otros de los objetivos que se aspiraban alcanzar mediante la realización de las 155 encuestas al alumnado de la ESO del IES Alhambra fue el de conocer cuál era el grado de conocimiento que se tenía sobre la historia africana. Las preguntas planteadas iban encaminadas a saber realmente si, por un lado, los estudiantes conocían algún referente masculino y femenino de la historia africana; si eran conscientes de la existencia en el pasado de antiguos territorios coloniales españoles en el África Subsahariana y si eran capaces de escribir brevemente algún aporte de África a la historia de la Humanidad. Además y por otro lado, dos preguntas sobre la concepción por parte del alumnado de cuáles eran los continentes con más guerras y más pobreza a lo largo de la historia nos parecían de vital importancia para saber que jerarquías temas en estas temáticas se establecían entre los distintos continentes.

Los resultados nos muestran, como se observa en la gráfica 9, que el porcentaje de alumnos y alumnas que afirman conocer antiguas posesiones españolas en África es, conforme nos acercamos a los cursos compuestos por estudiantes de más edad, mayor. Sin embargo, el conocimiento de este pasado colonial no está exento, por un lado, de errores y, por otro, de un parcial desconocimiento. En los primeros cursos de la ESO, 1º y 2º, el mayor desconocimiento general se une a una errónea concepción de lo que es un “antigua posesión” o un “territorio en el pasado” y a un conocimiento prácticamente nulo del África Subsahariana.



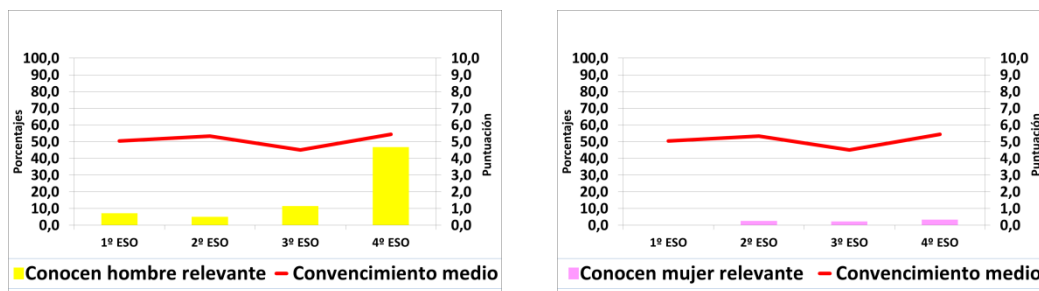
Gráfica 9. Porcentaje del alumnado que afirma conocer antiguas posesiones españolas en África, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

De esta manera, algunos estudiantes consideran las Islas Canarias o la ciudad autónoma de Melilla se incluyen en esta categoría, olvidando que, si bien forman parte geográficamente hablando de África, siguen formando parte de España. Otros, consideran

Gibraltar como un territorio situado en nuestro continente vecino e incluso hay quien considera que el Reino de Granada se caracterizó por ser un antiguo territorio africano, confundiendo posiblemente, lo que supone África como realidad geográfica y lo que supone recibir influencias o flujos migratorios intensos desde el norte de África. En 4º de ESO, sin embargo, son capaces de identificar territorios del África Subsahariana.

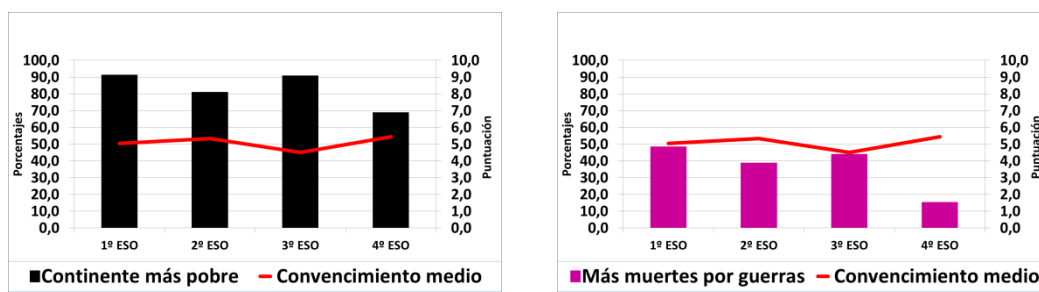
Debido a los temas que han estudiado durante los cursos académicos del 2º ciclo de la ESO, el alumnado comienza a ser más consciente de una parte de la realidad del África Subsahariana, lo que explicaría que el término “Guinea” aparezca con más frecuencia. Otros errores vienen del desconocimiento que tiene de lo que fue el Sáhara español como territorio, ya que según la prueba de mapas, el Sáhara no lo asociaban como un territorio sino como un espacio geográfico que hacían alusión al gran desierto de la parte septentrional del continente.

En cuanto a los referentes, tanto masculinos como femeninos de la historia de África, podemos concluir, como se observa en las gráficas 9 y 10 que unido al desconocimiento general que existe, éste se agrava cuando nos referimos a las mujeres africanas. Por un lado, en el caso de los referentes masculinos, observamos que el conocimiento de al menos un referente aumenta de manera importante en 4º de ESO. Si bien el referente estrella para el alumnado es Nelson Mandela, lo cierto es que al menos conocen a alguno. En el caso de las mujeres, las respuestas dadas nos hacen concluir que es necesario rescatar la participación activa de las mujeres en África en la escuela y que, desgraciadamente, es más probable, conociendo a la o al protagonista de un acontecimiento, conocer el nombre del varón. Algunas de las respuestas intentaban explicar en el caso de las mujeres a la mujer a la que se referían, mientras que en el caso de los hombres, la respuesta se componía claramente del nombre y del apellido del referente masculino.



Gráfica 9 y 10. Porcentaje del alumnado que conoce algún referente masculino y femenino de la historia de África, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

Otra cuestión que nos parece no menos importante es que parte del alumnado confundía los conceptos de “referentes africanos” con el de referentes de personas de fuera de Europa o el mundo occidental, ya que algunas respuestas consideraban que el indio Mahatma Ghandi, la albana nacionalizada india María Teresa de Calcuta o la pakistaní y Premio Nobel de la Paz, Malala Yousafzai, como africanos. En el caso concreto de las mujeres, todas ellas eran del norte de África, en concreto de Egipto (Cleopatra y la “griega” Hipatía de Alejandría).



Gráfica 11 y 12. Porcentaje del alumnado que considera a África el continente históricamente más pobre y en donde se han sucedido el mayor número de muertes a causa de la guerra, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

Otro de los aspectos que confirma nuestra hipótesis de partida es la consideración de que África es el continente históricamente más pobre. Si bien es cierto que en el 4º curso de la ESO el porcentaje del alumnado que elige África es menor, aunque nada desdeñable (casi el 70%), lo hace en detrimento de Asia, otro continente lastrado por los

prejuicios y los estigmas pero que, a diferencia de África, éste último no ha sido tan comúnmente utilizado para construir nuestra identidad occidental y blanca.

Por otro lado, sorprende que África no es considerada como el continente en donde ha habido más muertes a causa de la guerra, sobre todo porque las imágenes del continente negro están dominadas por la existencia de grandes masas de refugiados a causa de los conflictos bélicos, de niños soldado y de conflictos que ocupan toda la historia colonial y neocolonial. La explicación que nos ofrecieron alumnos y alumnas tras las últimas sesiones de 4º de ESO era que consideraban que tanto Europa, por haber sido escenario de las guerra mundiales, como Asia, en donde la bombas nucleares habían matado a miles y miles de personas les hacía considerar estas dos opciones como más probables. No deja de ser sintomático, a su vez, de un tipo de estudio de la historia dominado por las guerras.

Por último, es muy interesante analizar el porcentaje de alumnos y alumnas que son capaces de escribir algún aporte de África a la historia de la Humanidad. Y si bien es cierto que aumenta el número de estudiantes capaz de dar una respuesta a esta cuestión conforme avanzan los cursos de la ESO, lo cierto es que cambia mucho la naturaleza de las respuestas. Por ejemplo, los alumnos de 1º de ESO suelen hacer referencia a elementos que tienen relación con la historia de Egipto como la arquitectura (las pirámides principalmente) y a aspecto más triviales como la diversidad de fauna y flora. En 2º de ESO aumenta el grado de complejidad. Ya hay quienes defienden que la cultura africana en un aporte en sí o que la cuna de la Humanidad está en este continente. También aparecen otro tipo de respuestas que conviven con las del curso anterior como los esclavos y las riquezas, que se considera un aporte desde un punto de vista egoísta y etnocéntrico.

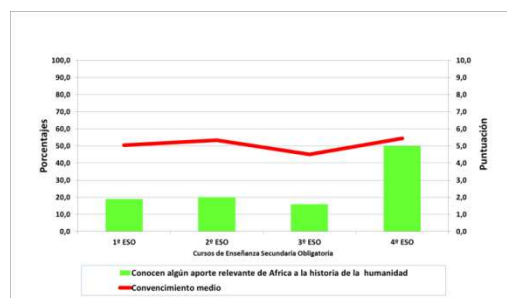
En 3º de ESO las respuestas son mucho más concretas y ahondan en el tema de la cultura. Consideran que la cultura española ha recibido aportes africanos y también que la herencia arabo-bereber es un aporte, desde un punto de vista también muy nuestro, un aporte a la historia de la Humanidad. Otros consideran que los alimentos como productos que se consumen son otro aporte, así como la influencia y participación en los deportes. Además, también encontramos algunas respuestas con cierta carga racista, ya que considerar que la trata negrera, la mano de obra barata o los recursos naturales son aportes a la Humanidad puede resultar bastante xenófobo y/o racista. Respuestas de este tipo no han sido consideradas como aportes.

Por último, en 4º de ESO aumenta tanto la carga racista (en términos generales) como la complejidad y diversidad de las respuestas e incluso algunas conllevan algún tipo de denuncia explícita. Se sigue considerando la cultura africana como un aporte, y además, la agricultura y la ganadería, “los recursos energéticos para los países ricos” lo que implica una carga eurocéntrica brutal; el Mundial que ganó España en 2010, el instrumento utilizado en dicho mundial: la vuvuzela; los esclavos, el diamante, las materias primas, el álgebra o la arquitectura (las pirámides); el petróleo o la gastronomía. Además, aparecen juicios de valor por parte del alumnado que destacan por el conocimiento de tristes realidades en África y una actitud paternalista harto potenciada por el sistema educativo, los medios de comunicación y las instituciones:

“Poco a poco África con ayuda de otros continentes está saliendo de esta situación de guerras, situación de pobreza [...]”

“África tiene muchos recursos pero son explotados injustamente por superpotencias”

Podemos asegurar que conforme el alumnado avanza en los distintos cursos de la ESO, aumenta tanto su conocimiento como su capacidad para manejar conceptos cada vez más abstractos. Sin embargo, éstos están dominados por un fondo que resalta los aspectos más negativos del continente, por lo que tanto las aportaciones como los juicios de valor suelen girar en torno a un presupuesto que da la sensación de ser irrefutable y es que África es un continente en donde domina y ha dominado la injusticia y han tenido un protagonismo escaso (salvo el Egipto de los faraones) por no decir nulo, de la historia. Las posiciones etnocéntricas son también comunes, ya que parte del alumnado considera un aporte a la Humanidad, lo que sería, en el mejor de los casos, un aporte a la región, al país o al mundo occidental.



Gráfica 13. Porcentaje del alumnado que conoce algún aporte de África a la historia de la Humanidad, elaboración propia: 155 encuestas, curso 2015/2016.

Es de vital importancia que estas ideas preconcebidas sean combatidas desde el ámbito educativo y más aún desde las enseñanzas obligatorias. Los libros de texto, que son un instrumento ampliamente utilizado por el profesorado, pueden ser en muchas ocasiones un instrumento para combatir estos estigmas, que no dejan de ser estereotipos negativos que deshumanizan a grupos sociales. Es por ello que un análisis de estos materiales puede darnos una respuesta parcial de los resultados de las encuestas y, a su vez, pueden ofrecernos nuevas soluciones.

4. LA IMAGEN DE ÁFRICA EN LOS LIBROS DE TEXTO.

La relación entre los medios de comunicación y los agentes de cooperación no siempre refleja la voluntad de todo el Tercer Sector y en ocasiones muchas ONGs se valen de los prejuicios y estereotipos para conseguir captar la atención mediática. En esta línea, Ferrán Iniesta destaca las desafortunadas declaraciones de las ONGD en los medios que afirman que “hay que salvar a África, tal vez de sí misma, de sus atavismos sangrientos y de sus incapacidades económicas y tecnológicas”. Su crítica no se posa sobre una voluntad periodística en lanzar este tipo de discursos, sino que considera que el problema es más profundo, pues son los “axiomas modernos” los que condicionan el concepto negativo e infantil de África³³⁵.

Daniel Franco por su parte señala que, si bien la prensa no da apenas protagonismo mediático a las ONGD, cuando lo hace, es mediante un enfoque asistencialista y dirigido a sacudir conciencias, todo ello dentro de un contexto en el que las informaciones sobre los países no occidentales son escasas. En su opinión esta “obsesión mass mediática de las ONGD” acaba simplificando los mensajes de las ONGD y dando más prioridad a su impacto cuantitativo (el que se refiere al número de socios y fondos recaudados) que al impacto que pueda tener sobre la agenda política³³⁶.

Por otro lado, Javier Erro considera que la legitimidad de las ONGD nace de la gravedad de los conflictos que tienen lugar en el mundo y no de factores internos de las

³³⁵ Iniesta, F., “Prólogo”, en [Antoni Castel], *Malas noticias de África*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2008, 12.

³³⁶ Franco, D., “Comunicación y ONGD. La necesidad de una mirada sobre lo comunicativo más allá de su dimensión instrumental”. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, 15, 2005. Disponible desde Internet en: <<http://libros-revistas-derecho.vlex.es/vid/ongd-mirada-comunicativo-instrumental-223678381>> [3 marzo 2016]

propias organizaciones, por lo que potencian imágenes de acciones de emergencia frente a las de “acciones a favor del desarrollo”, con las que son más difíciles de emocionar al espectador. Esto provoca que, dentro de un debate entre razón y emoción, es decir, entre una solidaridad reflexiva u otra compulsiva, gane esta última, más efímera. Se busca en las ONGD el impacto a corto plazo evitando entrar en el terreno de la reflexión, de comprender la complejidad de los problemas. El objetivo que se plantea desde estas organizaciones confunde y en ocasiones prioriza “los medios (acciones, proyectos, programas) con los fines (la idea de combatir la pobreza o hacer desarrollo”. En definitiva, estas prácticas comunicativas son un reflejo del tipo de desarrollo que potenciamos con nuestras acciones³³⁷.

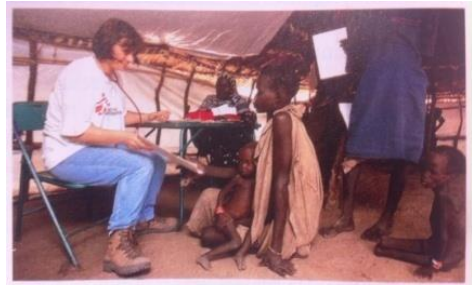


Imagen 1 y 2: La Cruz Roja y Médicos Sin Frontera trabajando sobre el terreno en el África Subsahariana, Geografía. Andalucía. 3º de ESO. Proyecto La Casa del Saber. Sevilla, Santillana. Grazalema, 2007, 79 y 94.

En el caso concreto de los libros de texto, observamos desgraciadamente, una serie de características que potencian los estereotipos más negativos del continente. África y los africanos son presentados como personas desvalidas y necesitadas de la asistencia occidental para sacar adelante, a duras penas, proyectos que intenten acercar el bienestar a sus poblaciones. Las imágenes 1, 2, 3, 4, 5 y 6 muestran la presencia de instituciones del Tercer Sector en África, combatiendo situaciones dramáticas y diversas circunstancias negativas. En todas ellas, la fotografía prima que los símbolos de las asociaciones como Cruz Roja y Médicos Sin Fronteras sean visibles y, salvo en la imagen 1, en las demás

³³⁷ Erro, J., Comunicación, Desarrollo y ONGD. Bilbao, Hegoa, 2002, 12-77. Disponible desde Internet en: http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/14731/original/Comunicacion_desarrollo ONGs.pdf > [8 marzo 2016]

aparece una contraposición harto visible también en los medios de comunicación, y es la presencia de negros asistidos, y blancos asistiendo.



Doc. 10 Campaña sanitaria de la ONG Médicos Sin Fronteras en el Tercer Mundo.

Imagen 3 y 4: Médicos Sin Fronteras trabajando en el África Subsahariana, Geografía, op. cit., 242 Geografía e Historia. Andalucía. 2º de ESO. Proyecto La Casa del Saber. Sevilla, Santillana. Grazalema, 2008, 204.

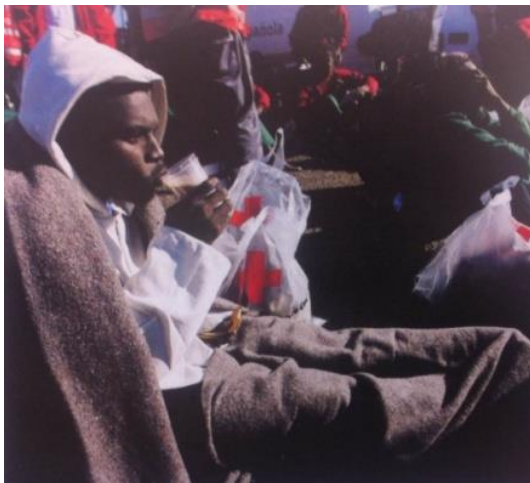


Imagen 5 y 6. Población subsahariana siendo atendida por ONGs occidentales, Ciencias Sociales. Geografía e Historia. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía. 2º de ESO. Europa: Ediciones SM, 2012, 260.

La Imagen 5 y 6 vienen enmarcadas en el apartado “Geografía del hambre en el mundo” en donde se vuelve a incidir en la idea de caracterizar a todo el continente o a grandes regiones de él con los atributos negativos o las circunstancias estructurales y/o coyunturales de una parte de ella. En el apartado, aparecen en negrita palabras como “desigual reparto de la riqueza”, “Región del Sahel en África”, “enfermedades endémicas” o “combatir el hambre” y, pese a que se defiende la idea de avanzar hacia un

mundo donde los intercambios comerciales sean más justos, y “un reparto más equitativo de los ingresos”, se sigue potenciando la idea de la necesidad de la asistencia extranjera³³⁸.

Por otro lado, la prevalencia del SIDA en África ha sido el pretexto para continuar con la tendencia histórica de imaginar la enfermedad para imaginar lo extranjero. Un ejemplo paradigmático lo tenemos en el caso de la peste, que ha sido frecuentemente conceptualizada por las culturas como un mal extranjero, recibiendo el nombre de “morbo gálico” por los ingleses, de “morbus germanicus” por los parisinos, de “enfermedad napolitana” por los florentinos o incluso de “mal chino” por los japoneses. En el caso del SIDA, se ha considerado una enfermedad proveniente de África, que se expande alrededor del mundo y en la que se ha establecido una “conexión subliminal” entre formas de vida consideradas “primitivas” de los pueblos africanos, así como la hipótesis de transmisión por parte de animales, que no han hecho sino ahondar en los prejuicios preexistentes sobre el continente negro³³⁹.

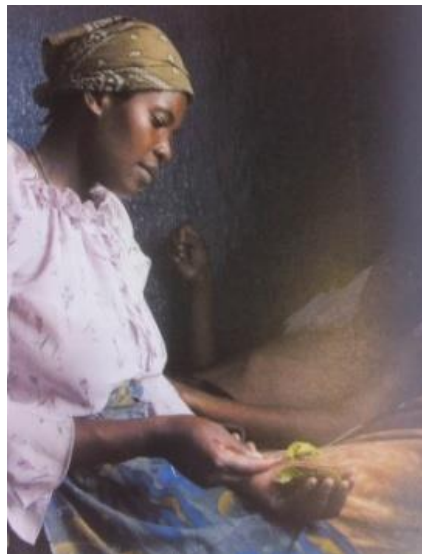


Imagen 7: La mortalidad por SIDA en África, Ciencias Sociales. Geografía e Historia. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía. 3º de ESO. Europa, Ediciones SM, 2011, 234.

En la imagen 7 aparece una mujer realizando labores de cuidados con enfermos del VIH. La fotografía se encuentra ubicada en un cuadro de texto en donde se describen

³³⁸ Geografía e Historia. 2008, op. cit., 260

³³⁹ Sontag, Susan, La enfermedad y sus metáforas| El sida y sus metáforas. Madrid, Taurus, Pensamiento, 2012, 64-66.

los datos sobre prevalencia del virus en África, olvidando que es una enfermedad que afecta a colectivos de otras partes del mundo y dejando de lado las causas del contagio. La imagen 4, también referente al SIDA se encuentra junto a un fragmento de texto en que se asegura que de los infectados, “un 90% vive en países subdesarrollados, la mayoría en África”³⁴⁰.



Imagen 8 y 9. Refugiados a causa de la guerra, Ciencias Sociales. Geografía e Historia. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía. 3º de ESO. Europa: Ediciones SM, 2011, 260 y 266.

Es también frecuente la relación que se establece entre África y los conflictos bélicos así como las consecuencias que de ella se derivan, como por ejemplo, las grandes masas de población que se ven obligadas a abandonar sus hogares. Estas masas de “refugiados” nos muestran, en todos los casos que hemos tenido la oportunidad de analizar, a mujeres y niños que son presentados como víctimas. Evidentemente, existen grupos vulnerables como las mujeres, que son la mano de obra que ocupa el mayor número de horas en las tareas agrícolas, ganaderas o domésticas entre otras, pero también es cierto que la ausencia de imágenes en positivo de la mujer, tanto como colectivo o individuo, desemboca en una visión que oculta la importancia y el protagonismo que tiene y que ha tenido la mujer africana en los logros del continente negro. Las imágenes 8, 9 y 10 son ilustrativas de esta realidad.

Así mismo, la infancia se presenta en África como una terrible circunstancia por la cual deben pasar todas las personas. Su presencia en los éxodos masivos de población (imagen 9 y 11), el peligro de que acaben siendo obligados a combatir convirtiéndose en auténticos niños-soldado (imagen 12) o que sufran la incapacidad de los distintos gobiernos a procurarles servicios básicos como la educación (imagen 14 y 15) acaba

³⁴⁰ Geografía e Historia. 2008, op. cit., 204.

potenciando sentimientos paternalistas, más aún cuando se enmarcan en un contexto en donde la intervención de las distintas ONGs se presenta como solucionadora de los problemas.



Imagen 10, 11 y 12. Mujeres y niños huyendo de un conflicto a izquierda y derecha, y niño soldado en el centro, Geografía, 3º de ESO. Santillana, op. cit., 54 y 267; Ciencias Sociales. Geografía e Historia, 3º de ESO, op. cit., 246.

Al igual que las imágenes 14 y 15 presentan la incapacidad de los gobiernos africanos para poder procurar educación a los más pequeños, los éxodos también son utilizados para poner en cuestión a los propios Estados africanos. De hecho, se presentan como Estados que oprimen a sus propios ciudadanos olvidando que la inmensa mayoría de movimientos sociales que han surgido en torno a presidentes autoritarios y dictadores han contado con el obstáculo que supone la ayuda de los gobiernos occidentales y en donde las mujeres han tenido un papel protagonista.



Imagen 13, 14 y 15: Incapacidad de África para solucionar problemas ligados con los DDHH (izquierda) o la educación (centro y derecha), Geografía e Historia, 2º de ESO, op. cit., 217; Geografía e Historia, 3º de ESO, op. cit., 239; Ciencias Sociales. Historia Andalucía. 4º de ESO, España, Ediciones SM, 2008, 267.

Tampoco podemos pasar por alto uno de los aspectos que nos mostraban las encuestas realizadas al alumnado, y es la profunda y estrecha relación que existe para este colectivo entre África y la prehistoria, tanto por ser el periodo histórico más representativo de África, como por considerar las formas de vida de los africanos como prehistóricas. Entre las fotografías que aparecen en los libros de texto, la imagen 13 es bastante ilustrativa ya que nos permite relacionar la incapacidad de los gobiernos africanos para respetar los Derechos Humanos (DDHH) de sus gentes con la organización “tribal” con la que se presenta tanto a las sociedades de la Prehistoria como a las propias sociedades africanas. A ello hay que añadir el “atraso” con el que se muestran, no solo en términos absolutos, sino también en términos relativos, es decir, en comparación con otras formas de vida humanas. Las imágenes 16, 17 y 18 muestran claramente esta jerarquía que se establece entre distintos territorios, siendo el primero un ejemplo de Tanzania y los dos siguientes de Polonia y de Australia, ambos países que forman parte de la cultura occidental.



Imagen 16, 17 y 18. Recolección de arroz en Zanzíbar, fábrica de automóviles en Varsovia y el sector servicios en de Sídney, Geografía e Historia, 2º de ESO, Santillana, op. cit., 214.

Los textos de estos libros escolares tampoco invitan al optimismo. El siguiente texto hace referencia a las sociedades rurales tradicionales y debe invitarnos a realizar la siguiente reflexión: ¿Estamos construyendo nuestra identidad occidental en oposición a la construcción conceptual que hacemos de otros territorios y de sus gentes? ¿Estamos partiendo de nuestra visión teleológica de la historia, una visión encaminada al progreso, y desde una historia dividida en las etapas que hemos escrito los occidentales en base a la experiencia de los pueblos blancos, para juzgar el “desarrollo” de unas sociedades frente a otras?:

“Se caracterizan por el predominio de las actividades agrícolas y ganaderas, cuya producción se destina en gran medida al autoconsumo. Son características de los países menos avanzados.

En las sociedades rurales, la mayor parte de la población vive en pequeños núcleos o aldeas. La ocupación principal son las tareas de campo, realizadas muchas veces con herramientas rudimentarias, mientras que las actividades industriales son escasas y de carácter tradicional.

Los grupos humanos integrados en estas sociedades mantienen fuertes vínculos entre sí, reforzados por diversos códigos morales y religiosos. Su presencia sigue siendo muy numerosa en los países menos desarrollados de Asia, África y Latinoamérica.”³⁴¹

Las imágenes 19 y 20 ahondan en esta idea, centrándose en el “desarrollo” de los instrumentos y ocultando los perjuicios que tienen en muchas ocasiones las sustancias químicas que utilizamos en la agricultura o incluso las opiniones de grandes instituciones internacionales que defienden el alto grado de productividad de técnicas tradicionales africanas y la alta salubridad de los productos ecológicos que se producen mediante estas técnicas.



Imagen 19 y 20. Dos modelos de agricultura: países pobres y ricos, Geografía, 3º de ESO, Santillana, op. cit., 145.

Por último, nos gustaría hacer mención a las poblaciones migrantes de africanos y africanas que viven en nuestro país y cómo los libros de texto tratan su situación. En

³⁴¹ Ciencias Sociales. Geografía e Historia. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía. 1º de ESO. Europa: Ediciones SM, 2011, 11.

líneas generales debemos decir que la mujer migrante no tiene protagonismo. En cuanto a la juventud de origen africano, tampoco tiene protagonismo en los apartados que hacen alusión a la “sociedad española” o la “sociedad andaluza”. De hecho, en el tema 14 “Sociedades actuales. La sociedad española y andaluza” del libro de Ciencias Sociales. Geografía e Historia de la editorial SM, de un total de 25 fotografías sólo aparece una con protagonismo negro. Toda la población española es blanca y la imagen que se potencia de los inmigrantes es, sin lugar a dudas, es la de un grupo de personas que se encuentran mayoritariamente en situación irregular, asociando su origen a esta situación administrativa.



Imagén 21 y 22. A izquierda, emigrante subsahariano trabajando en la obra. A la derecha, se destacan los incentivos económicos de recibir población migrante, Ciencias Sociales. Geografía e Historia, op. cit., 246 y 294

Como se observa en las imágenes 21 y 22, aparte de volver a incidir en la falta de oportunidades de los inmigrantes en sus países de origen, se sigue potenciando una imagen utilitarista del migrante. De hecho, el componente laboral ha sido lo que ha definido el modelo migratorio en España desde la época democrática y en donde el trabajo ha sido, sin lugar a dudas, el principal medio de integración social de este colectivo y que se siguen plasmando en los propios libros de texto. El día que haya una importante población de origen no europeo de segunda o tercera generación que se encuentre en la misma situación socio-laboral que la juventud blanca española actual ¿seremos capaces de entender que tienen los mismos derechos que cualquier ciudadano?

Debemos reflexionar sobre si la cabida de población extranjera en nuestro país se debe explicar exclusivamente en base a intereses económicos o no. La imagen 22, en la que se asegura que “la economía española necesita otros siete millones de extranjeros hasta 2030 para garantizar las pensiones” no es nada halagüeña. Quizá sea necesario potenciar otros aspectos como la riqueza cultural o los beneficios sociales de albergar una población diversa culturalmente y cohesionada socialmente en nuestro país.

5. ¿QUÉ APORTAN LOS LIBROS DE TEXTO SOBRE LA HISTORIA DE ÁFRICA?

Los libros de texto son, sin lugar a dudas, el recurso más utilizado por el profesorado de Educación Secundaria. En la mayoría de ocasiones el alumnado dispone de un libro que le sirve de guía, por no decir que en muchas ocasiones su estudio es prácticamente imprescindible para poder aprobar los exámenes. Por esta razón, los contenidos que aparecen en los libros escolares pueden marcar profundamente el conocimiento que los estudiantes tienen sobre la materia.

En el caso de los libros analizados, sujetos a la normativa anterior, aunque vigente de alguna u otra forma en Andalucía durante el curso 2015/2016, encontramos una serie de características que permiten explicar los resultados que nos han dado las encuestas en relación al conocimiento de la historia de África. De hecho, los temas tratados sobre África responden al del Egipto de los faraones, el proceso de colonización y descolonización y la situación vigente de neocolonialismo. Es por tanto imprescindible partir de la idea de que existen amplias lagunas sobre la historia africana (por ejemplo, lo que sería la clásica historia medieval y moderna) así como un trato muy parcial en la historia antigua (solamente Egipto) y en la contemporánea (centrada más en el reparto europeo de África, la época de las independencias y la situación, como si de una foto fija se tratara, del continente tras la descolonización).

En primer lugar, Egipto se nos presenta como una sociedad “avanzada” para la época y al margen del circuito africano. De hecho, son las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia las que se estudian, dejando al margen otras contemporáneas como las que se desarrollaron en torno al río Ganges. No es hasta Grecia y Roma cuando se plantea el estudio de realidades europeas en la historia antigua. Ello se explica por nuestra visión lineal de la historia, por la cual aquellos rasgos de “progreso” entendido este en términos

actuales son los que merecen atención en nuestro presente. El temario además, nos demuestra desde el principio que el objetivo es mostrar las culturas de las que nos “sentimos” herederas como demuestra que a Grecia se le dediquen dos temas y a Roma cuatro mientras que a Egipto 1 y las primeras civilizaciones sólo uno³⁴².

Centrándonos en los contenidos, en este caso en el tema de Egipto, hay que denunciar, tal y como señala el ya mencionado Diop, que se niega sistemáticamente la negritud, tanto de los primeros faraones como de la cultura del *Kemit* o egipcia, negando la posible influencia de las culturas negras en el nacimiento de Grecia, que es considerada madre de la civilización occidental.

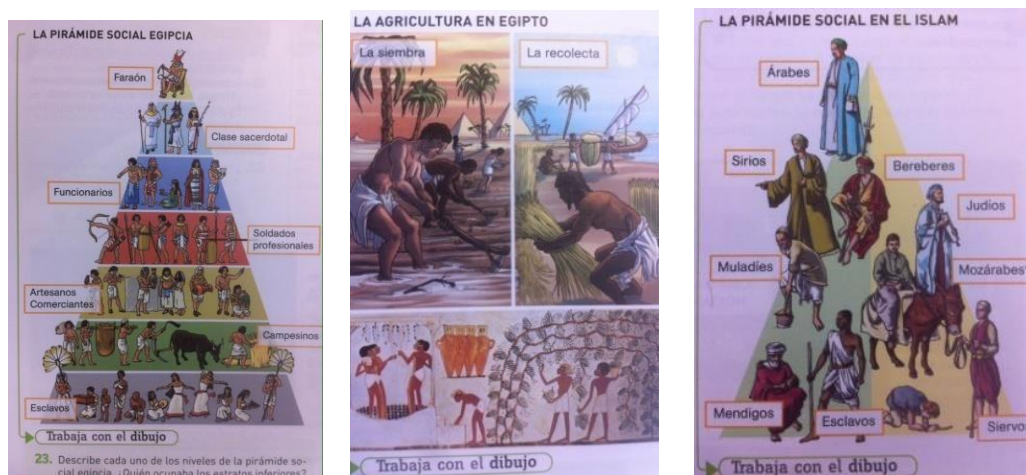


Imagen 23, 24 y 25. Pirámide social egipcia y agricultura en Egipto, Ciencias Sociales. Geografía e Historia, 1º de ESO, SM, op. cit., 198, 199; Ciencias Sociales. Geografía e Historia, 2º de ESO, SM, op. cit., 19.

Ferrán Iniesta afirma que esta manipulación de la historia ha sido utilizada en beneficio de Occidente y alude al racismo epistemológico que aconteció en Europa hace un par de siglos. La negritud de los faraones de Egipto se explica, según el autor, a que cuando Champolión, ante la evidencia de que un negro era representante del pueblo egipcio, explicó a su hermano que había que justificarlo como un hecho accidental para no confundir al público europeo, pues este público imaginaba a los faraones blancos y a los esclavos negros³⁴³. Esta *pigmentocracia* aparece reflejada en la pirámide de la imagen

³⁴² Geografía e Historia. Andalucía. 1º de ESO. Los Caminos del Saber. Sevilla, Santillana. Grazalema, 2011.

³⁴³ El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas. Madrid, Los libros de la catarata, 1997, 45-46.

23 y se ve reforzada por la negritud de los trabajadores agrícolas de la imagen 24 e incluso en la 25, que hace alusión a la pirámide social en las “sociedades islámicas”.

El otro tema de intenso debate es el de la colonización, sobre todo porque partimos de un conocimiento nulo sobre cuáles fueron los grandes imperios africanos y sus logros. De lejos, podemos recordar movimiento de renovación política como el de los Almorávides, en la que muchos africanistas ponen como origen de ella el norte de Senegal. Nada sabemos sobre el imperio de Songhai (se desarrolló desde principios del siglo XV hasta finales del XVI), el imperio de Malí de los mandinka o el más antiguo aún Reino de Aksum, de los primeros reinos convertidos al cristianismo y que fue comparado con los imperios de China y Roma. Estos temas, sin embargo, no tendrían espacio en los libros de texto a causa del marco legislativo.

Y en unos libros de texto en donde se universaliza la experiencia europea, como demuestras que haya temas que se denominen “La época de los descubrimientos”, “Los cambios políticos, económicos y sociales”, “Los inicios del siglo XX” o “El cambio cultural: Renacimiento y Reforma”³⁴⁴, la época del reparto de África se muestra dejando al margen a las poblaciones africanas, su resistencia a las fuerzas europeas (e incluso logros en el caso etíope) y en donde se relega al olvido la colonización española de la actual Guinea Ecuatorial y el resto de territorios africanos³⁴⁵ y el proceso de aculturación que se llevó a cabo en África, olvidando la idea de cambio que debe estar siempre presente en el proceso de enseñanza de la historia. No es de extrañas tampoco que incluso se trate de un apartado de un tema más amplio como “Nacionalismo e imperialismo (1848-1900)”³⁴⁶.

En cuanto al proceso de descolonización, sorprende la inexistencia del caso concreto de Guinea Ecuatorial o la breve atención que se le dedica, evidentemente, negando cualquier responsabilidad española en dicho proceso. De hecho, el siguiente fragmento a continuación muestra toda la información que podemos encontrar sobre el proceso de descolonización de las antiguas colonias (provincias durante un breve periodo de tiempo), dando la sensación que se trató de un proceso limpio y ejemplar:

³⁴⁴ Geografía e Historia. 2º de ESO, SM; Ciencias Sociales. 4º de ESO, SM, op. cit.

³⁴⁵ Historia. Andalucía. 4º de ESO. La Casa del Saber. Sevilla, Santillana. Grazaalema, 2011.

³⁴⁶ Ciencias Sociales. 4º de ESO, SM, op. cit. 86-123.

“Guinea Ecuatorial obtuvo la independencia de España en 1968, tras celebrar un referéndum constitucional y unas elecciones bajo la supervisión de la ONU”³⁴⁷.

Se emplea más texto para hablar del Congo, de Angola y Mozambique o de Ghana. Y mientras se pasa de largo el sistema represor de España en Guinea Ecuatorial, se explica mucho más detalladamente el sistema de apartheid en Sudáfrica. Pero no acaba ahí la desatención ofrecida al territorio guineoecuatorial. El siguiente fragmento, del mismo libro de texto que el anterior, vuelve a obviar los antiguos territorios de Río Muni y Fernando Poo (actual Guinea Ecuatorial) y considera que el Sáhara Occidental ha accedido ya a su independencia junto a Angola y Mozambique.

“Entre 1956 y 1962, casi todos los pueblos africanos consiguieron su independencia. El año clave fue 1960, cuando obtuvieron la independencia 17 países. Con posterioridad a estas fechas, solo quedaron algunos enclaves de ocupación europea, como las colonias portuguesas de Angola y Mozambique o las posesiones españolas en el Sáhara Occidental. Estos territorios no accedieron a la independencia hasta una última etapa que tuvo lugar en los años setenta”³⁴⁸.

Como no podía ser de otra forma, los temas sobre la historia de España no hacen alusión ni al proceso de conquista y colonización, ni al proceso de provincialización y descolonización en Guinea Ecuatorial. La salvedad la marca la Marcha Verde organizada desde Marruecos y que es presentada como una de las oposiciones y de los signos de debilidad del franquismo en su etapa última³⁴⁹. Además, los ejercicios propuestos al final del tema ponen como ejemplo las colonias británicas o se ponen ejemplos concretos de otros países³⁵⁰.

Los puntos que hacen referencia a la situación posterior a la descolonización se basan fundamentalmente en presentar la peor cara de las realidades extraeuropeas.

“La consecuencia directa del neocolonialismo fue el subdesarrollo con sus secuelas. Si se superponen los mapas correspondientes a los antiguos imperios coloniales y a la geografía del subdesarrollo, las consecuencias son suficientemente explícitas. Esta

³⁴⁷ Ibid., 211.

³⁴⁸ Ibid., 204.

³⁴⁹ Ibid., 228.

³⁵⁰ Ibid., 214.

situación explica que, con el tiempo, los términos subdesarrollo y Tercer Mundo hayan pasado a ser utilizados como sinónimos cuando, en un principio, el segundo de ellos solo tenía una connotación política ajena a las características económicas y sociales del subdesarrollo”³⁵¹.

La obra de Santillana³⁵² acentúa nuevamente estas desigualdades a la hora de tratar los diversos continentes. Un ejemplo paradigmático de ello lo tenemos en su libro de 4º de ESO, cuya tema 15 se titula “El mundo a principios del siglo XXI” y en donde encontramos apartados que hacen relación a diversas realidades de nuestro pasado más reciente como “La desaparición del bloque comunista”, “Estados Unidos, única superpotencia”, “La consolidación de la Unión Europea”, “Otras grandes potencias: Rusia y China” o “El mundo islámico”, mientras que África solo aparece en uno de ellos, titulado “Grandes conflictos de los últimos años”. Entre estos conflictos, se destacan la guerra que tuvo lugar en 1998 en la República Democrática del Congo, los genocidios de Ruanda o el conflicto de Darfur de 2004, presentado como un conflicto por motivos raciales entre poblaciones sudanesas árabes y negras. Para este último conflicto, presentado como conflicto de tipo racial, muchos afrocentrista han puesto en duda que alguno de los combatientes no sea negro y atribuyen esta “falsa” creencia a los intentos de banalizar los conflictos que acontecen en África.

Otro apartado referido a África se titula “Un presente lastrado por las guerras”, en donde hay un cuadro de actividades bajo el lema “El continente de la sed” y llama la atención como todo un tema como “Sociedad, Economía y Cultura en el Mundo Actual” no aparece mención alguna a África³⁵³. Se sigue potenciando los estereotipos negativos del continente mostrando su peor cara. El siguiente fragmento es llamativo, ya que observamos dos niveles distintos de concreción a la hora de hablar, uno para Occidente (en este caso Europa) y otro para África y Asia como si de unidades políticas homogéneas se trataran:

“Por un lado, proliferan los movimientos secesionistas, que ponen en cuestión las fronteras de los Estados, o incluso su existencia. El fenómeno es muy frecuente en

³⁵¹ Ibid., 205.

³⁵² Historia. Andalucía. 4º de ESO, Santillana, op. cit., 302-327.

³⁵³ Ciencias Sociales. 4º de ESO, SM, op. cit., 274-289.

los países surgidos de la descomposición del bloque soviético, así como en África y Asia y en algunos lugares de Europa”³⁵⁴.

En definitiva, en el pasado que nos muestran los libros de texto, África brilla por su ausencia. Lo que nos muestran del presente es negativo y ayuda a consolidar los prejuicios del alumnado que antes hemos señalada a raíz de las encuestas realizadas. ¿Qué será del futuro?

6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

A partir de nuestro caso de estudio podemos concluir que el alumnado de Educación Secundaria cuenta con una serie de prejuicios sobre el continente africano y un profundo desconocimiento sobre su pasado y su situación actual. Ello se ve agravado, por un lado, por el convencimiento con el que creen afirmar que África es un territorio subdesarrollado, inculto, con atributos prehistóricos, y asolado por las guerras y el hambre y, por otro, por el desconocimiento de los aportes de África a la Humanidad, la incapacidad de nombrar referentes humanos del continente, más acusado en el caso de las mujeres, así como del pasado colonial español.

La enorme carga eurocéntrica de las respuestas del alumnado, que gira en torno a la ignorancia y a enfoques, en la mayoría de los casos paternalistas o racistas, no deja de ser sino un ejemplo más de los comportamientos generales de nuestra sociedad. La Educación Secundaria, debido a numerosos factores como las leyes educativas o los libros de texto, no han conseguido corregir estos malos comportamientos y en el caso de los libros escolares, la imagen negativa de África se ve reforzada, consolidando un acercamiento injusto e incompleto al continente africano.

Por esta razón consideramos fundamental formular una serie de recomendaciones, que han tenido y siguen teniendo cabida en el actual marco legislativo. En primer lugar, destacar las aportaciones africanas a la historia de la Humanidad. Plantear la existencia de intentos africanos por instaurar valores como la igualdad o la fraternidad son claves para deconstruir la idea hegemónica por la cual se argumenta que los DDHH son valores conceptualizados en y desde la cultura occidental. Kurukan Fuga o Carta Manden de 1222, considerada por muchos el primer antecedente de la Carta de los DDHH o la

³⁵⁴ Ibid., 260.

resistencia de las mujeres igbo (Nigeria) frente a los conquistadores británicos así como la costumbre de “sentarse sobre un hombre” que era una medida de presión contra los hombres, buscaban libertad e igualdad.

En segundo lugar y en la línea de otros investigadores como Antumi Tosijé, hay que desenterrar la “afroespañolidad” de nuestra historia. Es imprescindible destacar que la sociedad española es hoy la que es gracias también al aporte de numerosas personas de origen africano o de piel negra. figuras como el humanista Juan Latino, Elena o Eleno de Céspedes, que fue la primera mujer (transexual) cirujana de España; Enrique Gori Molubela, procurador en las Cortes franquista, en un momento en el que en las cortes españoles hubo más negros de los que los ha habido en toda la época democrática; o la monja Chikaba, que fue la primera escritora afrohispánica en lengua castellana, primera negra española a la que se le inició un proceso de beatificación y que, entre otras cosas, nos dejó estos maravillosos versos:

“Aih Jesús, que diré yo,
Si os vais con otras,
Qué haré yo?
Clamaré, lloraré,
Hasta ver a Dios,
Y si no, y si no,
Morir de amor.
Y ya lo digo,
Pues estoy tan sola
Que no has venido.
Y si estás con otra,
Yo ya lo he visto”³⁵⁵

Otro aspecto sería el de plantear los grandes hitos de la historia africana, aunque las posibilidades dentro del marco legal son menores.

Revertir los datos de las encuestas es necesario si queremos luchar contra los prejuicios y el desconocimiento y para ello, es imprescindible dotar de un significado más

³⁵⁵ Melián, Elvira M., “Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII”, *Hispania Sacra*, 130, 2012, 576-577.

justo a África y a la población africana. Formar a los nuevos ciudadanos del S.XXI se hace imprescindible para propiciar relaciones humanas más justas y equitativas.

BLOQUE II

Discursos de resistencia negrafricana en España a través de la literatura



La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au Sud du Sahara en Espagne : un regard décolonial de leurs expériences (1959- 2017)

(2018). 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 Simba Batibonak Sariette, Jean -Fidele et Hawa Coulibaly (Dirs.). *Mutations dans les migrations, conflictualites dans les pratiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 185-205

Citación



La production littéraire des exilés et migrants de l'Afrique au Sud du Sahara en Espagne : un regard décolonial de leurs expériences (1959-2017)

Résumé

Bien que la présence des Africains du Sud du Sahara en Espagne n'ait pas été perçue comme un événement politique et social majeur jusqu'à la fin des années 1980 et au début des années 1990, il est vrai qu'elle remonte à très loin dans le temps. Nous nous proposons d'analyser les expériences de vie racontées par la population subsaharienne arrivée en Espagne pendant le deuxième Franquisme et celles des migrants économiques arrivés au cours des années 2010. D'une part, l'analyse de cette production littéraire dans une perspective décoloniale permet de voir comment s'est manifesté ce caractère colonial chez les Africains du Sud du Sahara qui, de la périphérie, ont migré vers le centre pour se situer dans ce qui est appelé « *non land* » ou la terre de personne. D'autre part, la comparaison entre les deux générations permet d'apprécier l'évolution d'un pouvoir franquiste qui a été bâti, entre autres, sur l'idée de la suprématie « blanche » et un capitalisme sauvage.

Mots-clés : Littérature, représentation, Espagne, franquisme, exilés, migrants, subsahariens.

Introduction

« L'histoire doit faire attention à toutes les mémoires possibles et suivre leur évolution dans le temps (...). C'est seulement ainsi que nous serons capables de faire un bon usage de la mémoire collective comme fondement solide de la cohésion sociale en créant des valeurs utiles pour le présent et pour le futur » (Notre traduction, Ortiz, 2008: 24-25).

En novembre 2017, la chaîne CNN dévoilait l'existence de pratiques esclavagistes en Lybie. Abdoulaye Dosso, migrant originaire de Côte d'Ivoire, expliquait dans cette vidéo que : « dès que tu arrives en Lybie, on te prend et on te vend ». Ce témoignage et d'autres

dans le reportage³⁵⁶ ont permis de comprendre que des centaines de Subsahariens sont vendus dans ce pays maghrébin comme des marchandises. Mais les violations des Droits de l'Homme subies par les migrants africains ont été constamment dénoncées par des associations telles que Groupe Antiraciste d'Accompagnement et de Défense des Étrangers et Migrants (GADEM) ou Collectif des Communautés Subsahariennes au Maroc (CCSM). En plus, les Africains vivant en Espagne ont eux-mêmes dénoncé des situations d'exclusion et de discrimination à travers des ouvrages à caractère autobiographique, et qui, quoique faiblement reçus par le public espagnol, décrivent l'expérience d'un collectif hétérogène uni par son origine et sa couleur de peau. Le problème réside dans la discrimination institutionnalisée qu'ont subi et continuent de subir en Espagne les populations d'origine africaine. Cette étude se propose de servir de « fer de lance » pour sauver toute une mémoire complètement oubliée –la mémoire des exilés et migrants de l'Afrique au Sud du Sahara en Espagne– et en construire une autre qui ne se distingue pas par son eurocentrisme provincial. Nous devons accorder à ces sources la même « véracité » (ou une plus grande encore, car elles sont celles des protagonistes eux-mêmes) qu'aux médias occidentaux. Pour cette raison, notre travail est basé sur l'analyse de la littérature produite par ce collectif composé d'exilés et de migrants subsahariens dont la « mémoire » semble vouée à « l'oubli ». Ces œuvres marquées par « la blessure coloniale » nous donnent une plus grande vision de la réalité à partir des études décoloniales, une approche théorique de plus en plus puissante (Restrepo et Rojas, 2010).

Objectifs, hypothèses, justification: tentative de délimitation d'un objet d'étude ignoré par l'historiographie

L'objectif de cette contribution est d'analyser, à travers des œuvres littéraires produites par des Africains du Sud du Sahara vivant en Espagne, la continuité des logiques coloniales ayant affectée les populations africaines dans ce pays depuis 1959 jusqu'à nos jours. Nous partons ainsi des expériences d'auteurs arrivés en Espagne à cette période en tant qu'exilés ou migrants économiques, et qui ont fait écho de leur vécu dans des romans, des journaux, des recueils de poèmes ou des essais, dans une Espagne qui, de métropole et de dictature qu'elle était, est devenue une démocratie libérale et membre de l'Union

³⁵⁶ CNN (November 14, 2017). *People for sale. Exposing migrants slave auctions in Libya.*

Européenne (UE) depuis 1986.

Nous partons aussi, entre autres, de l'existence d'un phénomène que le sociologue Boaventura da Sousa Santos (2015) a appelé le « retour du colonial ». On peut y voir une réponse à ce qui a été perçu comme une ingérence inquiétante dans les sociétés métropolitaines du colonial, représenté dans la figure du « terroriste », du « réfugié » et, plus encore dans notre cas, du « travailleur migrant sans papiers ». Ce retour du colonial se perçoit désormais aussi dans l'espace métropolitain où se configurent des « cartographies insalubres » ou des espaces de non humanité occupés, entre autres collectifs, par les Subsahariens. Ceci nous amène à proposer, comme hypothèse, qu'à travers une littérature africaine produite en Espagne et caractérisée par son fort accent social, on peut apprécier l'évolution des logiques coloniales. Les sujets colonisés en ont souffert d'abord par l'action colonisatrice de l'Espagne en Guinée Équatoriale et, plus tard, par un système capitaliste qui s'est servi de la colonisation pour associer les concepts de migrant et de race (Balibar et Wallestein, 1991), faisant des migrants subsahariens des objets à la merci du capitalisme.

Il y a aussi l'existence d'un « modèle de pouvoir colonial » né avec les grands « épistémicides » ou génocides de la connaissance qui ont jalonné tout le XVI^{ème} siècle (la conquête d'*Al Andalus*, la traite des esclaves, la conquête de l'Amérique et les autodafés), et la consolidation d'une pensée euro-centrique faisant de l'homme européen le seul créateur valable de connaissances universelles (Grosfoguel, 2015). Ce « modèle de pouvoir colonial » a progressivement généré une série de catégorisations imbriquées dont celles qui font référence à l'existence de hiérarchies, non seulement de classe, de genre et d'ethnie, mais aussi épistémiques (privilegiant la cosmogonie occidentale), linguistiques, esthétiques ou en relation avec les moyens de communication internationaux dont les plus en vue sont ceux qui adoptent une vision occidentaliste (Grosfoguel, 2015).

Le choix d'œuvres d'auteurs ayant vécu en Espagne à une période située entre 1959 et 2017 s'explique par plusieurs raisons. D'une part, 1959 fut l'année où commença une période de grandes transformations économiques, sociales et culturelles connue sous la dénomination de Deuxième Franquisme. Cela coïncida avec l'érection de Fernando Poo et Rio Muni en provinces espagnoles d'outre-mer et le développement d'un système de bourses qui augmentera le nombre d'Équato-guinéens présents en Espagne (Aixelà, 2012). D'autre part, l'accession au pouvoir de Macías après l'indépendance (1968)

marquera les relations entre l'Espagne et la Guinée Équatoriale, car ce dernier considérera tout étudiant Équato-guinéen en Espagne comme opposant, transformant ainsi beaucoup d'entre eux en exilés politiques. De son côté, Franco considérera tout ce qui touche à ce pays africain comme une « affaire à part », condamnant la Guinée à un « oubli collectif » qui persiste encore de nos jours (Maroto, 2017).

On tentait de démontrer dans un épisode de la série télévisée *Cuéntame cómo pasó*, qu'« en 1968 il n'y avait que trois Noirs en Espagne : José Legrá, Antonio Machín et le noir de Cola Cao » (Oropesa, 2007: 127). Pourtant, il y avait de nombreux étudiants provenant de Guinée Équatoriale pendant l'époque de l'autonomie. En plus, une bonne partie des 120.000 personnes qui avaient fui le pays après l'indépendance et la dictature de Macías, s'était établie en Espagne. Ainsi que l'affirme Baltasar Fra-Molinero (2000: 29), des milliers de Guinéens « furent séparés de leur patrie, rejetés dans la « mère patrie » et condamnés à lutter pour leur survie dans un environnement particulièrement hostile: l'Espagne de Franco ». L'un de ces Équato-guinéens fut Donato Ndong, la plus grande figure de la littérature de Guinée Équatoriale:

« Je suis arrivé en Europe – en Espagne – très jeune, quatorze ans, pour étudier. Les événements politiques qui se déroulaient dans mon pays – l'autonomie, l'indépendance, la tyrannie de Francisco Macías- m'ont trouvé hors de Guinée équatoriale. À la fin de mes études, j'ai compris que nous étions pris au piège, nous ne pouvions pas retourner » (Notre traduction, Koné, 2013 : 4).

Par ailleurs, la mort de Franco en 1975 a ouvert la voie vers un régime démocratique qui a affecté l'« élite blanche » du pays, celle-là même à qui l'on devait le discours dominant de l'époque (Van Dijk, 2007: 26). À cela il faut ajouter deux faits majeurs de notre histoire correspondant à deux années clés : 1985, année de la première loi sur l'immigration qui a fait de plusieurs milliers d'étrangers des personnes en « situation irrégulière » ; et 1986 qui voit l'entrée de l'Espagne dans ce qui était alors la Communauté Économique Européenne (CEE). Pour Cornejo (2007 : 18), cette étape signifiait notre conversion en « nouveaux Européens », accélérant un processus de blanchiment de notre identité et, avec lui, l'idée que les « Africains » et les « non Européens » étaient désormais les « autres » : l'Afrique ne commence plus dans les Pyrénées.

Cependant, si l'Espagne est passée d'un pays d'émigration à un pays d'immigration surtout dans les années 1980 et plus, ce n'est qu'à la fin de cette décennie et pendant la suivante que l'immigration des Africains du Sud du Sahara cesse d'être insignifiante au

niveau social et politique pour devenir un phénomène beaucoup plus visible (Jabardo, 2006 : 27). De fait, la décennie 1990 mettra en lumière le problème du racisme dans la société espagnole. En témoignent l'assassinat de Lucrecia Pérez en 1992 au seul motif d'être « Noire » – assassinat considéré comme le premier crime raciste en Espagne –, « les événements d'El Ejido » de 2000 - une des attaques xénophobes les plus violentes d'Europe - ou le meurtre en 2002 du jeune angolais Ndombele Augusto Domingos à Madrid, poignardé par le portier d'une boîte de nuit.

En ce XXI^{ème} siècle entamé, « l'autre », le migrant subsaharien, a souffert d'un discours médiatique encore plus puissant. Les médias ont diffusé dans l'opinion publique une vision négative de ce collectif ou *exogroupe* (van Dijk, 2016), déshumanisant le migrant et le plaçant dans des coordonnées opposées à celles du citoyen, le représentant comme un être inférieur aux autochtones (Sar, 2016), l'homogénéisant (Inzunza et Browne, 2017) ou le présentant comme un être « passif ». Mais c'est lui qu'on accuse quand on parle des femmes (Martínez et Olmos, 2015) ou chaque fois que les valeurs européennes sont menacées (Antolínez et Rivero, 2016). Tout ce discours qui invite sur la peur du migrant a des conséquences visibles sur la législation elle-même. Pour José Ángel Brandariz García et Cristina Fernández (2010 : 277), le statut juridique du migrant le réduit à la condition de simple force de travail, puisqu'il ne peut se maintenir dans les limites de la légalité qu'en exerçant un emploi légal. Ainsi, ne bénéficiant même pas des droits dont jouissent les vagabonds, les toxicomanes et les pauvres, plus que comme « non-citoyen », il apparaît comme une « non-personne ».

Il ne faut pas perdre de vue que les migrations « menacent et secouent » certains mythes nationaux largement admis et utiles pour le pays d'accueil, non seulement comme force de travail, mais pour mettre en relief l'« altérité » ou la « différence », à l'intérieur de ses propres frontières, entre ce qui est supposé être une population « originaire » et celle qui vient « d'ailleurs », qui occupe les postes les plus bas dans l'échelle sociale et économique afin de la stigmatiser et de renforcer cette différence (Calavita, 2007). Cela prend encore plus d'importance en Espagne où le marché du travail a été le principal pilier pour l'intégration sociale des immigrants, ce qui a généré une image utilitariste du migrant ayant favorisé leur acceptation ou, tout au moins, des positions plus ouvertes à leur égard (Zugasti et Azcona, 2014). Dans ce contexte de théorie et de pratique raciste, l'intérêt spécifique pour la vision du Subsaharien vient de la nécessité de combattre une réalité née du long processus historique de fabrication de sujets de race et dans lequel le

« Noir » et l’Afrique se sont mutuellement engendrés (Mbembe, 2016) ; de la création coloniale du « Noir » comme stéréotype oppositionnel des identités « blanches » (Henry, 2004) et les conséquences négatives de ces visions sur la capacité de résistance des populations subsahariennes elles-mêmes (Traoré, 2004).

L’analyse de la littérature produite par les migrants et les exilés est donc une voie royale pour contrecarrer et/ou combattre tout cet univers symbolique, et ce pour plusieurs raisons. La première est que la littérature, construite à partir du langage, a la « volonté de transmission » comme l’une de ses principales fonctions. Le littéraire est un fait de langage et une pratique sociale donnant lieu à la communication dans la mesure où s’effectue une production de sens par des sujets (Borra, 2009 : 39-40). Deuxièmement, la littérature est un reflet des idées de la société, « les idées exprimées et celles qui ne le sont pas, les idées concrètes et abstraites, celles qui sont réalisées et celles qu’on réprime », d’où son utilité et sa fonction sociale. De même, dans le cas spécifique de l’écrivain africain en Espagne, il est admis par presque tous, depuis des décennies, que celui-ci « ne peut concevoir l’écriture seulement en fonction de son autoréalisation, étant donné qu’il écrit dans et pour le peuple » (Ndongo, 1984 : 24-25). Dépassez le simple exercice artistique se traduit en termes d’utilité sociale, cela permettant « à la société de se tourner vers la réalité et de contribuer de façon substantielle à la transformation collective et à la construction de la mémoire collective » (Tchalou, 2014 : 377).

Sources et méthodologie: les productions littéraires sont une critique « sous-évaluée » d’un problème profond

La littérature qui sera analysée s’inscrit dans la dynamique du phénomène de diasporisation ou « émergence diasporique » d’une nouvelle culture qui, née de la blessure du déplacement - et du racisme, pourrions-nous ajouter - défie des notions telles que celle d’identité culturelle, voire la crédibilité même de l’Occident (Toro, 2010 : 15-17). Dès lors, il s’agit d’un « conflit » de type discursif, mettant en évidence des interprétations opposées d’une réalité sociale et politique très concrète (Zapata-Barrero, 2009 : 51). Cependant, nous devons réfléchir sur le fait que ce ne soit qu’à travers la littérature (grâce à des maisons d’éditions de moindre audience)³⁵⁷ que les migrants trouvent un moyen

³⁵⁷ Leur « réification non commerciale » est précisément une preuve d’autonomie et de véracité. Elles sont une sincère remise en cause de la société dont elles naissent, malgré la distance abyssale avec leur

pour s'exprimer et combattre les discours hégémoniques. Et ils le font par le truchement de la littérature à un moment où ce moyen de communication a perdu son rôle en tant que descriptive et interprétatrice principale de la réalité (Lyszczyna, 2004 : 723-724).

Il faut également souligner que nous sommes en présence d'une littérature africaine produite en Afrique. En ce qui concerne les migrants subsahariens et leurs écrits, ils doivent faire face à une exclusion encore plus grande, car ils se situent dans ce que Goytisolo a appelé *non-land*, c'est-à-dire, « en dehors même de la zone d'opposition centre/périphérie puisque ce sont des êtres de l'extérieur de la maison (*metoikos*), de nulle part » (Díaz Narbona, 2015 : 137). Les auteurs et les œuvres objet de cette étude sont assez révélateurs de cette situation.

Commençons par Inongo-vi-Makomè, un camerounais de l'ethnie batanga arrivé en Espagne à l'époque du franquisme - après un passage par l'ancienne Guinée espagnole - et qui réside actuellement à Barcelona. Sa littérature analysée ici se partage entre romans et essais, bien qu'il ait produit aussi sous d'autres formats comme la nouvelle. Ses essais *España y los negros africanos* (1990), *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza* (2000), *Población negra en Europa. Segunda generación* (2006) et *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* (2017) dressent un portrait de l'évolution de la population subsaharienne en Espagne depuis la fin de la dictature franquiste. Ses romans, notamment *Rebeldía* (1996), *Nativas* (2008), *Mam'enyíng!* (*Cosas de la vida*) (2012) et *Issubu* (2016) font état des désirs d'émancipation de toute une génération condamnée à l'exil involontaire, les pressions subies par l'Africain au moment d'entreprendre un projet migratoire (entendu aussi comme projet familial) ou la solitude, la frustration et la souffrance d'une population confrontée quotidiennement aux attitudes racistes.

Une des caractéristiques de l'œuvre d'Inongo-vi-Makomè est de devoir lutter contre deux problèmes qui rendent invisible sa production littéraire. D'une part, il écrit en espagnol alors qu'il est originaire d'un pays dont les langues officielles sont le français et l'anglais. D'autre part, c'est un Africain qui écrit en espagnol, sans pour autant s'inscrire dans une littérature de Guinée Équatoriale déjà en soi invisible dans les études de littérature castillane. Inongo-vi-Makomè écrit donc depuis la périphérie de la périphérie. Nous pouvons aussi concevoir son œuvre comme un « moyen organique d'existence », c'est-à-dire que la pensée de l'auteur est exposée dans chacune des pages de son livre et

propre société et le possible manque de communication collective que cela peut entraîner entre elles et leur environnement (Borra, 2009).

se caractérise par un « essentialisme stratégique » par lequel il associe les valeurs positives avec l'identité africaine et dévoile les tares d'une culture occidentale décadente à divers égards.

Une autre figure étudiée est celle de Donato Ndong Bidyogo, de l'ethnie fang. Il est la figure la plus importante de l'histoire de la littérature de Guinée Équatoriale. À travers sa trilogie *Los hijos de la tribu*, composée de *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), *Los poderes de la tempestad* (1997) et *El metro* (2014), il relate trois événements fondamentaux pour comprendre cette génération d'Équato-guinéens. D'abord la colonisation espagnole vue par les yeux d'un enfant, avec des éléments essentiels expliquant l'identité hybride des exilés guinéens ; ensuite la période de l'indépendance et le virage dictatorial de Macías Nguema en 1969, qui a fait de cette génération des parias sur leur propre terre et les a obligés à s'exiler ; enfin, dans les pages d'*El metro* (2014), l'histoire imaginaire d'un migrant, la complexité actuelle du processus migratoire, le débat interne entre modernité occidentale et tradition africaine ou la situation d'exil éternel à laquelle se trouve condamné le personnage principal.

Juan Balboa Boneke et Justo Bolekia Boleká, tous deux de l'ethnie bubi, et à travers des œuvres telles que *¿Dónde estás Guinea?* (1978), *O' Boriba (El exiliado)* (1982) ou *Ombigos y raíces. Poesía africana* (2006), exprimeront la nostalgie de la terre natale (tout comme *Nostalgia de un Emigrante* d'Inocencio Engon, 2002) et le devoir sacré de préserver la culture et la dignité d'un peuple malmené depuis la colonisation jusqu'aux alentours des années 2010. Cependant, María Nsue, bien qu'établie en Espagne, ne centrera pas ses écrits sur la thématique de l'expérience dans la métropole, mais situera plutôt ses scènes dans l'espace africain comme le démontrent *Ekomo* (2008) ou *Cuentos y relatos* (2016), empruntant de cette façon une tonalité différente de celle de la littérature masculine africaine en langue espagnole. D'autres auteurs comme Francisco Zamora Lobo ont publié, entre autres, *Caimán de Kaduna* (2012), le récit d'un jeune africain qui arrive en Europe en rêvant d'être footballeur mais qui finit en prison, ou *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994) qui traite ouvertement du racisme social et institutionnalisé en Espagne. En voici un extrait fort illustratif :

« Les choses sont telles que quand l'Africain parvient à franchir le Détroit sans mouiller son pagne ni croiser un agent des forces de l'ordre, le mieux qu'il puisse faire c'est d'oublier les papiers, demander son adhésion au nouveau syndicat des travailleurs clandestins (STC) et attendre, patiemment caché, que fleurissent les

amandiers à Alicante ou que les oranges menacent de pourrir à Valence » (Notre traduction).

D'autres œuvres et d'autres auteurs échappent à ce contexte plus proche de celui de l'expérience Équato-guinéenne. C'est le cas de *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (2005) d'Agnès Agboton, arrivée en avion en Espagne en pleine transition politique après une série de déplacements à l'intérieur de l'Afrique. Elle est originaire du Bénin et aurait séjourné un temps en Côte d'Ivoire. Sa venue en Espagne s'inscrit dans un projet familial avec son époux Manuel, d'origine catalane. Son œuvre, écrite sous forme épistolaire pour ses enfants, est un témoignage en rupture avec l'idée dominante en Espagne qui associe les migrantes africaines du Sud du Sahara à la prostitution, à la figure de mère ou de compagne de l'homme dans le projet migratoire et au voyage périlleux en embarcation de fortune.

Enfin, mentionnons une série d'œuvres dont les personnages racontent, en plus, l'expérience du « chemin » depuis l'Afrique jusqu'à l'Espagne. En suivant des voies différentes, Salomón Beyo, dans *Salomón. De Camerún a Tarifa* (2017), raconte un voyage de plus de 8.000 kilomètres par terre et mer, tout comme Mahmud Traoré, sénégalais arrivé en Espagne en traversant sept pays et tout un océan, co-auteur avec Le Dantec de *Partir para contar. Un clandestino rumbo a Europa* (2014). Tous deux dénoncent de graves violations des Droits de l'Homme par les mafias et les gouvernements. Pour sa part, Mamadou Dia, dans *3054* (2014), raconte son expérience avant et pendant le voyage et les difficultés de son séjour en Espagne. Quant à Pathé Cissé, il nous offre un ouvrage écrit en français le jour même de son anniversaire dans un Centre d'Internement des Étrangers (CIE). Sous le titre de *La Tierra Prometida/Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant* (2008), le thème central de son journal est le voyage en pirogue et sa réclusion au CIE. Dans ces derniers cas, l'arrivée suppose un effort qualitativement plus grand que celui qu'avait dû consentir la première génération de « Noirs-africains » pendant le Deuxième Franquisme.

Pour analyser toutes ces œuvres, nous partons de la sociocritique dont les postulats permettent de saisir la littérature comme un phénomène social. On peut en effet établir diverses relations entre littérature et société, toutes résumables à deux relations principales : l'analyse peut consister en une étude de la société en utilisant le texte littéraire comme un document d'époque, ou tirer des conclusions sur l'œuvre en se basant,

en dernière instance, sur les relations entre les structures littéraires et les structures sociales. Par conséquent, la question de fond que nous nous posons est de savoir si les œuvres énumérées plus haut sont des témoignages suffisamment pertinents pour montrer une vision critique du passé et du présent de personnes faisant partie de la société.

Depuis la colonie, depuis le Sud Global : de la « Mère Patrie » jusqu'à la subalternité du Subsaharien dans le Nord Global

L'écrivain Équato-guinéen Justo Bolekia répondait en ces termes à la question de savoir pourquoi il a décidé de vivre en Espagne :

« C'est une conséquence de la colonisation mentale dont j'ai été l'objet. Depuis l'Afrique, quand j'allais à l'école, on m'apprenait à être Espagnol (...). J'avais une identité, l'identité bubi de ma famille, de mon peuple, de ma communauté (...). En venant en Europe, évidemment, le seul endroit que je regarde, c'est l'Espagne (...). Quand je suis arrivé ici, je ne me suis pas senti étranger. Je me sentais comme l'un d'entre eux, parce qu'à cette époque je ne voyais pas ma couleur. Je parle espagnol, je connais beaucoup de choses d'Espagne, alors je me sens d'ici » (Hendel, 2011 : 135-150).

Aucune œuvre n'explique mieux que *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) de Donato Ndongo-Bidyogo le processus de la colonisation. L'auteur y raconte le choc entre le monde fang et le monde offert par le pouvoir colonial espagnol pendant la période franquiste en Guinée Équatoriale à partir du regard d'un petit Guinéen. Au cours du récit, le protagoniste se trouve face à la pression de deux mondes opposés et irréconciliables. Son oncle Abeso attend de lui qu'il soit la relève des valeurs traditionnelles fang, pendant que les religieux espagnols voient en lui le futur chrétien d'un nouveau pays perpétuant la doctrine catholique en Afrique. Au milieu des deux, la figure de son père biologique qui a décidé un jour de pactiser avec le colonisateur blanc et qui jouit pour cela d'un statut élevé. Ce roman montre comment le pouvoir colonial s'est servi de l'Église et d'un système éducatif rigoureux, ainsi que des symboles du franquisme, pour acculturer les jeunes Guinéens. Des phrases comme « La lettre ne peut entrer qu'avec du sang, parce que nous les Noirs avons la tête très dure » (1987 : 24) ou « Je vais avec ma mère l'Espagne vers Dieu. Je veux élever ma patrie un immense désir me pousse poésie qui promet des exigences de mon honneur... » (1987 : 25) sont, sur un ton sarcastique, une critique des piliers de l'Hispanité : la croyance en l'existence d'une communauté humaine

qui partage une langue, une religion et une Mère Patrie, l'Espagne ; une idéologie qui ne remettait pas en cause l'existence d'une inégalité raciale, de classe ou de genre mais qui fut utilisée pour justifier la « mission coloniale » en Afrique subsaharienne.

« Tu avais l'avantage que dans ta maison on parlait correctement l'espagnol et que pour cela on ne t'a jamais mis à genoux sur le petit tas de graviers que monsieur Ramón avait préparé pour les enfants qui parlaient fang à l'école, ou en sa présence en dehors de l'école » (1987 : 31) (Notre traduction).

Tous un processus d'acculturation reposant sur l'École et l'Église, et qui permet d'élever le statut social et d'ouvrir de nouvelles possibilités en Guinée Équatoriale et dans la métropole. Telle fut la reconnaissance que l'enfant du roman a eue en tant qu'Espagnol, sans oublier son appartenance à la culture fang, qui est une partie essentielle de son identité. Finalement, il voyagera en bateau sur l'Atlantique, accompagné par le père Ortiz, qui le prendra par la main pour éviter qu'il soit « confondu avec n'importe quel petit Noir » (1987 : 173-174).

Cette Espagne vue comme lieu de toutes les opportunités même pendant la seconde moitié du franquisme sera habituelle. C'est ce qu'exprime le poète bubi Cristino Bueriberi Bokesa, qui dira dans une interview que lorsqu'il était « en Guinée, nous rêvions tous, quand irons-nous en Espagne ? » (Hendel, 2009 : 419-430). Après l'indépendance et l'avènement de la dictature de Macías, cet Équato-guinéen colonisé par l'Espagne sera vu comme un être suspect et étranger dans son propre pays, un homme sur une terre de personne. L'histoire de *Los poderes de la tempestad* (1997) de Donato Ndongo se déroule précisément dans les années de dictature de Macías Nguema (1968-1979) et illustre le retour de cet étudiant qui était désormais aussi un étranger dans son pays. Il est perçu comme un « nouveau blanc » dans un contexte de méfiance vis-à-vis de l'Espagne accusée d'avoir provoqué un coup d'État manqué en Guinée Équatoriale. En outre, le personnage du roman s'est marié avec une femme blanche et a une fille métisse, ce qui lui crée plus de problèmes au pays. La peur, l'agitation, la stigmatisation ambiantes et la persécution qu'il subit le forceront à s'exiler, un exil qui continue encore malheureusement pour une génération d'Équato-guinéens.

« Parce que quand tu décidas de retourner au pays de tes ancêtres après tant d'années de pérégrination (...) tu essayais de te souvenir du visage de ta mère, ma pauvre mère, je ne me rappelle même plus son visage, et tu n'étais pas sûr de pouvoir

la reconnaître, tant d'années étaient passées (...). Et tu avais profondément honte de cela, comment ne vais-je pas pouvoir reconnaître ma mère » (Notre traduction, 1997 : 13).

Cela transforme l'Équato-guinéen en une personne en perpétuel pèlerinage, regrettant profondément son pays. Bokesa, dans *Nostalgia de mi tierra* (1984), s'écriera : « Les oiseaux ne chantent plus /On entend plus leur chant./ Terre mienne, terre mienne ! Qu'est-ce que tu es loin de moi ! ». Juan Balboa Boneke s'adressera à cette génération dans *¿Dónde estás Guinea?* (1978) et *O'Boriba (El exiliado)* (1982), en faisant état de la souffrance d'une génération d'Équato-guinéens à qui on a nié et on continue de nier le retour au pays natal. Ils se sentent impuissants et éprouvent un grand sentiment de culpabilité face aux malheurs qui frappent la Guinée Équatoriale :

« Plongé dans les pleurs et la douleur tu attends ;
les heures deviennent des jours,
les jours des années, les années des siècles ;
pendant que tu te tords de douleur et d'angoisse,
et de tes enfants tu implores ta Liberté ;
ta progéniture, où est-elle ?
Oh! Guinée, errante,
Guinée en exil : où es-tu
et que fais-tu pour sauver ta mère ? »
(Balboa, 1978 : 52) (Notre traduction)

Juan Balboa Boneke nous donne une vision pleine d'espoir en 1978. Il considère que l'Espagne peut offrir des éléments très positifs tels des accords avec l'Université ou les pouvoirs politiques, les syndicats ou associations pour améliorer la situation des Guinéens et celle de la Guinée Équatoriale elle-même. Des avantages qu'offre le pays bien qu'il soit plus facile d'y perdre son identité ou de tomber dans le consumérisme. Malheureusement, Boneke oublie une règle d'or des relations internationales : les États n'ont pas d'amis mais des intérêts. En outre, le sort de cette population n'a jamais fait partie du débat politique national : en Espagne, la question de la Guinée Équatoriale n'a jamais vraiment intéressé. La relation avec le pays subsaharien est l'un des oublis majeurs de la mémoire collective en Espagne. Pour cette génération, en revanche, l'Espagne « était un endroit tranquille et très apprécié des Africains qui y vivent. Ils ne vivaient pas

bien certes, mais le climat, la sympathie des habitants faisaient qu'ils s'y sentaient à l'aise [...] tous ressentaient une certaine paix » (Inongo-vi-Makomè, 1990 : 69) (Notre traduction).

Cependant, ainsi que le rapporte Inongo-vi-Makomè, le « Noir-africain », pendant l'époque de Franco et les débuts de la transition démocratique, devait affronter en Europe la stigmatisation attachée au fait d'être « noir » et de venir d'Espagne, un pays que la tradition orientaliste européenne situait en marge de la Modernité. De même, l'auteur camerounais attire l'attention sur les attitudes racistes des Guinéens vis-à-vis des nouveaux migrants subsahariens, qu'ils appellent « calabas », et il démontre la fausse perception de privilège d'un groupe opprimé. Dans *Mam'enyiny!* (*Cosas de la vida*) (2012), le protagoniste, quoiqu'issu de la classe moyenne africaine et ayant voyagé en avion, découvrira en Espagne la puissance du regard. Il sera considéré ici comme n'importe quel « Noir », et un « Noir » de la pirogue par les afro-descendants brésiliens.

Malgré les différences générationnelles, les auteurs de la première vague consacreront un espace plus important à la situation des nouveaux migrants africains en Espagne. C'est ainsi que la trame d'*El metro* (2014) tourne autour de l'éternel déplacement d'un Africain qui voyage du champ à la ville et de la ville africaine à l'Espagne. Un chemin au cours duquel s'engage une lutte intérieure constante entre une tradition plusieurs fois rétrograde, un capitalisme déshumanisant et un racisme tenace. Après d'énormes privations pour arriver en Europe, il est impitoyablement assassiné parce que considéré comme un élément étranger à la société, un sous-homme dont la vie n'a aucune valeur.

La vie en Espagne n'est pas de tout repos. *Nativas* (2008) est une espèce d'ethnographie sur la société espagnole, très utile pour étudier comment les logiques coloniales sont perpétuées dans les métropoles à l'endroit des migrants africains. Le personnage principal de ce roman, un migrant camerounais appelé Essopi, est exploité sexuellement par deux femmes d'un certain âge à Barcelone. On montre de cette façon l'existence d'une relation inégale de pouvoir entre l'homme « noir » et les femmes « blanches », en construisant une hiérarchie genre-race dans laquelle l'homme « noir » est le subalterne de la femme blanche et en démontrant que la marque raciale différentielle est plutôt la couleur de peau que le genre. Malgré l'intérêt des femmes blanches pour ses services sexuels, elles ressentent un double sentiment d'attrance et de rejet qui se manifeste par la peur et le dégoût de jouir du sexe d'un Africain. De son côté, Essopi, qui doit satisfaire sexuellement les deux femmes, n'a pas de contrat de travail et vit sous la

pression aussi bien du système capitaliste que du racisme institutionnalisé, qui font de lui une main d'œuvre bon marché, le réduisant à valider les stéréotypes sexuels nés de l'époque coloniale. La « faiblesse sexuelle » représentera l'échec personnel auquel le conduira le racisme et le capitalisme sauvage dont il est victime.

Ce migrant africain sera considéré comme un privilégié par rapport aux autres parce qu'il a une source de revenus et peut envoyer de l'argent à sa famille tout en restant en Espagne. Mais ce n'est qu'un opprimé avec une fausse conscience de privilégié, d'autant que ce faux privilège ne lui évitera pas de souffrir d'un discours socialement accepté l'associant à des maladies telles que le VIH :

« - Roser et moi avons décidé que, comme on ne sait jamais, tu dois faire le test de dépistage du VIH, pour que nous soyons tous en sécurité... (...).

- Oui moi comprendre. Mais quand moi avoir résultat, moi continuer surveiller mon préservatif, parce que moi pas savoir si vous être malades... », dit fermement l'Africain, bien que quelque peu embarrassé.

« - ¿Comment...?

- ¿Quoi...? (...)

- Comment peux-tu penser cela de nous, Bámbara Keita...? »

Montse avait posé la question sans perdre son calme.

« - Oh, oui...! Mon père dire toujours que quand une personne te montrer du doigt et te dire que toi mauvais, toi savoir que ces trois autres doigts désigner l'accusateur d'être trois fois plus mauvais que toi... Et cet autre doigt désigner Dieu comme témoin » (Notre traduction, Inongo-vi-Makomè, 2008).

Essopi intériorisera lui-même le discours colonial qui assimile l'Africain à être passif pour faire de cette condamnation un fonds de commerce et obtenir l'aumône de la société d'accueil. En fait, c'est l'hypocrisie occidentale qui confond charité et solidarité (la charité ne remet pas en cause les relations de pouvoir asymétriques) et qui se nourrit d'une vision paternaliste des sociétés non européennes, élément clé pour qu'Essopi adopte de temps en temps une attitude de mendiant. Mais non seulement les barrières symboliques seront un problème pour lui, mais aussi les politiques de l'Espagne, celles-là même qui font qu'il finisse par errer dans les champs sans travail ou qu'il soit agressé et enfermé dans un CIE, qu'il appelle « prison », au seul motif d'être un migrant. Les CIE illustrent

l'existence d'une politique érigeant des frontières entre les personnes pour les séparer des autres une fois qu'elles sont en Europe et les isoler comme des criminels. Ils apparaissent également dans d'autres œuvres écrites par des migrants « noirs-africains ». Salomón Beyo (2017) révélera ainsi qu'après un voyage de plus de 8.000 kilomètres dans des conditions déplorables, il a fini enfermé dans un CIE, sans le droit d'effectuer un appel et en assistant à de violentes bastonnades :

« - Fils de pute, tu vas t'en aller, fils de pute - répétait-il -. Fils de pute, bâtard de noir, tu vas retourner dans ton pays.

Il n'y a pas de droit, frères. Tout le couloir était taché de sang, je l'ai vu de mes propres yeux, personne ne me l'a raconté, je l'ai vu. Nous ne pouvions rien faire, nous ne parlions pas espagnol, ils (les agents des forces de sécurité) étaient les seuls forts, nous ne pouvions rien revendiquer » (Notre traduction, Beyo, 2017 : 146).

Dans *La Tierra Prometida/Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant* (2008), Pathé Cissé raconte les neuf jours passer dans un CIE sans pouvoir entrer en contact avec sa famille après neuf autres jours de traversée en pirogue. Il venait d'arriver en Espagne, précisément aux Îles Canaries, et avait reçu le nouveau nom de numéro 26. Cela est révélateur de la déshumanisation du migrant africain, sans nom et sans histoire, reprenant par-là, d'une certaine manière, l'axiome hégélien de l'Afrique comme lieu de « non histoire ».

« ...Donc, savoir qu'on allait toujours m'appeler par le numéro 26, je me demandais, mais nous, qui étions-nous? Peut-être que ces gens ne savent pas quelle est notre histoire. Et j'ai demandé des feuilles et un stylo, l'idée m'étant venu d'écrire, de leur expliquer ce qu'était notre vie et qui nous sommes » (Entretien Pathé Cissé) (Notre traduction).

Dans *3052*, Mamadou Dia (2015), migrant sénégalais qui effectua un voyage similaire, dénonce ses conditions de détention dans un camp militaire où il a passé « les premières misères » de sa vie (2015 : 55), souffrant de froid comme jamais auparavant ; la nourriture qui était servie ne suffisait pas pour calmer la faim des migrants installés là-bas. À l'image de Cissé, Dia ne savait pas, quand il montait dans l'avion pour sortir de l'île, s'il serait rapatrié ou non. Finalement, la destination fut la Péninsule où il se retrouva en situation irrégulière, survivant grâce aux réseaux de soutien d'autres Africains. Sous les yeux des autorités espagnoles, il devint un membre de la masse des travailleurs sans papiers à la

merci des employeurs en Espagne, en raison de leur situation.

Mahmud Traoré (2014) a suivi une trajectoire différente de celle de ses compatriotes : il a traversé sept pays, cherchant à rallier la Péninsule par l'Afrique du Nord. À Ceuta, après avoir traversé la frontière dans la nuit du 20 au 29 septembre 2005 avec des morts occasionnés par les actions des polices espagnole et marocaine - le nombre de camarades morts était supérieur à celui annoncé par les voix officielles -, il finit dans le Centre de Séjour Temporaire des Immigrants (CSTI)³⁵⁸ de Ceuta. La direction du centre, dénonce Traoré, refusait de les regrouper par nationalité « pour éviter le communautarisme », une pratique qui avait cours avec les esclaves « noirs » en Amérique (2014 : 208), et qui illustre, en définitive, la dureté de la frontière séparant le Nord du Sud Global, avec un système de contrôle et de répression dans lequel les gouvernements des deux pays jouent un rôle très important.

Dans les trois derniers ouvrages de type autobiographique (3052, *La Tierra Prometida/Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant* et *Un clandestino africano rumbo a Europa*) et les romans d'Inongo-vi-Makomè et de Donato Ndongu, l'Espagne et l'Europe sont d'abord perçus comme l'Eldorado ou l'Éden, si bien qu'y arriver devient une fin en soi. Une conception qui change ensuite dès qu'ils prennent conscience du traitement subi de la part de tout un système de pouvoir raciste et capitaliste. Par ailleurs, le système capitaliste et le discours médiatique mettent tout en œuvre pour attirer le capital humain des pays du Sud. Le premier en aggravant le fossé entre le centre et la périphérie ; le second en amplifiant la perception de cette réalité et en présentant l'Occident comme une terre de toutes les opportunités, de travail et de bien-être pour les Subsahariens. De même, l'histoire qu'il y a derrière ces témoignages est bien plus vaste que celle que présentent les médias : la route de la migration ne commence pas sur les côtes des Îles Canaries ou à la frontière avec Ceuta et Melilla, mais dans les villes et les villages d'Afrique subsaharienne avec, souvent, la particularité d'être un projet familial et non aussi personnel qu'on le laisse habituellement croire, du moins en ce qui concerne la migration subsaharienne en Espagne. La culture africaine est un « mur de contention » devant ces inégalités, et sa vision plus ouverte de sa propre culture fait de ce mur un « pont » pour partager des expériences vitales et créer des liens d'amitié et de solidarité. Comme le dira Agnès Agboton (2005 : 97) :

³⁵⁸ Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI).

« Mon père avait l'habitude de me répéter ce proverbe goun : 'Tu ne peux pas être à côté d'un feu et te laisser dévorer par des vers'. Alors je ne veux rejeter la protection d'aucun des feux qui m'entourent, et j'aimerais que ma petite étincelle serve à éloigner la menace des vers » (Notre traduction).

Conclusion

Face à des médias occidentaux suffisamment puissants pour décider de ce qui est vrai ou faux, ce travail a essayé de présenter la production littéraire des exilés et des migrants subsahariens comme un élément indispensable pour appréhender le passé et le présent en Espagne. À travers l'analyse de ces œuvres, on voit clairement comment le « pouvoir colonial » a changé au gré des mutations de l'État en Espagne, mais en maintenant une oppression raciale sur les différentes générations de personnes d'origine subsaharienne.

Le « retour du colonial » est visible à l'œil nu. Pour la première génération d'Africains du Sud du Sahara - en majorité venus de Guinée Équatoriale - c'est l'action de la métropole qui, en créant une identité hybride, a fait de l'Espagne une destination de prédilection. La précarisation de leurs conditions de vie, leur situation d'exil « provisoire » et le racisme subi feront que cette génération se reconnaisse totalement dans les nouveaux migrants économiques. Pour sa part, la dernière génération de migrants, sans avoir cette identité hybride au départ, puisqu'elle se formera en Espagne même grâce à leurs conceptions beaucoup plus ouvertes et dynamiques de la culture, verra ce pays comme un prolongement de l'Eldorado européen et le fait de pouvoir y accéder comme une fin en soi. Le voyage est devenu encore plus périlleux et ils souffriront de graves violations des Droits de l'Homme au cours du trajet et en Espagne. Le passage dans les CIE ou, plus tard, leur situation d'irrégularité les réduira à de la main d'œuvre bon marché exploitable à souhait, des personnes exclues des projets de citoyenneté espagnols.

Dans les deux littératures, un problème fondamental de la société espagnole est mis au jour, celui consistant à se penser soi-même comme une nation « blanche », avec une identité qui fait de l'étranger, le Subsaharien en l'occurrence, un être étrange qui n'a pas sa place dans le pays. Malgré son manque d'audience, le portrait que dresse la littérature produite par les Africains du Sud du Sahara établis en Espagne montre un racisme qui a cours dans toutes les sphères de la vie sociale et institutionnelle espagnole, mais qui a

toujours été systématiquement nié et continue encore de l'être dans ce pays.

Bibliographie

- Agboton, A., 2005, *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*, Barcelona, Lumen.
- Aixelá, Y., 2012, « Estudiantes transnacionales de Guinea Ecuatorial desde una perspectiva postcolonial », *Realis. Revista de Estudios AntiUtilitaristas y PosColonialis*, 2(2), pp. 118-131.
- Antolínez, P. et Rivero, Á., 2016, « La frontera como pretexto: migraciones, riesgos y discursos periodísticos », *Opción*, 32(9), pp. 131-150.
- Balboa Boneke, J., 1978, *¿Dónde estás Guinea?*, Palma de Mallorca, Cort.
- Dia, M., 2015, *3052, España*, Hahatay, Sonrisas de Gandiol.
- Balibar, E. et Wallestein, I., 1991, *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- Beyo, S. et Aguilar, I., 2017, *Salomón. De Camerún a Tarifa*, Jaén, Editorial Libros.com.
- Borra, A., 2009, « Comunicación y literatura: decir lo indecible », *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 6, pp. 39-50.
- Calavita, K., 2007, « Law, immigration and exclusion in Italy and Spain », *Papers: revista de sociología*, 85, pp. 95-108.
- Cissé, P., 2008, *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant*, Cádiz, Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones.
- Cornejo, R., 2007, « Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables », in Cornejo, R. (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 17-35.
- Díaz Narbona, I., 2015, « Escrituras testimoniales africanas en el contexto español: migraciones y extrañidad », in Díaz Narbona, I. (ed.), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 132-166.
- Fra-Molinero, B., 2002, « La educación sentimental de un exiliado africano: Las tinieblas de tu memoria negra, de Donato Ndongo-Bidyogo », *Afro-HispanicReview*, 21(1/2), pp. 161-170.

- Grosfoguel, R., 2015, « La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global », in de Sousa Santos, B. et Meneses, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, pp. 373-406.
- Hendel, M. G., 2009, « Conversación con Ciriaco Bokesa Napo », *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 419-430.
- Hendel, M. G., 2011, « Las circunstancias de la literatura de Guinea Ecuatorial. Entrevista con Justo Bolekia Boleká y Juan Tomás Ávila Laurel », *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 15, pp. 135-150.
- Henry, P., 2004, « Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment », *The Journal of Speculative Philosophy* 18(2), pp. 129-148.
- Inongo-vi-Makomè, 1990, *España y los negros africanos*, Barcelona, La Llar del Llibre.
- Inongo-vi-Makomè, 1996, *Rebeldía*, Barcelona, Biblària.
- Inongo-vi-Makomè, 2000, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Barcelona, Carena.
- Inongo-vi-Makomè, 2006, *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*, San Sebastián, Gakoa.
- Inongo-vi-Makomè, 2008, *Nativas*, Premià de Mar, Clavell.
- Inongo-vi-Makomè, 2012, *Mam'enyiny! (Cosas de la vida)*, Bcelona, Carena.
- Inongo-vi-Makomè, 2016, *Issubu*, Barcelona, Carena.
- Inongo-vi-Makomè, 2017, *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?*, Barcelona, Carena.
- Inzunza, A. et Browne, R., 2017, « Hacia un periodismo intercultural desoccidentalizado. Medios de comunicación y construcción de identidades », *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 133, pp. 229-245.
- Jabardo, M., 2006, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Koné T., 2013, *Entrevista a Donato Ndongo-Bidyogo*, 6-9 de marzo de 2013 <http://sitedugrenal.e-monsite.com/medias/files/entrevista-a-donato-ndongo-1.pdf>

- Lyszczyna, J., 2004, « La distancia creciente: La literatura ante los medios de comunicación en directo », in Muro Munilla, M.Á. (Coord.), *Arte y nuevas tecnología*. X Congreso de la Asociación Española de Semiótica, pp. 723-726.
- Maroto, J. M., 2017, « Prejuicios sobre África en los libros escolares de Educación Secundaria », *Historia Actual Online*, 43, pp. 169-186.
- Martínez, M. et Olmos, A., 2015, « Sobre menores y mujeres inmigrantes en la radio y la televisión públicas: imágenes sesgadas y ficciones mediáticas », *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 29, pp. 1-23.
- Mbembe, A., 2016, *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Ulzama, NED Ediciones
- Ndong-Bidyogo, D., 1984, *Antología de la literatura guineana*, Madrid, Editora Nacional.
- Ndong-Bidyogo, D., 1987, *Las tinieblas de tu memoria negra*, Madrid, Assata.
- Ndong-Bidyogo, D., 1997, *Los poderes de la tempestad*, Madrid, Assata.
- Ndong-Bidyogo, D., 2014, *El metro*, Madrid, Assata.
- Oropesa, S., 2007, « Masculinidad y negritud en Se buscan fulmontis, de Álex Calvo-Sotelo », in Cornejo, R. (ed.), *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 125-142.
- Ortiz, M., 2008, « La memoria en el laboratorio del historiador », in González, D. A. (dir.), *El franquismo y la transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época*, Madrid, La catarata, pp. 17-35.
- Restrepo, E. et Rojas, A., 2010, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Sar, A., 2016, «La construcción mediática de los inmigrantes en Iberoamérica», *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 3, pp. 25-39.
- Tchalou, P., 2014, « Literatura: medio de comunicación social », in Hernández Díaz, J. M. et Eyeang, E. (dir.), *Lengua, literatura y ciencias de la educación en los sistemas educativos del África Subsahariana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 369-381.
- Toro, F., 2010, « El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la

problemática de la identidad », *Extravío: revista electrónica de literatura comparada*, 5, pp. 8-30.

Traoré, A., 2004, *La Violación del Imaginario*, Madrid, Viento del Sur.

Traoré, M. et Le Dantec, B., 2014, *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

Van Dijk, T. A., 2016, Estudios Críticos del Discurso: Un enfoque sociocognitivo, *Discurso & Sociedad*, 10(1), pp. 137-163.

Van Dijk, T. A., 2007, *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa.

Zamora Lobo, F., 1994, *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*, Barcelona, Ediciones B.

Zamora, F., 2012, *El Caimán de Kaduna*, Alicante, 2709 Books.

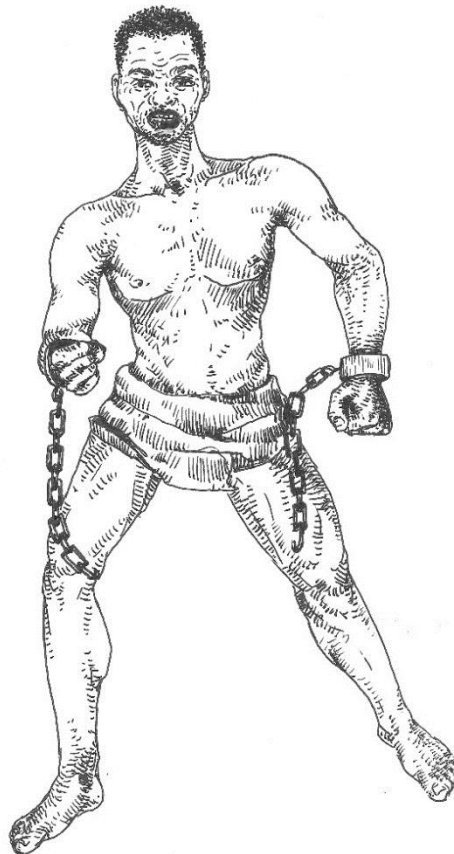
Zapata-Barrero, R., 2009, *Fundamentos de los discursos políticos en torno a la inmigración*, Madrid, Editorial Trotta.

Zugasti, N., et Azcona, P., 2014, *Retrocesos en la integración de la población inmigrante evidencias de las limitaciones del modelo español*, Madrid, FOESSA.

40 años de literatura sobre la experiencia africana en España: identificación de una literatura producida desde la “Herida Colonial”

(2019). *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 36

Citación: <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/about/submissions#authorGuidelines>



40 años de literatura sobre la experiencia africana en España: identificación de una literatura producida desde la “Herida Colonial”

RESUMEN:

En este trabajo se pretende analizar la literatura producida por la población negro-africana en España y enmarcarla dentro de un conjunto mayor de obras que tienen como nexo ser testimonio de unas relaciones de subalternidad, opresión y marginalización de una parte de la población “racializada” con respecto al poder colonial occidental. Problematizaremos conceptos como el de “literatura migrante”, “literatura de la migración” o “literatura mundo” para señalar el proceso de racialización y de despolitización que se lleva a cabo por parte de la crítica literaria. Así mismo, desarrollaremos el concepto de “literatura producida desde la herida colonial”, el cual nos permitirá, por un lado, poner en cuestión el discurso triunfalista de la Modernidad y de la nación focalizando en la existencia de un racismo estructural en España y, por otro lado, mostrar la continuidad de unas lógicas coloniales que siguen muy presentes en el mundo y que van más allá de las opresiones sufridas por las poblaciones negroafricanas presentes en España.

Palabras clave: Herida colonial; racismo; literatura africana; migración; exilio.

ABSTRACT:

The aim of this study is to analyse the literature that has been produced by the Black-African population in Spain and frame it in a larger set of works that have as common ground to be testimony of relations of subalternity, oppression and marginalization of a part of the “racialized” population with respect to the Western colonial power. Concepts such as “migrant literature”, “migration literature” or “world literature” will be questioned to point out the process of racialization and depoliticization

carried out by literary criticism. In addition, the concept of “literature produced from the Colonial Wound” will be developed, and will allow, on the one hand, to question the triumphalist discourse of Modernity and the nation by focusing on the existence of a structural racism in Spain and, on the other hand, to show the continuity of some colonial logics that remain very present in the World and that goes beyond the oppressions suffered by black African populations present in Spain.

Keywords: Colonial Wound; racism; African literature; migration; exile.

Ya en *Antología de la literatura guineana* (1984), el escritor Donato Ndongo-Bidyogo se hacía eco del profundo y arraigado desprecio de la crítica literaria española hacia aquellas obras escritas por negros. Tal es el caso, que el que llegara a ser Director de la Hemeroteca Nacional de España, Carlos González Echegaray, llegó a afirmar en el prólogo de la primera obra escrita por un guineoecuatoriano (*Cuando los combes luchabas*, 1953 de Leoncio Evita) que ésta era “una obrita francamente aceptable diferente de los relatos inconexos y absurdos que algunos “morenos” seudointelectuales escriben” (citado en Camara, 2018: 1) “y que bien pudiera haber sido escrita por cualquier escritor novel nacido en nuestra Patria” (citado en Ndongo, 1984: 12).

Desde aquel título de Leoncio Evita, que ha sido considerado como la primera novela hispanoafricana, no han sido escasas las obras escritas por negroafricanos en español. Muchas de ellas se han visto nutridas por la experiencia del exilio de una primera generación de ecuatoguineanos, mientras que otras han girado en torno a un proceso migratorio entre África y Europa mucho más reciente, ampliando el número de nacionalidades de los autores y autoras que han escrito en español y ampliando el abanico de temáticas y estilos.

No obstante, esta producción literaria ha sido enmarcada en categorías tales como “literatura del exilio”, “literatura de migración o migrante” (García, 2015), “literatura menor” (Nobile, 2010), “literatura africana de expresión castellana” (N’gom, 2010) o “literatura negroafricana” (Sindze, 2016) entre otras, colocando como nexo común la situación de los autores con respecto al país de “acogida”, su color de piel o la lengua empleada, su marginalidad como producto cultural o su pertenencia nacional o continental. En todos estos casos, nos es imposible agrupar a todo un conjunto de obras que tienen un nexo claro: la situación de violencia estructural que reflejan sus poesías,

novelas y ensayos y la continuidad de las lógicas coloniales que aún alcanza hasta nuestros días.

Por ello, consideramos que gran parte de la obra literaria realizada por negroafricanos en España podemos situarla bajo el paraguas de la “literatura producida desde la herida colonial”. De esta manera, poniendo en el centro la “colonialidad del poder” (Quijano, 2007) y el concepto “raza” como categoría social surgida de la Modernidad (Quijano, 1992) conseguimos problematizar los discursos hegemónicos sobre la propia Modernidad, el mundo occidental y más concretamente el relato del Estado-nación. A consecuencia de ello, se agrupa a un conjunto más vasto de literatura que va desde la producida en época colonial hasta la más reciente, tanto producida en el exilio político como en la migración más contemporánea. Así mismo, deja espacio a que otras literaturas producidas desde otros espacios subalternos y otras subjetividades puedan formar parte de ella.

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y DEL SABER, LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA CRÍTICA LITERARIA.

El “pensamiento decolonial” hace referencia a una teoría crítica contemporánea que vio la luz en el contexto latinoamericano a finales del siglo XX de la mano del colectivo *Modernidad/Colonialidad*. Surgido dentro del debate sobre las propias Ciencias Sociales, uno de sus objetivos ha sido problematizar los discursos legitimadores de un orden colonial que aún continúa presente, problematizando el marco eurocentrista en el que se ha construido el conocimiento desde la Edad Moderna y con el que continúa analizándose la realidad. Una de las ideas fundamentales que sostiene esta teoría es la existencia de una “estructura colonial de poder” o “colonialidad del poder” (Quijano, 1992) que ha trascendido el periodo clásico del colonialismo³⁵⁹ y que configura un marco dentro del cual continúan operando una serie de relaciones sociales coloniales.

El concepto de “colonialidad del poder” pone de manifiesto “que la idea de raza constituye la base sobre la que se establece el patrón de dominación entre colonizadores

³⁵⁹ El pensamiento decolonial hace una distinción entre “colonialismo”, que haría referencia a la existencia de un entramado administrativo colonial en los territorios de los continentes “no europeos” y la “colonialidad”, que surge de este periodo y lo trasciende, afectando a todas las esferas de la vida y estableciendo jerarquías varias (en el aspecto estético, lingüístico, espiritual, epistémico, de género, etc.) en donde la posición hegemónica es aquella relacionada con la cultura occidental y permite que pervivan situaciones coloniales en la actualidad (Grosfoguel, 2015: 380-385).

y colonizados” (Restrepo y Rojas, 2010: 98), otorgando unas identidades negativas para pueblos no europeos y generando una clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza. La “colonialidad del poder” opera en todas las dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana (Quijano, 2000a: 342) y es aquí donde la cuestión de la “raza” se inscribe en un proyecto colonial de “categorización de individuos en relación con un paradigma de humanidad”, en la que “la ‘raza’ no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (Mignolo, 2007: 41).

A través de la hegemonía occidental, también se articula una configuración intersubjetiva en el plano cultural e intelectual (Quijano, 2000b: 209). Es aquí en donde debemos situar el concepto de “colonialidad del saber” y entenderlo como una esfera más que permite el dominio de Occidente sobre el resto del mundo. Como asegura Catherine Walsh (2007), esta “colonialidad del saber” implica la negación de cualquier forma de producción intelectual de sujetos no europeos (afro, indígena, chicana, etc.) a través de la imposición del eurocentrismo como único marco válido desde el cual es posible conocer y comprender el mundo. Ahora el saber científico –considerado a sí mismo como objetivo y neutral– es el que se encarga de negar estos conocimientos “otros” y no la categoría “raza”, mostrando formas más sutiles de racismo también en el plano epistemológico.

Desmontar esta última idea es fundamental. De hecho, desde el pensamiento decolonial se enfatiza en que “todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente” (Restrepo y Rojas, 2010: 20), cuestionando una visión eurocéntrica del saber que ha intentado presentar el conocimiento surgido en Occidente como conocimiento sin historia, sin ser producto de unas relaciones de poder y completamente objetivo. Esta característica del pensamiento eurocéntrico ha sido nombrada por Castro-Gómez (2005) como *hybris del punto cero*, es decir, estamos ante un conocimiento que, por su pretensión universal y objetiva no acepta discusión sobre sí misma y se viste de verdad absoluta. El propio autor lo explica de la siguiente manera:

Podríamos caracterizar este modelo, utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia

de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. (Castro-Gómez 2007:83).

Siguiendo con la argumentación de que el conocimiento occidental tiene una pretensión universal, debemos situar a la propias Ciencias Sociales como un elemento imprescindible desde su origen en el nacimiento y la consolidación de los proyectos coloniales. Como nos muestra Immanuel Wallerstein en la obra *Abrir las Ciencias Sociales* (2007), el surgimiento de estas disciplinas ha estado condicionado por el momento histórico en el que han visto la luz, momento en el que las potencias europeas/occidentales dominaban el mundo y en donde la importancia geopolítica de cinco naciones como Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Francia e Italia explicaría que la mayoría de referentes intelectuales provengan de estos países, afectando en el posicionamiento de los nuevos investigadores. Así mismo, disciplinas como la economía o la ciencia política serían un reflejo de la hegemonía del pensamiento capitalista y una manera de separar política y economía como si de compartimentos estancos se trataran. La historia y la antropología serían el producto de un pensamiento que por un lado estudia el pasado de las naciones europeas y, por otro, las prácticas de pueblos no europeos considerados, en términos hegelianos, como pueblos sin historia.

Es esta asociación entre conocimiento y poder la que nos permite criticar la propia disciplina de la filología como continuadora de los proyectos coloniales. La filología, encargada entre otras labores de analizar los textos escritos y ordenarlos de acuerdo a parámetros “racionales”, por tanto, tampoco habría escapado de los intereses del proyecto de la Modernidad ni de los Estados-nación que la han abanderado. De hecho, lo arraigado de la propia consideración de la literatura como el “corpus de una nación” nos permite analizar, en este caso, la producción de las obras escritas por africanos en España poniendo en cuestión tanto el relato de la Modernidad como el de la propia nación, incidiendo en todas las relaciones desiguales de poder que tienen lugar en el espacio que

afecta a la “nación” y en el papel que juega el racismo como vertebrador de esta estructura.

Los dos mitos fundadores de Modernidad puestos en cuestión serían los siguientes. Por un lado, la visión teleológica de la historia de la humanidad, que empezaría en un estado de barbarie y salvajismo y terminaría en Europa, encarnación de la idea de progreso, civilidad y humanidad. Por otro lado, la naturalización y racialización de las diferencias entre una “Europa” y una “no Europa”, negando la posibilidad de que esas diferencias sean resultado de relaciones históricas de poder (Restrepo y Rojas, 2010: 104). Tanto estos dos mitos fundadores, como el relato “nacional” de España, por el cual el racismo no ha formado parte de la historia del país, se verían en entredicho ante una literatura que pone el acento de manera directa o indirecta en las experiencias de racismo institucional y cotidiano en Occidente en general y en España en particular, y que a través de todas estas producciones, dejaría clara constancia de las continuidades de unas lógicas coloniales que aún persisten en la actualidad. Como asegura Antonio Chicharro (2005: 74) esta literatura concebida como elemento “periférico”, por más que se le sitúe lejos de un “núcleo”, nunca quedará fuera y será un elemento indispensable para comprender un proceso mucho más complejo.

Por todo ello, lo que proponemos en este texto es la concepción de la “literatura producida desde la herida colonial” como aquella literatura que ilustra de una manera u otra el dolor y la marginación de lo que Frantz Fanon denominó como los “condenados de la tierra”. El objetivo no es catalogar las obras en función del color de piel del autor, ni de su situación personal en el país de “acogida”, ni incluso de su compromiso político con una causa anticolonial. Lo que se pretende es entender que hay un conjunto de literatura que, a través de sus páginas, son vivo testimonio de desigualdades a nivel global y que ponen en el centro del discurso la existencia de un patrón de poder colonial que trasciende el periodo colonial y continúa hasta la actualidad.

Consideramos que es necesario deconstruir una serie de etiquetas que la crítica literaria ha utilizado para hablar de un determinado corpus de literatura. En este caso, a partir de las categorías relacionadas con las obras producidas por autores y autoras negroafricanas en España, observamos cómo se ha llevado a cabo un proceso doble. Por un lado, una fragmentación entre todo este corpus literario de acuerdo a la lengua utilizada, al espacio geográfico desde el que han sido producidas o la situación personal de los autores entre otros. Por otro lado, tanto las etiquetas, como los nuevos conceptos

que se han elaborado intentando dar una respuesta contra la “aparente” discontinuidad que se ha presentado, no hacen sino despolitizar todo el contenido crítico de las obras, incidiendo en su naturaleza foránea/extraña/exógena con respecto a un corpus literario “nacional” ya asentado.

Esta “herida colonial” que le daría nombre a una literatura que representa a un vasto conjunto de obras haría referencia a la “huella dejada por el dolor derivado de las experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte” y se configuraría como un espacio que pone en cuestión la arrogancia imperial a través de las subjetividades de los “condenados de la tierra” (Mignolo 2007: 176). Así mismo, se trataría de una literatura que, proviniendo de un lugar distinto al “Norte Global” –entendido éste como lugar de privilegio–, reivindicaría unas experiencias y formas de conocer y sentir que han estado ausentes e invisibilizadas por el pensamiento eurocéntrico (Barquero, Caicedo y Rico, 2005: 81). La “literatura producida desde la herida colonial” mostraría el lado oscuro que las literaturas nacionales esconden.

LA CRÍTICA LITERARIA ANTE LA PRODUCCIÓN DE AUTORES Y AUTORAS NEGRAS

Una de las categorías que más consenso ha suscitado entre los investigadores para encuadrar las obras producidas por autores y autoras negras en español es la de “literatura de expresión castellana”³⁶⁰, concepto desarrollado por Mbare N’gom (1993) y que tuvo como objetivo desde un inicio llamar la atención a los críticos de las literaturas hispanas y africanas por la escasa atención prestada a la literatura producida por guineoecuatorianos. Hasta esa fecha, esta literatura no había ocupado ni una línea en las revistas especializadas en literatura africana o en las antologías de literatura africana o hispana.

El problema de este concepto es que nació en un contexto histórico en el que existía un claro interés en poner de relieve específicamente la literatura de Guinea Ecuatorial. Es manifiesto el peligro de dejar al margen, por ejemplo, la extensa obra de

³⁶⁰ A este término también podemos añadirle el de literatura africana hispana (N’gom, 2010) o el de “literatura hispano africana” o “literatura africana hispanófona” (Ndongo, 2010).

Inongo-vi-Makomè³⁶¹, camerunés que, al igual que toda una generación de guineoecuatorianos en el exilio, fue a España a estudiar durante el franquismo y hasta el día de hoy nos ha regalado una extensa serie de ensayos, novelas o cuentos. El hecho de no ser guineoecuatoriano permite que, entre otras cosas, podamos comprobar la existencia de historias comunes contra la colonización entre Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial de la que él es partícipe, o un análisis de las relaciones intercomunitarias entre los guineoecuatorianos y las nuevas poblaciones subsaharianas que empezaron a arribar a España desde finales de los 80 y sobre todo durante la década de los 90.

Obras como *Rebeldía* (1997) son un perfecto ejemplo de la lucha por la libertad de toda una generación de africanos, desencantados con los horrores de unas independencias que tan sólo han elevado a la categoría de “nuevos blancos” a una pequeña élite, y con un sentimiento panafricanista que trasciende las fronteras artificiales de los estados africanos impuestas antaño por las potencias occidentales. Novela en la que rompe precisamente con esa idea artificial de “estado-nación” en África al presentar la porosidad fronteriza de los estados y la existencia de grupos étnicos hermanos a uno y otro lado de una frontera política.

Otras como *España y los negros africanos* (1990), *Población negra en Europa. Segunda generación de ninguna nación* (2006) o *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* (2017) contienen el acierto de poner en relación la colonización con la situación actual de los africanos, los flujos de estas poblaciones desde el contacto con los europeos, los problemas que surgen dentro de un racismo estructural, el borrado cultural al que son sometidos los sujetos colonizados o incluso la continuidad de las lógicas racistas y el sufrimiento que pueden provocar en unas segundas generaciones de migrantes que, ya con el propio nombre con el que son referidas, son señaladas como elementos exógenos del cuerpo de la nación.

La “literatura africana de expresión castellana” deja también al margen otras obras que se han producido en una lengua hispánica diversa a la castellana, como acontece en el caso de Cheikh Fayé, el primer senegalés que escribe en gallego con la obra *Ser Modou Modou* (2017), del camerunés Víctor Omgba con *Calella sen saída* (2001) o la beninesa

³⁶¹ Hay autores que se han referido a su obra como “literatura camerunesa en español” (Ambadiang, 2010). Sin embargo, esta clasificación sigue siendo eurocentrada (utiliza como referencia el Estado-nación producto de la colonización) y el idioma que lo arrincona con una etiqueta aún más marginalizada. Es literatura en español en un continente en donde no se le ha prestado tradicionalmente la atención y en un país en donde la literatura inglesa y francesa ocupan una posición central para la crítica literaria.

Agnès Agboton, que ha escrito tanto en español (*Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*, 2005) como en catalán (*Contes d'arreu del món*, 1995 o *La cuina africana*, 1988 por ejemplo). Sin duda, estas producciones mantienen indudables nexos en común al ser una literatura producida desde los márgenes y atestiguar, a través de la figura del foráneo africano en España la crónica situación de desigualdad de este colectivo.

Ni que decir tiene la escasa pertinencia de esta categoría para incluir a aquellas obras que no han sido escritas en ninguna de las lenguas ibéricas. Por ejemplo, producida en francés y publicada en versión bilingüe como *La Tierra Prometida/Diario de un Emigrante La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant* (2008) de Pathé Cissé en donde narra el duro viaje en *pirogue* y la estancia en un centro de retención de personas migrantes es un claro ejemplo de ello. También ocurre de igual manera en *Partir para contar. Un clandestino rumbo a Europa* (2014) de Mahmud Traoré y Bruno Le Dante, que ha sido traducida del francés pero en ella se denuncia, entre otras cosas, la violencia institucional de la frontera y nos evoca el retorno de las lógicas coloniales, ahora en territorio metropolitano. En sus páginas se denuncia, por ejemplo, las muertes producidas en la frontera de Melilla en septiembre de 2005.

La “literatura africana de expresión castellana” presenta el problema de priorizar –dentro de un contexto de escaso interés por las producciones escritas por personas negras en España y África– la literatura de Guinea Ecuatorial. Esta literatura tiene carácter “nacional” en tanto en cuanto se ha valido del marco colonial del estado nación y del idioma como producto cultural de la dominación, siendo la suma de producciones literarias también diferenciadas debido a la importancia dada a elementos étnicos (ejemplos paradigmáticos son las obras bilingües del bubi Justo Bolekia; las dos primeras novelas de Donato Ndongo *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) y *Los poderes de la tempestad* (1997) en donde aparecen experiencias ligadas a los fang; o *La República Fantástica de Annobón* (2017) de Francisco Zamora).

Por supuesto, no podríamos entender la importancia de la que goza la literatura guineoecuatorial y su lugar central en la “literatura africana en español” si no atendiéramos a que ha contado con los primeros autores africanos en esta lengua y con una serie de numerosos esfuerzos en dotarla de un corpus bien definido. Ello queda patente en las tres antologías que se han elaborado hasta el momento (*Antología de la literatura guineana* de 1984 recopilada por Donato Ndongo; *Literatura de Guinea*

Ecuatorial (Antología) de 2000, recopilada de nuevo por Donato Ndong y por Mbare N'gom; y *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial* de 2012 recopilada por Gloria Nistal).

No obstante, también se ha estudiado la literatura hispanoaficana con el interés de transcender la literatura de Guinea Ecuatorial. La obra editada por Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (2010) *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas* da buena prueba de ello. Sin embargo, la “bibliografía selecta” africana en español seleccionada por Dulcinea Tomás (2010) en el mismo volumen también incluye a la literatura producida por colonos, desde la colonia y desde un punto de vista colonial, y el resto de capítulos reflejan la dificultad para nombrar unas literaturas cuya clasificación está, por lo general, dominada por el idioma empleado y/o el territorio desde el que está producido.

Otra obra interesante que ha tratado este tema es el de *Palabras encadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010), en la que Natalia Álvarez analiza la “literatura hispano-negroafricana” y no la “literatura africana hispanófona” justificando su elección en una cuestión cultural (la exclusión de las literaturas producidas desde América Latina) y geográfica (excluyendo la de los africanos en España). A nuestro juicio, esta diferenciación podría llevarnos a pensar en la ruptura entre el racismo a uno y otro lado del Atlántico y del Mediterráneo, y a la puesta en cuestión de la propia africanidad o del “esencialismo estratégico” que pudieran adoptar autores como Inongo-vi-Makomè o Francisco Zamora y que hace de ello una plataforma de lucha contra el racismo en España.

Otra de las categorías ampliamente utilizadas y que plantea enormes problemas es el de “literatura migrante”. Como asegura Declercq (2013: 302-309) en este cajón se privilegian las obras producidas por una migración mucho más reciente perdiendo la perspectiva histórica, y en donde señalando el origen étnico o nacional del autor, se contribuye a consolidar una concepción binaria entre la literatura nacional como alma de una nación y una literatura foránea. Por otro lado, en ocasiones son autores y autoras “nacionales” los que escriben inspirándose en el tema de la migración y no los protagonistas o testigos de toda una generación. Llegados a este punto, son numerosos los cuestionamientos que surgen en torno a este concepto: ¿simplemente el origen del autor determina su literatura? Evidentemente no. ¿Las experiencias de los migrantes en los países occidentales no forman parte de la historia y el presente de una nación? No de

forma “oficial”. ¿Con qué legitimidad se pueden excluir las denuncias de autores que llevan residiendo en España más de 50 años? Con la legitimidad del que construye el discurso nacional desde una perspectiva racial.

Apoyándose en Pierre Halen, el mismo autor (Declercq, 2013, 302-309) plantea la posibilidad de discernir entre una “literatura migrante” y una “literatura de la migración”, que pondría el acento en la temática de las producciones. No obstante, consideramos que el adjetivo migrante a esta literatura acaba conformándose como una categoría que substituye a la raza (Balibar, 1998: 32), marcando una diferencia entre la etnicidad ficticia (en este caso la española, identidad blanca concebida desde una perspectiva racial) y una etnicidad foránea que trasciende el ser migrante. Este “nacionalismo literario”, que discierne entre literatura nacional y migrante, acaba proyectando la idea de la existencia de “falsos nacionales” en la literatura a través de esta etiqueta “migrante” de las obras producidas. Es un reflejo de la incapacidad de pensar a estos autores como conciudadanos.

Este hecho ilustra un problema aún mayor ya que, como señala Étienne Balibar (2003), desde finales del siglo XX la migración está políticamente muy ligada al discurso en Europa de la seguridad. Cabe preguntarse si es peligroso para la nación que una literatura sea crítica con su propia concepción mítica y, si a través de este “nacionalismo literario” que concibe la literatura como “corpus de una nación” no se está sino focalizando toda la producción literaria de la que hablamos en el tema migratorio y no en el racismo que se asienta en la propia nación. Se externaliza un problema –el racismo– que abarca desde lo cotidiano hasta lo conscientemente planificado desde las instituciones, reflejado en las obras actuales y también en las producidas en el espacio colonial; una crítica literaria que evidencia lo anclado del racismo en todas las esferas institucionales (Balibar: 1992).

También existe otro elenco de autores y autoras que hacen uso del término “literatura negroafricana”, intentando poner el acento en aquellos rasgos similares que pudiera compartir la literatura producida en África con la de otras comunidades negras. Así Monique Nomo Ngamba (2006) pone como puntos en común temas estilísticos y de temáticas como el uso de la ironía, la importancia que rebosa la tradición oral en dichas obras, la fascinación por el mundo urbano y, tanto en la literatura proveniente de las comunidades afroamericanas, como afrocaribeñas y africanas, la búsqueda de la libertad y la dignidad, algo que ya se aprecia en la primera generación de literatos de la Negritud.

Sin embargo, esta categoría aleja a estas obras de aquello que pudieran tener en común con otras literaturas del “Tercer Mundo” (Mouralis, 2007, 691-699), focalizando en la procedencia étnica de sus autores y autoras y no en su relación con el poder. ¿Es que no puede haber sujetos colonizados en Europa?

María Zelina (2004: 135) comentando el propio trabajo de Donato Ndongo, si bien reconoce “lo acertado de no situar toda la producción narrativa que se produce fuera de los países más adelantados en el cesto titulado de “literatura del tercer mundo”, sí que considera que las obras del escritor guineoecuadoriano formaría parte de este “cesto” porque aún persisten los efectos de la colonización. Un problema esencial de este planteamiento, es que esboza una realidad en donde existen rupturas coloniales acabadas en países que no forman parte del Norte Global, descartando la heterogeneidad de posicionamientos con respecto al poder en todos los países en general, y en estos en particular.

Fredric Jameson (2011: 170) plantea otra manera de acercarnos a esta “literatura del tercer mundo” que peca de una marcada orientación eurocéntrica. Por un lado, al considerar que todos los textos literarios del tercer mundo “son necesariamente alegóricos y [...] deben leerse como [...] alegorías nacionales”, en donde lo que ensalza es una visión monolítica y homogénea del “otro”. Por otro lado, porque considera que en ellos revive “el temor de los ricos por el modo en que realmente vive la gente en otras partes del mundo” (Jameson, 2011: 165) reproduciendo el binomio desarrollo/subdesarrollo y no incidiendo en la idea del privilegio racial y de clase de una parte minoritaria de la población mundial. Es interesante focalizar en el grito de esperanza de estos textos, que señalan de una manera u otras la existencia de privilegios y opresiones raciales que no hacen sino conformar las dos caras de una misma moneda.

Retomando el concepto de la “literatura negroafricana”, autores como Janheinz Jahn (1971) se niegan a hablar en estos términos –literatura negra– argumentando acertadamente que el color de piel no determina, ni consciente ni inconscientemente la producción literaria. Sin embargo, su propuesta parte de la idea de considerar una literatura neoafricana (influenciada por Europa) y otra afroárabe, en la que en ambos casos sobre se centra en los “topoi” y en las influencias estilísticas, alejándose del contenido crítico de las obras y despolitizando completamente toda la producción literaria.

Otros conceptos como los de “*litterature mineur*” o “literatura menor” desarrollados por Gilles Deleuze y Felix Guattari (1991) lejos de hacer referencia a la literatura escrita en una lengua diferente a la hegemónica en un determinado contexto, pone el acento en aquella literatura producida por grupos minoritarios subalternos. Si bien podría enmarcarse la literatura producida por negroafricanos en España en esta etiqueta, se corre el riesgo de fragmentar toda una producción mucho más vasta que tiene como característica principal el sufrir en primera persona un patrón de poder colonial que afecta a un conjunto enorme de grupos más heterogéneos. Selena Nobile (2010, 268) prefiere emplear –en plural– el concepto de “literaturas menores” para referirse a las de Guinea Ecuatorial y de Camerún producidas en español por considerar que, además de cumplir con estos requisitos, está “menos cargado de estereotipos”

En el contexto francófono, con una más larga tradición de producción literaria en el idioma dominante de personas racializadas, hay quien ha sugerido –tras las críticas de términos como “*littérature issue de l’immigration*” o “*littérature migrante*” por su carácter guetificador y marginalizador– el concepto de “*littérature-monde*” en français. Sin embargo, esta categoría, como asegura Louviot (2016) ha sido promovida por autores que están lejos de la periferia literaria y que en muchos casos forman parte de proyectos ligados a la difusión de la lengua francesa. Extrapolarlo al caso español no dejaría de ser una manera de no centrar su interés en el carácter socialmente útil de la literatura que surge desde una concepción africana y que es requisito para su propia consideración como tal (Ndongo-Bidyogo, 2015: 16-17).

Un trabajo de lo más interesante por poner el acento en la posición de las autoras con respecto a las lógicas de poder es el de Adriana Benvenuto (2015). En su obra crítica para el caso italiano la diferencia existente entre una *letteratura Made in Italy* y otra considerada como “*letteratura della migrazione*” o “*postcoloniale*”, pues considera que esta primera está reservada para los italianos de progenitores italianos, mientras que la segunda queda relegada para personas migrantes e incluso las generaciones posteriores, que ya son oficialmente italianas y que incluso utilizan el italiano como lengua madre. Con ello, denuncia abiertamente la racialización de ciertas obras literaturas por parte de la crítica.

Las obras que analiza³⁶² intentan romper con una visión hegemónica patriarcal y, las producidas por mujeres racializadas las considera como *letteratura interculturale*. Esta magnífica aportación tiene además el añadido de intentar plantear una continuidad con las lógicas coloniales acaecidas bajo el poder del Estado italiano desde la etapa colonial hasta la actualidad. No obstante, el eje vertebrador de estas obras es el machismo y no el racismo, lo que supone hacer coincidir en el mismo espacio obras que han surgido de situaciones de privilegio racial como *Tre anni in Eritrea* de Rosalia Pianavia Vivaldi (1901) o *Abissinia Ieri e oggi* de Irma Arcuno (1935) y otras que son producto de una situación de opresión racial como *La mia casa è dove sono* (2010) de Igiaba Scego o la obra de Ubah Cristina Ali Farah *Madre Piccola* (2007).

POR UNA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA “LITERATURA PRODUCIDA DESDE LA HERIDA COLONIAL”

Si algo está claro es que la literatura producida por negroafricanos en España ha sido y sigue siendo una literatura producida desde los márgenes. Tal es el lugar periférico que ocupa, que hay quien emplaza a estas literaturas producidas por personas fuera de su patria en un “non-land”, fuera de la posición de poder centro/periferia que correspondería a Occidente y África respectivamente. Se trataría de una literatura producida, como plantea Juan Goytisolo, por seres que son *metoikos*, de fuera de casa, de ningún lado (citado en Díaz Narbona, 2015: 137).

Además, se ha apostado recientemente por numerosos conceptos que intenten rompen con el carácter peyorativo que se puedan desprender de las categorías del exilio o la migración. Ejemplos de ello lo encontramos en conceptos como “traversée” en contraposición a los de errancia, vagabundeo o nomadismo para abrir más posibilidades de estudio y acercamiento a este tipo de literatura (Bisanswa, 2003: 27). Para el caso de la literatura africana en español, Michael Ugarte apuesta por el concepto “emixilio”, que nos abre la posibilidad de entender tanto la literatura de migración como la de exilio desde un marco común, que sin igualar ambas situaciones, deja “al descubierto “nuestra” (las comillas son nuestras) difícil relación omnipresente con el otro” (Ugarte, 2013: 3). Otros

³⁶² Tanto de mujeres italianas blancas en África como de mujeres negras o mestizas en Italia; algunas de ellas migrantes, otras hijas de migrantes y otras hijas de parejas mixtas; a veces con el italiano como lengua materna, lo que enfatiza la incoherencia de no incluirlas en el “corpus de literatura nacional” y sí en la de “literatura migrante”.

investigadores ponen el acento en el “espacio de diáspora” como un espacio reflejado en la literatura en la que se problematiza el propio concepto de nativo ya que a juicio de Brah (2011, 240) “es el espacio donde el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo”.

Los problemas a los que nos enfrentamos son, por un lado, a la reducción de ese espacio de “negociación” entre el foráneo y el nativo al territorio metropolitano, haciendo carecer de toda perspectiva histórica a todas las lógicas opresivas que facilitan que el emigrante no deje, ni de ser el foráneo ni de ser el oprimido por muchas estrategias de emancipación que pueda desarrollar. Por otro lado, estas visiones tienden a focalizar el aspecto identitario y no las propias condiciones de vida e incluso la conformación de esta como denuncia ante la opresión o como forma de alienación y asimilación.

Otro de los conceptos que ha tenido una buena recepción ha sido el de “*migritude*”, desarrollado por Jacques Chevrier (2006) en el marco de la literatura escrita en francés, y que surgen como un nuevo espacio identitario que pone el foco en la experiencia migratoria. Sin embargo, las historias que narran, si dan testimonio de algo, es de la existencia de un racismo estructural. Así podemos aludir a obras como *Agonies* (1998) de Daniel Biyaoula en donde se destaca la difícil situación de los inmigrados; *Place de Fêtes* (2000) de Sami Tchak en donde destaca su condición de negro como un insalvable problema cotidiano en Francia; *53 cm* (1999) de Bessora en el que se alude al racismo burocrático al que tiene que enfrentarse su protagonista; o las novelas agrupadas en la *Préférence nationale* (2001) de Fatou Diome.

Tal y como aseguran Laurier Turgeon y Anne-Hélène Kerbirou (2002), los escritores de la “*migritude*” llevan tras de sí toda la historia de la colonización y el aislamiento en la antigua metrópoli. Incluso las generaciones nacidas en Europa tienen problemas ligados a sus mayores y éstos forman parte de este espacio. Es en este punto en donde nos detenemos para subrayar toda la continuidad existente entre diversas generaciones que han vivido en lugares distintos y en la que los problemas han estado ligados a un poder colonial (y poscolonial) y a una racialización que los desplaza y los consolida en situaciones de subalternidad. Es además un hecho la capacidad que en la literatura escrita por negroafricanos en España han tenido diversos autores para ponerse en la piel de generaciones distintas de africanos –que deben hacer frente a problemas estructurales similares, si bien coyunturales bastante diferentes– siendo los ejemplos más relevantes los de Donato Ndongo, Inongo-vi-Makomè o Francisco Zamora.

Las novelas de Donato Ndongo, desde *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) hasta *El Metro* (2007) pasando por *Los poderes de la tempestad* (1997) muestran las dificultades a las que se tienen que enfrentar diversas comunidades racializadas. Sus novelas son reflejo de la violencia física y psicológica en la colonia que condiciona el futuro de las personas; de la crónica situación de desamparo de los migrantes más recientes en España y de la situación de exilio perpetuo de unos guineoecuatorianos que no son aceptados ni en su patria ni en España. Inongo-vi-Makomè también muestra esa idea mítica de El Dorado que sigue funcionando en la actualidad al igual que en la época colonial para provocar el trasvase de mano de obra barata a Europa. En ambos autores la migración está vista desde los ojos de sus protagonistas y rompe con la idea hegemónica de la migración como problema para el país de acogida y que no va más allá de la llegada a costas españolas. Otro ejemplo es el de Francisco Zamora y su *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994) título que evoca la muerte de Lucrecia Pérez en 1992 en el barrio madrileño de Aravaca por el único motivo de ser negra.

Liambou se pregunta (2015: 416) si no es la globalización una extensión de las estrategias ideológicas, geopolíticas o económicas de la colonización ya que en la literatura africana –que no olvidemos, nace ya condicionada por el encuentro con Occidente– la existencia de personajes marginales y el racismo son elementos generalmente comunes independientemente de la fecha de publicación y la postura del autor/a. En el espacio francófono tenemos ejemplos paradigmáticos como *Bleu-Blanc-Rouge* (1998) de Alain Mabanckou, en donde se plasma parte de la violencia psicológica que sufren los inmigrantes en situación irregular o la fascinación de los congoleños en Francia; o *Black Bazar* (2009), del mismo autor, en donde no sólo aparecen dificultades asociadas por el color de piel sino que también se reflejan racismos intercomunitarios entre poblaciones negras. Un ejemplo lo tenemos en el personaje de Monsieur Hippocrate, que quejándose de la incivilidad de los africanos, descubrimos a lo largo de la lectura que es un negro antillano. Se trataría de un ejemplo de máscara blanca fanoniana en pleno corazón metropolitano.

Cuando nos centramos en la opinión de los literatos negros en Europa, podemos destacar dos tendencias claras. Una de ellas, que podríamos representar en el campo hispanófono en la figura de Donato Ndongo (1984; 2015) y que podríamos resumir en que “el africano no puede concebir el escribir sólo en función de su autorrealización, puesto que escribe desde y para el pueblo” (1984: 25). Por otro lado, tendríamos la

opinión de aquellos que aspiran a ser considerados “escritores a secas”, afirmando que la identidad africana es solo un accesorio y que su objetivo es formar parte de la literatura mundial. Sin embargo,

à première vue, semble tout à fait acceptable, amène pourtant à se poser un certain nombre de questions cruciales: qu’est-ce que cela veut dire être « un écrivain tout court » ? Comment un écrivain peut-il se définir hors du contexte social dont il est issu, c’est-à-dire de l’Afrique ? Et qui définit cette littérature mondiale, souvent qualifiée de littérature « universelle » ? (Tadjo, 2003: 108)

Los criterios de la literatura mundial son preferentemente unos criterios occidentales, y poco aportará la literatura africana si es una copia de la europea. Además, el hecho de no ser considerados “escritores a secas” reposa en su misma condición de africanos, por lo que negar la africanidad de los contenidos de las obras, si bien puede acercarlos a grandes editoriales occidentales, habrá significado una derrota epistémica de los “condenados de la tierra” (Tadjo, 2003: 109). El problema de su aceptación como escritores a secas pasa por acabar con un racismo estructural que encarcela a través de las etiquetas a las producciones que rebosan de africanidad, sean producidas desde el espacio metropolitano como desde las antiguas colonias, y no por la negación de la propia africanidad.

Pese a ello, uno de los problemas principales es lo común de la negación de la africanidad de las nuevas generaciones de escritores, de lo que ya avisa Fulgence Manirambona (2017: 30). El escritor/a ahora no antepone en su narrativa la solidaridad de los que son racializados como él, sino que de sus textos se desprende el deseo de integrarse en la Modernidad. Este hecho ha derivado en una crítica al concepto de “afropolitanismo”, que para muchos es una negación de la propia africanidad como identidad de contestación. Este concepto, popularizado por Taiye Selasie muestra esas nuevas formas de identificarse por las poblaciones de la diáspora, que no se sienten realmente de ningún lado. Este concepto ha sido ampliamente criticado porque acaba basándose en la reproducción de formas de vida occidentales (como reflejan que los escritores mejor y más aceptados son los más occidentalizados) y tiene el problema de que la narración de África y sobre África la lleve a cabo una minoría privilegiada de afropolitanos (Martín, 2016).

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

La crítica literaria sigue operando dentro de unos marcos eurocentristas en donde prima una visión estado-nación-centrista y se priman aspectos como la lengua empleada, el color de piel, el lugar geográfico desde el que se anuncian, la situación de los autores y autoras con respecto al país de “acogida” o la marginalidad de sus obras como productos culturales. Este hecho provoca una profunda fragmentación de un corpus literario crítico con el racismo cotidiano e institucional y su consiguiente despolitización. Así mismo, se produce una “racialización” de las obras producidas por personas consideradas como elementos exógenos del país. Migrante o exiliado, entre otros, acaban convirtiéndose en elementos sustitutivos de la categoría “raza”, señalando la naturaleza exógena de los autores/as y sus obras con respecto a la nación y a un corpus literario nacional previamente definido.

Pese a que han sido numerosos los intentos de establecer una continuidad entre diversas “literaturas”, como la “migrante” y la del “exilio” (“emixilio” en Ugarte, 2013), la de la Negritud y la migración (*migritude* en Chevrier, 2006), o redefinir la manera en la que la crítica se acerca a estas obras (*traversée* en Bisanswa, 2003; “espacio de diáspora” en Brah, 2011) lo cierto que en ningún caso se plantea el racismo como un eje vertebrador de los contenidos de las obras. Ello, unido a la fragmentación producida por las etiquetas que, o bien han puesto el acento en cuestiones alejadas del contenido crítico (literatura africana de expresión castellana, literatura africana hispanófono, literatura hispanoaficana, literatura del exilio, literatura migrante, etc.) o bien han renunciado a agrupar un conjunto más vasto de obras críticas (literatura hispano negro-africana, literaturas del Tercer Mundo, literatura negroafricana, literatura intercultural, etc.) siguen dando como resultado una incapacidad de ponerle nombre a una literatura eminentemente crítica con un patrón de poder colonial que aún persiste en la actualidad.

El concepto propuesto en este texto es el de la “literatura producida desde la herida colonial” y pretende aunar a todo un conjunto de obras que tienen en común una posición crítica con respecto al patrón de poder colonial. Tras el proceso de deconstrucción de categorías que hacen referencia al conjunto o a parte del corpus literario producido por personas negras en España, podemos observar que existe una continuidad entre las obras producidas recientemente por migrantes económicos, aquellas producidas por guineoecuatorianos en el exilio y aquellas que hacen referencia a la etapa colonial. Transcendiendo el idioma empleado (castellano, gallego, catalán o francés), el lugar

desde el que se producen o el país de procedencia de los autores (Camerún, Benín, Senegal, Guinea Ecuatorial) y la situación de éstos (exiliados, migrantes, etc.) la “literatura producida desde la herida colonial” permite aunar sus obras con otras producidas en otros contextos geográficos y lingüísticos, teniendo como punto en común la relación de éstos –y los contenidos de sus obras- con un poder que los “racializa” y los deshumaniza.

En siguientes trabajos nos centraremos en la deconstrucción de la categoría “literatura de consentimiento”, que hace referencia a aquella producida en la etapa colonial por guineoecuatorianos y que se ha considerado una literatura que justifica la necesidad del hecho colonial. Una lectura profunda del contenido teniendo en cuenta el contexto nos permitirá reconocer “marcas de resistencia” ante el proceso de colonización y su inclusión en la “literatura producida desde la herida colonial”. Así mismo, la literatura producida desde otras subjetividades y otros espacios como la literatura indígena o la literatura árabe entre otras nos ayudará a valorar la validez de esta nueva categoría. Por último, el análisis de una nueva literatura producida por autores y autoras menos comprometidas políticamente nos facilitará defender la postura de que, lejos de esencializar, la “literatura producida desde la herida colonial” se basa en una toma de posición política con respecto al poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Méndez, N. (2010). *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Ambadiang, T. (2010). Escrituras intersticiales y dinámicas de la alteridad: el “problema” de la lengua en la literatura negroafricana escrita en español”. En L.-W. Miampika y P. Arroyo (Eds), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas* (pp.41-64). Madrid: Editorial Verbum.
- Balibar, É. (2003). Les nouvelles frontières de la démocratie européenne. *Critique internationale*, 1(18), 169-178.
- Balibar, É. & Wallerstein, I. (1998). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: Éditions La Découverte.

- Balibar, É. (1992). *Les frontières de la démocratie*. Paris: Éditions la Découverte.
- Barquero, S. Á., Caicedo Ortiz, J. A. & Rico Noguera, J. C. (2015). Colonialidad del saber y Ciencias Sociales: una metodología para aprehender los imaginarios colonizados. *Análisis político*, 85, 76-92.
- Benvenuto, A. (2015). *La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa*. Roma: Sensibili alle foglie.
- Bisanswa, J. (2003). Dire et lire l'exil dans la littérature africaine. *Tangence*, 71, 27-39.
- Brah, A. (1996/2011) *Cartas de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado el 23 de abril de 2018 <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>
- Camara, N. L. (2018). *Cuando los Combes luchaban (1953)* de Leoncio Evita Enoy ¿Proceso de pervisión o de subversión discursiva? *Argus-a. Artes y Humanidades*, VII(27), 1-29. Recuperado el 23 de abril de 2018 <http://www.argus-a.com.ar/archivos-dinamicas/1314-1.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Chevrier, J. (2006). *Littératures francophones d'Afrique noire. Les écritures du Sud*. Aix-en-Provence: Édisud.
- Chicharro, A. (2005). *El corazón periférico. Sobre el estudio de literatura y sociedad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Declercq, E. (2013). «Écriture migrante», «littérature (im)migrante», «migration literature» réflexions sur un concept aux contours imprécis. *Revue de littérature comparée*, 339, 301-310.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1999). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Díaz Narbona, I. (2015). Escrituras testimoniales africanas en el contexto español: migraciones y extrañeidad. En I. Díaz Narbona (Ed). *Literaturas*

- hispanoafricanas: realidades y contextos* (pp. 132-166). Madrid: Editorial Verbum.
- Grosfoguel, R. (2015). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En R. Grosfoguel y M^a. P. Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (pp. 373-405). Madrid: Akal.
- Jahn, J. (1971). *Las literaturas neoafricanas*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Jameson, F. (2011). La Literatura del Tercer Mundo en la Era del Capitalismo Multinacional. *Revista de Humanidades*, 11, 163-193. Recuperado el 23 de abril de 2018 [http://www.wisley.net/images/pdf_files/Jameson - La literatura del tercer mundo-libre.pdf](http://www.wisley.net/images/pdf_files/Jameson_-_La_literatura_del_tercer_mundo-libre.pdf)
- Liambou, G. N. (2015). *Énonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la Migritude*, Thèse de Doctorat de littérature compare préparée sous la direction de Madame le Professeur Odile Gannier. Université Nice Sophia Antipolis. École doctorale Lettres, Arts et Sciences humaines.
- López Rodríguez, M. S. (2017). Prólogo. En L. A. Mbomío Rubio. *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial/Casa de África.
- Louviot, M. (2016). Postcolonial Writing in France before and beyond the 2007 Littérature-monde Manifesto. *Comparative Literature and Culture*, 18 (4).
- Manirambona, F. (2017). De l'identité "rhizome" comme perspectiva de la mondialisation de la littérature africaine diasporique. *Synergies Afrique des Grands Lacs*, 6, 27-39.
- Martin Oliva, J. (2016) *Afropolitanismo: La pieza que no encaja* . Recuperado el 23 de abril de 2018 <https://www.wiriko.org/aula-wiriko/afropolitanismo/>
- Miampika, L.-W. y Arroyo, P. (2010). (Eds). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa
- Mouralis, B. (2007). *L'illusion de l'alterité. Étuds de littérature africaine*. Paris: Honoré Champion.

- Ndongo-Bidyogo, D. (2015). De la inexistencia conceptual a la visibilización de las otras literaturas hispánicas. En I. Díaz Narbona (Ed), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos* (pp. 11-17). Madrid: Editorial Verbum.
- Ndongo-Bidyogo, D. (1984). *Antología de la literatura guineana*. Madrid: Editora Nacional.
- Ngamba, M. N. (2006). La narrativa postcolonial en lenguas europeas y su crítica. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 12. Recuperado el 23 de abril de 2018 <http://www.um.es/tonosdigital/znum12/secciones/Estudios%20S-Negritud%20y%20critica%20moderna.htm>
- Nobile, S. (2010). Las literaturas “menores” hispanoafricanas. De la literatura poscolonial a la de la migración: los casos de Guinea Ecuatorial y de Camerún. En L.-W. Miampika y P. Arroyo (Eds). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas* (pp. 266-281) Madrid: Editorial Verbum.
- N’gom, M. (2010). La literatura africana de expresión castellana: de una “literatura posible” a una literatura real. Etapas de un proceso de creación cultural. En L.-W. Miampika y P. Arroyo (Eds). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas* (pp. 23-40) Madrid: Editorial Verbum.
- N’gom, M. (1993). La literatura africana de expresión castellana: La creación literaria en Guinea Ecuatorial. *Hispania*, 76(3), 410-418.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad el Poder y Clasificación Social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 2, 342-386.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: CLACSO. 201-245.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. (pp. 437-449). Quito: Ediciones FLACSO.

- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca. Recuperado el 2 de mayo de 2018 <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>
- Sindze, N. (2016). La literatura negroafricana en el marco del comparatismo literario. *Intercambio/Échange*, I, 139-150. Recuperado el 2 de mayo de 2018 https://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/58549/intech_a2016n1p139.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Tadjo, V. (2003). Littérature africaine et mondialisation. *Présence Africaine*, 1(167-168), 108-111.
- Tomás Cámara, D. (2010). Literatura hispanoafricanas: bibliografía selecta. En L.-W. Miampika y P. Arroyo (Eds), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. (pp. 307-324). Madrid: Editorial Verbum.
- Turgeon, L. & Kerbirou, A-H. (2002). Métissages, de glissement et de transferts de sens. En L. Turgeon (dir.), *Regards Croisés sur le Métissage*. Québec: Presse de l'Université Laval.
- Ugarte, M. (2013). *Africanos en Europa. La cultura del exilio y la emigración de Guinea Ecuatorial a España*. Nueva York: Ndowe International Press.
- Wallerstein, I. (2007). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2007). ¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nomadas*, 26, 102–113. Recuperado el 9 de junio de 2018 <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>
- Zielina, M^a. (2004). Las tinieblas de tu memoria negra: la emotiva exposición de un rito de pasaje en una comunidad guineana. En M. N'gom (Ed.), *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. (pp. 133-16). Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

*La experiencia africana en España a través
de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura
producida desde la Herida Colonial?*

(2019). En Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zaradona (eds.). *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*. Valladolid. Editorial Universidad de Valladolid, pp. 261-275.

Citación: <http://www.publicaciones.uva.es/recepcion-originales.aspx>



La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la Herida Colonial?

Cuando los combes luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española (1953) es considerada como la primera novela escrita por un guineoecuatoriano en español. Esta obra ha sido enmarcada bajo la etiqueta de “literatura de consentimiento” por estar escrita desde un enfoque eurocéntrico, mostrar un rechazo consciente o inconsciente sobre las culturas africanas y defender y justificar la supuesta necesidad del hecho colonial en Guinea Ecuatorial. Como no podía ser de otra forma, esto hizo de dicha novela un elemento de propaganda del régimen franquista (N’gom, 1993).

Desde esta fecha, y a excepción de obras como *Una lanza por el Boabí* (1962) de Daniel Jones Mathama –también incluida en la categoría de “literatura de consentimiento” por proclamar las bondades de la acción colonial española (N’gom, 1993)– el grueso de obras producidas por guineoecuatorianos se ha llevado a cabo fuera del país, conformando una “literatura del exilio” que ha sido “producto de una generación que ha vivido de manera precaria y tras una separación forzosa fuera de su patria debido a las dictaduras de Macías y Obiang” (N’gom, 2003). Destacables, entre otras, son las figuras de Juan Balboa Boneke, Justo Bolekia Boleká o el cervantes de las letras guineoecuatorianas, Donato Ndongo Bidyogo.

Y si bien la actividad literaria sigue teniendo lugar gracias a las nuevas generaciones de guineoecuatorianos en el propio país africano, también es cierto que a la par que ha evolucionado el número de autores y autoras de Guinea Ecuatorial, igualmente lo ha hecho el de otros africanos que están afincados en España y que cuentan con una nacionalidad de origen distinta. De hecho, actualmente hay investigadores sociales que

no dudan en hablar de la existencia de una “literatura camerunesa en español” (Ambadiang, 2010), de “literaturas menores hispanoafricanas” (Nobile, 2010) para referirse a las distintas nacionalidades de origen, “literaturas hispanoafricanas” (Díaz Narbona, 2015) en plural o que utilizan otras categorías como “literatura inmigrante” (Roncagliolo, 2007), dejando de manifiesto la dificultad que existe para englobar bajo una misma etiqueta una diversa producción literaria.

En este texto proponemos reflexionar de manera crítica sobre la ingente cantidad de categorías que ha producido la crítica literaria para con las obras producidas por autores y autoras negroafricanas. La tesis que mantenemos es la siguiente: la nomenclatura en torno a ella evidencia que domina por parte de la crítica literaria una mirada eurocéntrica a la hora de acercarnos a esta literatura, despolitizando por completo unas producciones en la cuales su compromiso social se erige como un requisito fundamental del propio hecho de ser literaturas africanas (Ndongo, 2015). Focalizar en el origen del autor/a, el idioma que emplea, su color de piel, el lugar geográfico desde el que escribe o su situación jurídico-administrativa nos aboca a un análisis “estado-nación-centrista” (Restrepo y Rojas, 2010: 104) que dificulta dos cuestiones que aquí son claves. En primer lugar, el subrayar su denuncia a través de las tramas y de los personajes de una situación de racismo estructural, y en segundo lugar, aislarlas de otras literaturas con las que comparte esta primera característica aunque esté producida por autores de distintos países, de distinta lengua o de diverso color de piel.

Lo que proponemos a continuación es desarrollar el concepto de “literatura producida desde la herida colonial”. A través de él aspiramos, en primer lugar, a poner el acento en unas literaturas que son fiel reflejo de una situación estructural de subalternidad en el que viven las poblaciones de origen negroafricano. En segundo lugar, a buscar una continuidad entre las literaturas producidas desde la colonia, desde el exilio y desde la migración, focalizando en la continuidad de las lógicas coloniales, que han trascendido el periodo histórico del colonialismo. En tercer lugar, establecer nexos de unión con otras literaturas, trascendiendo los marcos del estado-nación, del idioma o del color de piel. Poner el acento en ello nos permitirá poner en cuestión el relato europeo de la Modernidad, los mitos del estado-nación y la concepción “colonizadora” que aún persiste en las Ciencias Sociales.

1. CUANDO LOS COMBES LUCHABAN (1953) DE LEONCIO EVITA... ¿LITERATURA DE CONSENTIMIENTO?

Uno de los consensos más extendidos en la crítica literaria que nos dificulta establecer una continuidad entre las distintas producciones literarias es la consideración de la literatura producida durante la época colonial en Guinea Ecuatorial como “literatura de consentimiento”. Este concepto hace alusión principalmente a las obras de *Cuando los combes luchaban* (1953) de Leoncio Evita y a *Una lanza por el Boabí* (1962) de Daniel Jones Mathama.

Autores como Mbare N’gom (1993) o Dorothy Odattey-Wellington (2014) consideran que estas novelas forman parte de la “literatura de consentimiento” por adoptar por completo la perspectiva colonial del europeo. De hecho, en ambas obras se defiende la necesidad de la acción colonial española. Mbare N’gom destaca de la obra *Cuando los combes luchaban* (1953) cómo se erige la figura del misionero protestante blanco como ejemplo de civilidad, en contraposición con las costumbres de su propio pueblo, el ndowé (combe). Además, se apoya en las palabras de Carlos González Echegaray, autor del primer prólogo de la obra en la que afirma:

No deja de ser curioso el hecho de que la novela está pensada y sentida en “blanco”, y sólo cuando la acción se desarrolla entre indígenas, solamente en parte, y como espectador, el escritor se siente de su raza (citado en N’gom, 1993: 412)

Para Mbare N’gom (1993), *Una lanza por el Boabí* (1962), muestra características similares que pueden hacernos pensar que estamos ante otro caso de “literatura de consentimiento”. En esta novela, pese a que el protagonista es de la etnia bubi, tiene una consideración muy peyorativa de las costumbres de su propio pueblo y el ejemplo de hombre civilizado es el de un rey que ha tenido contacto con los europeos y de ahí el ser un referente en este aspecto. Se vuelve a justificar la acción colonial, llegando a afirmar “un deber ineludible proclamar por todo lo alto la gran labor que España está realizando en aquella isla (Jones, 1962: 309).

El profesor N’gom alerta en su trabajo de la ausencia de una literatura anticolonial y del hecho de que se dirigieran al público de la metrópoli. Además, Dorothy Odattey-Wellington (2014) añade el problema de que no se contara con una masa crítica de

lectores en la colonia, los problemas derivados de ser colonia de un régimen no democrático como el franquismo (la censura rígida, el catolicismo monolítico, el nacionalismo, el monolingüismo o el modelo de educación) y su aislamiento en los congresos de literatura africana como el de Makarere (Uganda) en 1962, reservado a los países en donde la literatura se expresaba en inglés.

Pese a todo ello, hay trabajos que defienden que la obra de Leoncio Evita, lejos de ser parte de una “literatura de consentimiento” es una obra crítica con la colonización y con la propia civilización blanca. El trabajo de León Nahiyé Camara «*Cuando los Combes luchaban (1953) de Leoncio Evita Enoy ¿Proceso de perversión o de subversión discursiva?*» (2018) no se limita a un mero análisis intertextual sino que va “hasta los condicionantes de producción” (2018: 3). De esta manera defiende que lo que se produce en esta obra no es sino un “enmascaramiento”, una falsa adopción del lenguaje y la ideología de los blancos para acabar pervirtiendo el propio discurso del colonizador blanco e introduciendo “marcas de resistencia” (2018: 4) o evidentes críticas al proceso de colonización.

Lo interesante de este trabajo es que analiza la obra *Cuando los combes luchaban* (1953) desde la propia historia de la colonización, sin olvidar el contexto histórico en el que se produce. Señala elementos que ya nombra con anterioridad (Odartey-Wellington, 2014), pero no para defender la tesis de la inexistencia de literatura contestaría, sino para leer entre líneas una obra que debió enfrentarse a una rígida censura por parte de la Junta Censora y el Gobierno General, en el que la actividad de las imprentas estaba en manos de la administración colonial, y a un contexto en el que había un profundo interés en financiar proyectos que “demostraran” la incapacidad intelectual del negro.

El hecho de que fuera convertido en un elemento de propaganda del régimen es explicado por Camara (2018) al hecho de que tanto los poderes como las críticas literarios que han apostado por hablar de “literatura de consentimiento” realizaron una lectura muy superficial y, en el caso de los segundos, sin tener en cuenta los condicionantes históricos del momento. Este fragmento demuestra cómo, pese a que Leoncio Evita adopta el lenguaje del blanco, es capaz de pervertirlo para introducir una crítica al propio proceso colonizador español:

La llegada del equipo evangelista protestante le apartó todavía más del común sentir de los hombres de su raza. Ya no veneraba a los curanderos y mucho menos los ensalmos de estos.

«Los blancos –decía en varias ocasiones– han sido enviados por Rambé (Dios) para que nos traigan civilización», palabras que algunas veces fueron mal consideradas, especialmente por su consejero. Lo cierto es que, aunque el salvaje no sabía atribuir a los blancos la precisa calificación, estos, a pesar de su interés por traficar, habían traído la más sana intención de civilizar. (Evita, 2016 [1953]: 8).

Estas “marcas de resistencias” han llegado a ser interpretadas como elementos fundamentales por los cuales se vehiculaba un mensaje preindependentista (Mbomio, 2000) con lo que se nos muestra una manera de pensar esta primera literatura lejos de esta etiqueta de “literatura de consentimiento”. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el propio hecho de escribir se acaba configurando como una actitud subvertida en un contexto en el que no se pensaba al negro capaz de hacer tal cosa.

Llegados a este punto es muy interesante pensar el prólogo de Carlos González Echegaray, no como una muestra más de “literatura de consentimiento”, sino dentro de unas lógicas mucho más extendidas durante la época colonial. Ya el prólogo del escritor José Mas Laglieria en *Batuala. Verdadera novela de negros* (1922) de Renato Maran (de la Guyana francesa) novela que contó con el reconocimiento del Premio Goncourt es sólo otro ejemplo en el que la figura del escritor blanco es el que valida la literatura producida por personas negras. Los prólogos reflejaban de esta manera, la actitud colonial y la misión civilizadora de las potencias europeas (Onomo-Abena, 2002). En el caso de Leoncia Evita, el prólogo hace de aval necesario para su publicación. Su propio proyecto de escritura ya era un desafío, porque mostraba que el negro puede desarrollar una reflexión con coherencia aun produciéndose desde una enunciación subalterna (Mbomio, 2000: 221-223).

2. LITERATURA EN EL EXILIO Y LITERATURA MIGRANTE... ¿ALGÚN NEXO EN COMÚN?

Como comentábamos anteriormente Mbare N’gom (2004: 52) también se ha referido a gran parte del corpus literario que analizamos como “**literatura del exilio**”, debido a

que ha sido producto de toda una generación que ha vivido de manera precaria fuera de las fronteras de Guinea Ecuatorial, tanto durante la dictadura de Francisco Macías (1968-1979) como durante la de Teodoro Obiang Nguema (1979 -). Esta situación ha dado lugar a un “doble exilio”. Por un lado, tenemos un exilio físico, el del propio autor/a. Por otro lado, el exilio de la propia obra con respecto a Guinea Ecuatorial, que se ha mantenido alejado de una masa crítica de lectores.

La “literatura del exilio” a la que se refiere en este caso no dejaría de ser una parte de la literatura de Guinea Ecuatorial, recogida en las principales antologías como en la última *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial* de 2012 y recopilada por Gloria Nistal, o de la “literatura africana de expresión castellana”, un concepto también desarrollado por el profesor Mbare N’gom (1993; 2010) y que tuvo como objetivo desde un inicio llamar la atención a los críticos de las literaturas hispanas y africanas por la escasa atención prestada a la literatura producida por guineoecuatorianos.

Otros autores (Roncagliolo, 2007; Declercq, 2013) han utilizado la categoría “literatura de migración” o “literatura migrante”, que para el caso que nos compete presenta grandes dificultades. En primer lugar, por establecer una diferencia insalvable entre las literaturas del exilio y las que son producto de las migraciones más recientes en España. De esta manera también se pierde la perspectiva histórica de las migraciones. En segundo lugar, se contribuye a concebir la literatura bajo una concepción binaria – literatura nacional por un lado, y literatura migrante por otro– y que desde nuestro punto de vista es reflejo de la incapacidad de concebir al que viene de otro país como un ciudadano plenamente reconocido. En tercer lugar, “migrante” acaba sustituyendo a “raza”, tal y como nos avisó Étienne Balibar (1998: 32). Se marca de esta manera una diferencia entre una etnicidad ficticia que escribe una literatura nacional y que corresponde a autores blancos, y una etnicidad foránea que coincide con autores y autoras que son racializados.

Además, surgen otros problemas a la hora de tratar con esta categoría. ¿Dónde ubicamos la literatura escrita por “nativos” pero que habla de migraciones en España? ¿Con qué legitimidad la crítica literaria puede excluir de la experiencia vivida de una “nación” el testimonio de exiliados y migrantes? ¿Tan sólo el origen del escritor/a determina la literatura que produce? Este “nacionalismo literario”, que discierne entre literatura nacional y migrante, acaba, a nuestro juicio, proyectando la idea de la existencia

de “falsos nacionales” en la literatura a través de esta etiqueta “migrante”, reflejando el desprecio de una crítica que clasifica y jerarquiza a través de una mirada eurocéntrica.

Hay conceptos que han intentado salvar estas diferencias entre la “literatura del exilio”, la “literatura migrante” e incluso “literatura africana”, para que los dos primeros conceptos no acaben formando dos compartimentos estancos, y para tener presente la “africanidad” de las obras. Uno de estos conceptos es el de “migritude” desarrollado por Jacques Chevrier (2006) dentro del espacio de la literatura escrita en francés, y que surgen como un nuevo espacio identitario –híbrido– que pone el foco en la experiencia migratoria. Como señala Lavigne (2011) en su intento de ligarlo con el movimiento literario de la Negritud, se trata de autores/as que generalmente viven en Francia y que escriben sin temer en que se los califique de estar euro-centrados. Liambou (2015) interpreta esta “migritude” como el producto de la experiencia de la migración y el ser negro (antiguamente colonizado) planteando que ni la condición de migrantes y la de antiguos colonizados está borrada por completo.

Para el caso de la literatura africana en español, el profesor Michael Ugarte ha apostado en su obra *Africanos en Europa. La cultura del exilio y la emigración de Guinea Ecuatorial a España* (2013) por el concepto de “emixilio”, que nos abre la posibilidad de entender tanto la literatura de migración como la de exilio desde un marco común, que sin igualar ambas situaciones, deja “al descubierto “nuestra” (las comillas son nuestras) difícil relación omnipresente con el otro” (Ugarte, 2013: 3). Sin embargo, tanto con el concepto de “migritude” como con el de “emixilio” nos es imposible subrayar una continuidad entre la literatura producida en la colonia, y la que se ha producido fuera de ella por sujetos racializados. El primer concepto intenta unir negritud, africanidad y experiencia exterior, mientras que el segundo se centra en el desplazamiento del autor/a de su lugar de origen.

Ambas literaturas tienen que enfrentarse a una situación de dependencia editorial. Para de la literatura francófona africana, –Francia posee una historia de colonización en África más potente y una historia de migración más antigua y arraigada en la metrópoli–, se ha planteado la dependencia de esta literatura a la ideología que subyace en las instituciones francesas, que provoca que la reafirmación de la diferencia racial y cultural entre los autores entre en contradicción con dichos intereses (Anyinefa, 2008: 478). Esta dominación lingüística no sería sino un reflejo de la dominación política de Francia sobre sus antiguas colonias y que está desembocando en que muchos escritores/as negros

empiecen a negar su “africanidad” para entrar dentro de los cánones exigidos, mostrando de esta manera un compromiso menor que sus generaciones precedentes (Tervonen, 2005: 111).

El caso español no es tan diferente. De hecho, pese a la posición central de la literatura de Guinea Ecuatorial dentro de la “literatura africana de expresión castellana”, autores como el mismísimo Donato Ndongo-Bidyogo han encontrado problemas para publicar obras que ya son clásicos de la literatura. Este fragmento de una entrevista realizada por Mischa G. Hendel (2009) pone al descubierto que, pese a haber sido finalista, el camino hasta la publicación se hace más arduo que de costumbre:

Empecé a escribirla (*Las tinieblas de tu memoria negra*) al regresar a Guinea en diciembre de 1979. [...] Escribí el libro en verano de 1980, desde junio a septiembre. A partir de entonces empecé a recorrer editoriales. La novela fue finalista del Premio Sésamo en 1984, pero no me dieron el premio. A pesar de eso, ninguna editorial quería publicar la novela, hasta que posteriormente salió en 1987 en la editorial Fundamentos. Mientras tanto, yo seguía mi vida profesional en España. En 1981 fui nombrado director adjunto del Colegio Mayor Nuestra Señora de África en Madrid, seguí ejerciendo mi profesión de periodista con colaboraciones en y otros.

A una situación aún más complicada se han tenido que enfrentar los escritores africanos que han llegado a España en las más recientes olas migratorias. Autores como Mamadou Dia, Pathé Cissé o Salomón Beyo, entre otros, han publicado, o bien a través de la autoedición (editoriales como Punto Rojo, que fue pionera en la autoedición en España, o Libros.com, que funciona a través de *crowdfunding* o micromecenazgo) o que han contado con ayuda de las administraciones públicas (Ministerio de Educación; Agencia Española de Cooperación al Desarrollo-AECID; Diptaciones, etc.).

3. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES: ¿SE PODRÍA HABLAR DE UNA LITERATURA PRODUCIDA DESDE LA “HERIDA COLONIAL”?

Tanto las literaturas del exilio como la literatura migrante, desde la tesis que partimos, tienen en común que a través de sus tramas y personajes queda al descubierto una situación de profundo racismo estructural. Pathé Cissé nos muestra la complejidad del fenómeno migratorio, que arranca mucho antes de la llegada a Canarias o a las costas andaluzas y en donde el migrante pasa a ser considerado un número, recluido en un centro en el que no se respetan ni lo derechos más mínimos. Mamadou Dia en *3056* (2014) señala la dificultad del migrante para llegar a España y para mantener una estancia digna en la Península. Que la primera vez que sienta hambre y frío sea en Europa es más que ilustrativo. Mahmud Traoré o Salomón Beyo nos muestran lo difícil de un proyecto migratorio que empieza a gestarse debido a los problemas estructurales y en donde se analiza la violencia sufrida por el migrante, no sólo en los países subsaharianos, sino también en los países del Magreb y en la frontera. Violencia que acaba desembocando en muertes de inocentes.

Las novelas de Donato Ndongo tienen la virtud de situarnos en tres escenarios distintos. El primero de ellos es el de la colonización española en Guinea Ecuatorial, narrado desde la óptica de un niño y en la que con total tranquilidad se habla de una realidad racista que está completamente naturalizada:

“Tenías la simple ventaja de que en tu casa se hablaba con corrección el castellano, y por eso jamás te arrodillaron en el montoncito de gravilla que tenía preparado don Ramón para los niños que hablaran fang en la escuela, o en su presencia aun fuera de ella” (1987: 31).

La segunda de ellas, es el de una generación de guineanos que tuvo que enfrentarse al exilio y que, debido en parte a la mala gestión de España para con la excolonia, han sido objeto de rechazo tanto en España como en su país natal. Testimonio de toda una generación que como Juan Balboa Boneke nunca perdió la esperanza en un futuro más prometedor (*¿Dónde estás Guinea?* de 1978). La tercera novela, *El Metro* (2007) nos pone en la piel de un migrante camerunés que se juega la vida en el trayecto para acabar muriendo a causa de la violencia más visible de España. Al igual que *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994) o la producción literaria de Inongo-vi-Makomè, aquella primera generación de africanos ha vivido como propios los problemas de los africanos, mostrando una empatía que nace de su condición de africanos y negros, racializados

continuamente en un país en donde la “blanquitud” puede marcar la diferencia entre vivir o morir.

De Inongo-vi-Makomè, a través de su extensa obra nos habla de la presión psicológica a la que se enfrenta el que migra, de la sensación de frustración por verse incapaz de ayudar a su África natal, del racismo que hay incluso en el plano sexual, de todos los estigmas que tiene que arrastrar el negroafricano por España y de las numerosas situaciones de precariedad que debe afrontar. Lo que se dibuja, a grandes rasgos, es un conjunto de autores que denuncian una situación crónica de desigualdad que ha vivido los negroafricanos a uno y otro lado del Mediterráneo y Atlántico. La cuestión aquí no es agrupar estas obras por el idioma que emplean (autores como Víctor Omgba, Cheikh Fayé o Agnès Agboton han escrito en gallego o en catalán); ni por la procedencia (hay autores de Benín, Senegal, Camerún, Guinea Ecuatorial, etc.), ni por su color de piel (hay obras de autores africanos que son meras imitaciones de la literatura occidental como *El llanto de la perra* de Guillermina Mekuy); ni por su situación en España (hay quien está reconocido como refugiado político, quien ha permanecido en el país en situación irregular, etc). El nexo que tienen en común es su situación de subalternidad con respecto al poder colonial.

Por todo ello, lo que proponemos de manera muy somera en este texto es la concepción de la “literatura producida desde la herida colonial” como aquella literatura que ilustra de una manera u otra el dolor y la marginación de lo que Frantz Fanon denominó como los “condenados de la tierra”. El objetivo no es catalogar las obras en función del color de piel del autor, ni de su situación jurídica, ni incluso de su compromiso político con una causa anticolonial. Lo que se pretende es entender que hay un conjunto de literatura que, a través de sus páginas, son vivo testimonio de desigualdades a nivel global y que ponen en el centro del discurso la existencia de un patrón de poder colonial que trasciende el periodo colonial hasta la actualidad.

Para ello es fundamental que entendamos tres conceptos. El primero de ellos es el de “colonialidad del poder”, que establece “que la idea de raza constituye la base sobre la que se establece el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados” (Restrepo y Rojas, 2010: 98) ya que establece identidades negativas para estos últimos y se refleja en la jerarquización de las razas que se dio con la conquista de América y que ha sido parte integrante del proyecto de la Modernidad, del capitalismo a nivel global. La “estructura colonial de poder” ha trascendido el periodo histórico del colonialismo clásico y

configura en la actualidad un marco dentro del cual operan una serie de relaciones sociales que continúa otorgando un lugar subalterno al negro y a todo lo que representa.

Derivado de lo anterior y dando nombre a esta nueva etiqueta para la literatura, la “herida colonial” haría referencia a la “huella dejada por el dolor derivado de las experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte”, configurándose como un espacio que “pone en cuestión la arrogancia imperial a través de las subjetividades de estos condenados de la tierra” (Mignolo 2007: 176). En otras palabras, esta “literatura producida desde la herida colonial permite poner en cuestión los relatos del poder, tanto los de la Modernidad (racionalismo cartesiano, el estado-nación-centrismo, etc.) como los del propio estado-nación, que en el caso español, destaca por el olvido colonial y la creencia en la inexistencia de racismo en sus fronteras (Maroto y Ortega, 2018; Maroto y López, 2017).

La concepción de “literatura producida desde la herida colonial” pone en cuestión, por otro lado, la misión colonizadora que tuvo en sus orígenes las Ciencias Sociales. Como nos muestra Immanuel Wallestein en *Abrir las Ciencias Sociales* (2007) tanto el momento histórico en el que se institucionalizaron que fue cuando Occidente dominaba el mundo, como el protagonismo geopolíticos de escasas naciones occidentales (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia), o las disciplinas que, entre otras cosas intentaron separar la economía de la política (economía vs ciencia política), y el estudio de los pueblos europeos de los no europeos (historia para los primeros y antropología para los segundos) hacen de este concepto un elemento importante para sacudir la propia concepción eurocéntrica del saber.

BIBLIOGRAFÍA

Ambadiang, Théophile (2010), «Escrituras intersticiales y dinámicas de la alteridad: el “problema” de la lengua en la literatura negroafricana escrita en español» », en Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (eds), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 41-64.

- Anyinefa, Koffi (2008), «Scandales. Littérature francophone africaine et identité», *Cahiers d'Études Africaines*, 48 (191), pp. 457-486. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40379937> (fecha de consulta: 03/05/2018)
- Balboa Boneke, Juan (1978), *¿Dónde estás Guinea?*, Palma de Mallorca, Cort.
- Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1998), *Race, nation, classe. Les identités ambigües*, Paris, Éditions La Découverte.
- Beyo, Salomon y Aguilar, Ignacio (2017), *Salomón. De Camerún a Tarifa*, Jaén, Editorial Libros.com.
- Camara, Nahiyé León (2018), «Cuando los Combes luchaban (1953) de Leoncio Evita Enoy ¿Proceso de pervisión o de subversión discursiva?», *Argus-a. Artes y Humanidades*, VII(27), pp. 1-29. Disponible en: <http://www.argus-a.com.ar/archivos-dinamicas/1314-1.pdf> (fecha de consulta: 06/05/2018)
- Chevrier, Jacques (2006), *Littératures francophones d'Afrique noire. Les écritures du Sud*, Aix-en-Provence, Édisud.
- Cissé, Pathé (2008), *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*, Cádiz, Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones.
- Declercq, Elien (2013), ««Écriture migrante», «littérature (im)migrante», «migration literature» réflexions sur un concept aux contours imprécis», *Revue de littérature comparée*, 339, pp. 301-310. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2011-3-page-301.htm> (fecha de consulta: 29/05/2018)
- Dia, Mamadou (2014), *3052. Persiguiendo un sueño*, Murcia: Punto Rojo.
- Díaz Narbona, Inmaculada (ed.) (2015), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, Madrid, Editorial Verbum.
- Evita Enoy, Leoncio (2016 [1953]), *Cuando los combés luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española*, Madrid, Sial Casa África.
- Evita Enoy, Leoncio (1953), *Cuando los combes luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos.
- Jones, Daniel Mathama (1962), *Una lanza por el Boabí*, Barcelona, Tipografía Casals.

- Lavigne, Sophie (2011), *De la Négritude à la Migritude: une analyse sociologique de la littérature de l'Afrique francophone*, Thèse de Doctorat, Université de Quebec, Montreal. Disponible en <https://archipel.uqam.ca/4622/1/D2143.pdf> (fecha de consulta: 29/05/2018)
- Liambou, Ghislain Nickaise (2015), *Énonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la Migritude*, Thèse de Doctorat, Université Nice Sophia Antipolis, École doctorale Lettres, Arts et Sciences humaines, Nice. Disponible en <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01174220/document> (fecha de consulta: 29/05/2018)
- Maroto Blanco, José Manuel y Ortega López, María Teresa (2018), «Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002)», *Historia Social*, 90, pp. 131-148. Disponible en https://www.academia.edu/35892598/Miedos_y_prejuicios_de_una_naci%C3%B3n.La_negritud_y_la_figura_del_negro_en_la_Historia_reciente_de_Espa%C3%B1a_a_trav%C3%A9s_del_cine_1959-2002 (fecha de consulta: 22/05/2018)
- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2017), «Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España», en Javier Herrero y Milena Trenta (Coords.) *El fin de un modelo de política*, La Laguna, Cuadernos Artesanos de Comunicación Social, pp. 664-697. Disponible en http://www.revistalatinacs.org/17SLCS/2017_libro_2/029_Maroto.pdf (fecha de consulta: 22/05/2018)
- Mbomio Bacheng, Joaquín (2000), «Leoncio Evita o "Cuando los combes luchaban": Una obra trascendental», *Afro-Hispanic Review*, 19(1), pp. 72-78. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/23054452.pdf> (fecha de consulta: 16/06/2018)
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (2015), «De la inexistencia conceptual a la visibilización de las otras literaturas hispánicas», en Inmaculada Díaz Narbona (ed.), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 11-17.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (2014[2007]), *El metro*, Madrid, Assata.

- Nobile, Selenia (2010), «Las literaturas “menores” hispanoafricanas. De la literatura poscolonial a la de la migración: los casos de Guinea Ecuatorial y de Camerún», en Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (eds), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 266-281.
- N’gom, Mbare (2010), «La literatura africana de expresión castellana: de una “literatura posible” a una literatura real. Etapas de un proceso de creación cultural», en Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (eds.) *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 23-40.
- N’gom, Mbare (2004), «Memoria y exilio en la obra de Juan Balboa Boneke», Mbare N’gom *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp.
- N’gom, Mbare (1993), «La literatura africana de expresión castellana: La creación literaria en Guinea Ecuatorial», *Hispania*, 76(3), pp. 410-418. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/343796.pdf> (fecha de consulta: 18/05/2018).
- Odartey-Wellington, Dorothy (2014), «Equatorial Guinea is different”: Literatura colonial de Guinea Española en África Occidental», *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249), pp. 763-776. Disponible en: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/7195/7329> (fecha de consulta: 07/05/2018)
- Onomo-Abena, Sosthène (2002), «Sujeto cultural colonial y producción literaria en Guinea Ecuatorial. Lectura sociocrítica del prólogo de *Cuando los combes luchaban* (1953) de Leoncio Evita». *EPOS*, XVIII, pp. 215-229. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Epos-29FFD912-7879-2554-4B50-4E5B69C3B145/Documento.pdf> (fecha de consulta: 23/05/2018)
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf> (fecha de consulta: 03/05/2018).
- Roncagliolo, Santiago (2007), «Los que son de aquí. Literatura e inmigración en la España del siglo XXI», *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, 19, pp. 151-158. Disponible en:

https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TO DO=Roncagliolo+literatura (fecha de consulta: 03/05/2018)

Tervonen, Taina (2005). «La littérature africaine, éternelle périphérie?», *Africultures*, 4 (65), pp. 105-113. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-africultures-2005-4-page-105.htm> (fecha de consulta: 05/05/2018)

Traoré, Mahmud y Le Dantec, Bruno (2014), *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*, Logroño, Pepitas de calabaza.

Ugarte, Michael (2013), *Africanos en Europa. La cultura del exilio y la emigración de Guinea Ecuatorial a España*, Nueva York, Ndowe International Press.

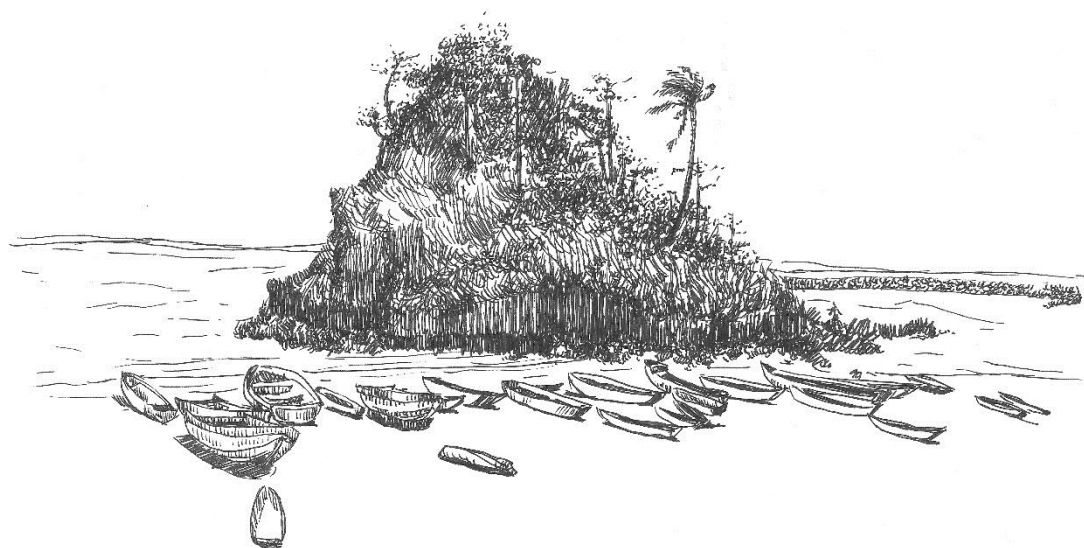
Wallerstein, Immanuel (2007), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Zamora, Francisco (1994), *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*, Barcelona, Ediciones B.

La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el *Vijil*.

Revue Electronique Internationale des Sciences du Langage (REISL), 4, pp. 371-392.

Citación :



La literatura de Francisco Zamora o cómo se ve el racismo desde el Viyil.

Resumen: El objetivo de la presente comunicación es analizar las obras del autor annobonés (Guinea Ecuatorial) Francisco Zamora Lobo (Cómo ser negro y no morir en Aravaca, 1994; Memoria de laberintos, 1999 y Desde el Viyil y otras crónicas, 2008; Conspiración en el Green. (El informe Abayak), 2009; El Caimán de Kaduna, 2012) señalando todo un discurso producido por el autor que pone en cuestión los mitos de la Modernidad y de la propia nación española, subraya toda una serie compleja de fenómenos racistas que van desde la violencia física hasta el racismo epistemológico, complejiza la relación maniquea entre oprimidos y opresores, y desnudan toda la hipocresía occidental y los privilegios raciales con los que conviven los occidentales.

Nos acercaremos a esta producción literaria desde el pensamiento decolonial, entendida ésta como una teoría crítica que ha permitido problematizar la construcción del conocimiento en la Modernidad y se ha conformado como un gran opositor a los discursos legitimadores del orden colonial en el pasado y en el presente. Así mismo, partiremos de la definición de “literatura producida desde la herida colonial” (Maroto, 2019a) para incidir en todas las continuidades que sus obras reflejan entre el poder desarrollado por las potencias occidentales durante el colonialismo clásico y la opresión que siguen ejerciendo en la actualidad. Esto nos permitirá plantear la problemática del racismo como una ideología que abarca todas las esferas de la vida privada y pública y cuyos efectos se han naturalizado de tal modo, que a día de hoy parecen imperceptibles.

Palabras clave: Racismo; España; Annobón.

En *Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España* (Maroto y López, 2017) planteamos un trabajo que surgió con el objetivo de contraponer las miradas literarias de los migrantes africanos en España ante unos discursos mediáticos que deshumanizan a estos grupos humanos presentándolos como una amenaza –a través de términos como “avalancha”, “carga” o “extrema presión migratoria” (Fajardo y Soriano, 2016; Sar, 2016). Partiendo de la idea de que la literatura africana tuvo y sigue teniendo una explícita función social (Ndongo, 1984; Ndongo, 2015) y tratando de visibilizar estas experiencias –muy variadas, en donde encontramos escritos en lengua francesa, española, catalana o gallega– quedó patente la existencia de miradas “otras”, diversas historias de la opresión racista a la que tienen que enfrentarse las poblaciones afro, poniendo en cuestión todo el discurso hegemónico de los *mass media* y planteando una cosmogonía que, entre otras cosas, ve en la diversidad cultural una oportunidad y no una barrera, y ampliando la visión de la migración más allá de la llegada a las costas andaluzas o canarias o los saltos a la valla de Melilla.

A la hora de analizar todo un conjunto más vasto de literatura, el de las obras producidas por negroafricanos en España, también observábamos que, desde una perspectiva afrocéntrica y panafricanista, gran cantidad de autores dentro del espacio hispanófono y provenientes del exilio ecuatoguineano, pese a no haber vivido exactamente la misma experiencia migratoria, contaba entre sus obras diversas producciones –novelas, cuentos, ensayos– en donde se le daba voz, no sólo a esa generación del exilio, sino también al de las diásporas africanas más recientes. En el estudio *La production littéraire des exilés et migrants de l’Afrique au Sud du Sahara en Espagne: un regard décolonial de leurs expériences (1959- 2017)* (Maroto y Djandué, 2019) nos centramos en analizar las continuidades de las lógicas racistas en España a través de la literatura de migrantes y exiliados partiendo de una idea clave: el “retorno de lo colonial” (de Sousa, 2015) o cómo se desarrolla, ahora en territorio metropolitano, una respuesta a lo que se considera amenazante y proviene de las antiguas colonias. Este concepto puede ayudar a entender la situación precaria y de sobreexplotación de la población afro en España.

Tanto en la literatura del exilio como en la literatura de migración –ambas producidas por población racializada por los discursos mediáticos y las prácticas sociales e institucionales– se ponen de manifiesto dos fenómenos. El primero es que la nación

española se piensa a sí misma como una nación “blanca” en donde las poblaciones negras no tienen cabida. La segunda, que el racismo inunda todas las esferas de la vida social. Las obras de Donato Ndongo, Inongo-vi-Makomè o el propio Francisco Zamora, no solo presentan la continuidad de las lógicas de exclusión entre la generación del exilio y de la diáspora reciente, sino que van más allá y abarcan también el espacio colonial y postcolonial, ampliando aún más el contexto temporal y espacial (Maroto y Djandué, 2019). ¿Hasta qué punto es útil realizar tantas distinciones, plantear tantas etiquetas a un conjunto de literatura que, pese a estar escrita en diferentes idiomas y desde diferentes subjetividades, denuncian una estructura de poder eminentemente racista?

Para dar respuesta a esta cuestión intentamos, por un lado, analizar los puntos en común que tenían todas estas producciones literarias, a saber, su crítica a un sistema de opresión capitalista y racista. Por otro lado, cuestionamos el marco eurocéntrico en el que se ubican las Ciencias Sociales, para intentar demostrar que la crítica literaria sigue, de una manera consciente o inconsciente, camuflando o pasando por alto toda la crítica política de estas obras. Una disgregación basándose en aspectos formales (lengua empleada, situación jurídico-administrativa de autores/as, color de piel, procedencia, etc.) que cumple con la ya repetida estrategia colonial de *divide et impera*. Por este motivo, construimos el concepto de “literatura producida desde la herida colonial” (Maroto, 2019a) que tenía por objeto agrupar a la literatura de acuerdo a su denuncia política y poner en cuestión algunos mitos de la Modernidad como que, en nuestro caso, España como parte integrante de Occidente se considere a sí misma paradigma de Humanidad. Característica que colapsa cuando leemos una literatura en la que nuestro país es un espacio de violencia cotidiana –a veces explícita, a veces muy sutil– que discrimina, deshumaniza y levanta barreras contra la inclusión de la población negra o su consideración como ciudadanos de primera.

Y pese a que el concepto de “literatura producida desde la herida colonial” se centró en el trabajo anterior –pero publicado con posterioridad (Maroto, 2019)– en los últimos cuarenta años de literatura africana en España, en *La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la Herida Colonial* (Maroto y Djandué, 2018) intentamos buscar en las obras producidas por ecuatoguineanos durante la época colonial –en la llamada Guinea Española (provincias de Fernando Poo y Río Muni) críticas al sistema de opresión con base racial, con el inconveniente de que novelas como *Cuando los combes luchaban: novela de*

costumbres de la Guinea Española (1953) o *Una lanza por el Boabí* (1962) han sido tradicionalmente incluidas en la categoría de “literatura de consentimiento” (N’gom, 1993; Odartey-Wellington, 2014) por considerar que adoptan en sus narrativas la perspectiva del colonizador.

En aquel trabajo (Maroto y Djandué, 2018) y siguiendo otros como Camara (2018) o Mbomio (2000), pusimos el acento en el contexto histórico de aquel momento, en el que la actual Guinea Ecuatorial no sólo se encontraba en una situación de dominación colonial, sino que en la propia metrópoli, España, existía un régimen dictatorial que aspiraba a controlar políticamente todas las expresiones de la esfera social. Entre el grado de censura que se ejercía a través del control de las imprentas por parte del Gobierno y Administración colonial y el interés político del régimen franquista en consolidar discursos y prácticas abiertamente racistas, subrayamos las denuncias veladas que los autores africanos consiguieron introducir en sus obras como “marcas de resistencia” que, si bien no son tan explícitas como la propia literatura anticolonial que se desarrolló en otros territorios africanos, nos ayudan a negar que se traten de “literaturas de consentimiento”.

Ante esta situación, la figura de Francisco Zamora –escritor, poeta, músico y periodista- cobra especial relevancia para poner a prueba el concepto de “literatura producida desde la herida colonial”. Nacido en Santa Isabel (actual Malabo) en 1948 en el seno de una familia de artistas (Hendel, 2014), este autor de padres annoboneses ha hecho de las expresiones artísticas un medio para expresar su crítica visión del mundo en todas sus obras y desde una posición antirracista, tanto a través de críticas explícitas –aseguraré que el capitalismo es el hardware del racismo (Zamora, 1994), como a través de los propios contenidos de sus obras, que han mostrado realidades sistemáticamente invisibilizadas y denostadas por un discurso imperialista que ataca epistemológica y ontológicamente a las poblaciones afro.

Pese a recibir el Premio Nacional Julio Camba de Prensa en 1991 y sacar a la venta en la década de los ochenta producciones bajo el título de *Guinea* (1982) o *Máscara* (1989), siendo la primera de ellas un disco que entró dentro de los 40 Principales y que sufrió la censura en alguna de sus canciones cantadas en español (Maroto, 2019b) no ha sido incluido por algunos críticos como exponente de la literatura africana en español (Mvondo, 2019). Poco importa que asegure que “soy un autor nacido en África, no soy español” (Hendel, 2014: 118). No obstante, será a través de un esencialismo estratégico,

con su posicionamiento como annobonés, guineano, apátrida, africano y negro, y el sarcasmo, el humor y la ironía, como pondrá al descubierto la opresión como etnia minoritaria en Guinea Ecuatorial y como negro en España, dejando patente que su obra no es inofensiva para la estructura de poder capitalista y racista.

1. *CÓMO SER NEGRO Y NO MORIR EN ARAVACA (1994): EL RACISMO EN ESPAÑA AYER Y HOY*

El 13 de noviembre de 1992 Lucrecia Pérez, una mujer dominicana y negra, fue asesinada a tiros por el guardia civil Luis Merino Pérez y tres menores de edad que actuaron movidos por ideologías de extrema izquierda, después de que alguno de ellos propusiera “pasar a la acción y asustar a los inmigrantes” (de la Cuadra, 1993). Considerado el primer crimen racista en España, Francisco Zamora intenta, a través de la obra *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994), romper el mito de que España no es ni ha sido racista en un momento en el que aún está muy reciente la muerte de Lucrecia Pérez. Para ello, el autor annobonés realiza una relectura de la historia de España en la que otorga profundidad histórica al racismo y critica la hipocresía occidental en general, y española en particular.

España es un país racista. Ya lo deja claro en las primera páginas cuando asegura que este “prólogo (es) para un gachupín o chapetón que pensaba que su país no era racista” (Zamora, 1994: 9). A través de paralelismos provocadores, España aparece como un país deportador a inicio de la Edad Moderna. A través de la huida de Boabdil intenta romper con la idea de que los musulmanes ni eran vividores ni vivían de las ayudas sociales, aludiendo al nuevo discurso racista que se va apoderando de determinados sectores sociales a inicios de la década de los 90. El motivo de su expulsión, al igual que el de “moros” y “judíos” está en la raza, ya que “aquel español de pura cepa, aunque de raza *malsonante*” (Zamora, 1994: 11) debe huir de su propio país, cuestionando que los Reyes Católicos se sitúen como paradigma de Humanidad después de dichos acontecimientos que no demuestran sino su barbarie.

Para el autor, el visado ya estaba vigente con anterioridad a la Edad Contemporánea:

“Además del certificado de bautismo, para obtener visado con el que viajar a América, las autoridades de emigración de entonces exigían un informe de “limpieza de sangre” apoyado por tres testigos...” (Zamora, 1994: 14).

Uno de los ataques frontales que hace al racismo en España y en Europa es a la construcción de una memoria racista que ha ensalzado a izquierda y derecha del espectro político español a personajes que se han beneficiado de la trata de esclavos y/o han defendido posturas abiertamente racistas. Bartolomé de Las Casas, que “salvó a sus indios pero crucificó a los negros. Y éste es un dato que nadie ha recalcado lo suficientemente” (Zamora, 1994: 16), o los numerosos esclavistas que alcanzaron títulos nobiliarios y hoy cuentan con calles y colegios con sus nombres en un país que tiene por patrón a “Santiago (alias Matamoros), que es patria del Cardenal Cisneros, Torquemada...” (Zamora, 1994: 21). Por supuesto, el problema no es sólo español, sino que compete al continente europea, que ensalza dentro en su memoria otras figuras como Montesquieu, que nunca es considerado por su actitud frente a las personas negras.

Zamora también establece una continuidad entre el trabajo esclavo de la Edad Moderna y la sobreexplotación laboral de los migrantes negros en la actualidad. Frente a una época pasada en donde se vendían personas negras para hacer el trabajo que ningún blanco estaba dispuesto a hacer, actualmente, las medidas de control y legislativas empujan a las poblaciones afro a una situación de indefensión y precariedad hasta que la vigilancia policial se relaja “como por arte de magia y el negro, trabajando como tal, puede llegar a ganar entre 500 y 1.000 pesetas al día” (Zamora, 1994: 33), recalcando la percepción institucional en Occidente del negro, no como persona, sino de acuerdo a su capacidad de trabajo en condiciones de indefensión en la mayoría de los casos.

Crítica también la historia de la literatura española por los contenidos racistas que han proyectado en el pasado y continúan vigentes. No es casualidad que para defender la idea de que España es racista, se aluda, por ejemplo, a los entremeses de Lope de Rueda que ridiculizaron, entre otros colectivos, al de los negros. Sin embargo, Zamora no niega el espacio de oportunidad que se abre para luchar contra el racismo (también señalará referentes como Lope de Vega o Miguel de Cervantes, que han sacado al negro, en su época, de esa imagen peyorativa que era hegemónica. También cuestiona la idea constantemente repetida de que el mestizaje entre españoles y negras era un ejemplo de

ausencia de racismo. Con su lenguaje sarcástico, Paco Zamora asegura que “fornicar con negras estaba hasta bien visto. Era un signo de reafirmación de la capacidad de mestizaje del macho hispano, pero ningún blanco en su sano juicio estaba dispuesto a casarse con ninguna guineana” (Zamora, 1994: 127), en un mundo en el que se da la paradoja de que el negro suponga un peligro para la mujer blanca mientras que la historia demuestra que los hombres blancos han violado a más mujeres negras. Esta relación problemática en aspectos sexuales se deberá a la envidia del blanco por “el descubrimiento de un cipote más desarrollado que el suyo [...] insana envidia de pene que luego pasaría a odio” para justificar que se levante “una impresionante empalizada en torno a la vagina de la mujer blanca imbuido del firme propósito de impedir que la desgarrara, dañara y mancillara aquella minga del color del betún” (Zamora, 1994: 117).

Por otro lado, la situación de África se debe, no a un azaroso destino sino, apropiándose y burlándose del lenguaje franquista, a un “contubernio occidental para desideologizar el continente africano” (Zamora, 1994: 61) que tiene como objetivo desactivar cultural y económicamente el continente a través de la imposición de unas élites aliadas de las alianzas coloniales forjadas en Occidente. Ahí tenemos los ejemplos de Idi Amín, Mobutu, Macías “el tonto *cum lauden*” o Jean Bedel Bokassa. Éste último “reunía todas las condiciones que exigen los occidentales para desempeñar el cargo de majadero africano: apenas sabía leer (Zamora, 1994: 59) y, al margen de servir como espejos morales y culturales y justificar el lenguaje y los discursos inferiorizadores sobre el negro, han contribuido a hacer del continente “almacén de residuos tóxicos, caja de risas, salón universal para guateques de caridad, marco ideal para fotos del año, bolsa de inmigrantes clandestinos, tierra permanente de misión y área de enfermedades infectocontagiosas” (Zamora, 1994: 61).

Finalmente, esta obra acaba con un diccionario que busca enfatizar la hipocresía occidental reescribiendo y reinterpretando conceptos a priori neutros y objetivos para dotarlos de carga política. De esta manera, subrayará las convenciones blancas por las cuales un “ángel” será siempre blanco, como cantaba Machín, o un “adagio” será una sentencia como *c’est l’Afrique* para señalar que “esto (África) es jauja”, o un emigrante será un delincuente si va de Sur a Norte y un experto o cooperante si hace el camino contrario. También se atacarán las subjetividades privilegiadas occidentales y la hipocresía que las acompañan: así, el “adosado” será una “atalaya desde la que el español contempla con suficiencia al inmigrante del Tercer Mundo”, Grecia será “la cuna de la

gran farsa del hombre blanco” que olvida la importancia del Egipto negro o lo “étnico” hará referencia al “calificativo subcultural aplicado a cualquier manifestación artística que no acaba de entender el blanco” (Zamora, 1994 153-172).

2. DESDE EL VIYIL Y OTRAS CRÓNICAS (2008): DERECHO A SER Y SENTIR DESDE ANNOBÓN

El *Viyil*, que da nombre a esta obra, representa el lugar de reunión en donde los hombres de más edad consensuan la toma de posición ante determinados asuntos de interés general, como una Casa de la Palabra o una Asamblea annobonesa. Esta obra ya desde el propio título que nace del poema *Desde el Viyil* (2008) supone una manera clara y rotunda de poner en valor la soberanía del pueblo annobonés, que tiene una identidad propia muy marcada debido a toda una historia de lucha contra los intentos de minar su libertad y soberanía y el aislamiento fruto del contexto geográfico: Annobón es una isla de 17km² que se encuentra a más de 330 kilómetros de la costa de Gabón. El título es reflejo de la voz de un pueblo gritando su propia existencia ante la opresión que ha sufrido desde el inicio de su historia (colonización portuguesa y española, piratas, los regímenes de Macías Nguema y Teodoro Obiang, etc.) y reivindicando una historia desde una perspectiva annobonesa, en donde la historia oral nos descubre acontecimientos que la escritura occidental ha sido incapaz de presentar en papel.

Ya en el prólogo de esta obra, escrito por Justo Bolekia (2008), se nos presenta a esta obra –frente a los numerosos prólogos que subrayan aspectos como el desconocimiento de la literatura africana en el público español o la situación de marginalidad de las literaturas africanas en español dentro del contexto africano y global– desde los contenidos, los significantes y las intenciones políticas del poemario. No se escribe desde una perspectiva que ponga en el centro la experiencia europea o “blanca” y que se empeñe nuevamente en recordar la ignorancia que se rezuma en Occidente. Por ello, ya desde el prólogo, se nos invita a pensar esta obra desde una perspectiva afrocéntrica. Ahora es Annobón y la experiencia de sus gentes las que acaparan todo el discurso de los poemas. En *Ambo Embo* (Zamora, 2008: 15) se deja constancia de que el lugar de enunciación no es Europa, ni un África que mira a Occidente, sino que las concepciones geográficas del hogar o nación aparecen como una reivindicación de que

existe y debe tener presencia en la literatura una epistemología no occidental que surge de la propia experiencia vital:

El niño desde el promontorio
escudriña cuatro puntos cardinales
Océano.

La memoria de Annobón, por otro lado, persiste no gracias a la escritura de grandes historias patrias, sino a la transmisión de conocimientos de generación en generación. Es gracias a la historias oral, tan tradicionalmente denostada por la ciencia occidental que la ha considerado “poco creíble” como hoy la memoria de Annobón recuerda, por ejemplo, que fue este pueblo el que al conde Argelejos “no solamente no dejaron entrar, sino que impidieron que llevara su fiebre conquistadora a otras latitudes” y “ni todos los Primos de Riveras que sucedieron al noble marino fallecido fueron capaces de incorporar Annobón a su causa” (Ávila, 2009: 331-332). *Andja Bichi* (Zamora, 2008: 68) nos muestra la memoria que aún sigue vive a través de la oralidad acerca de la victoria sobre España y la crítica a la arrogancia de la historiografía española:

De vuelta a Castilla
cuán presto borrasteis los rastros de la derrota
de los anales
sacudisteis su polvo de los archivos
reafirmasteis el destierro de las enciclopedias
y hurtasteis nuestra gran victoria
de aquella batalla
a sabiendas de que nuestros exégetas
jamás reclamarían la honra y la gloria
arrancada a una tropa tan bien pertrechada
victoriosa en la defensa de Tortosa
la reconquista de Brihuega

el sitio y la ocupación de Denia
 y abrumado de laureles en la batalla de Almansa
 confiabais, incluso, que extraviada la euforia
 el tiempo borraría de nuestra fuliginosa memoria
 el nombre de Andja Bichi
 aquella heroína/ que armada de pócimas, conjuros
 y estrategias de guerrillas/ nos condujo a las más grande de las victorias

Así en *Blo, ay se blocho* (Zamora, 2008: 13), se alude a esa herida colonial en la que nace el propio pueblo de Annobón, resultado de las disputas imperialistas, y esa memoria del pueblo que, pese al cambio de fuerzas imperialistas que han dominado en la isla, no ha evitado que esta historia común, haya sido transmitida por la fuerza que otorga la palabra:

Alarido
 nacido de las cofas de viejos barcos balleneros,
 herencia de brea y sangre,
 corrompida por la mezcla del salitre y el ron de las bodegas
 guardada por un invisible albacea, puntual y fiel
 que ha ido transmitiendo ese único patrimonio
 trozo a trozo,
 de garganta en garganta
 de marinerías curtidas en cientos de naufragios.
 Bajo cualquier bandera.

En *Tinta, pluma y papel* (Zamora, 2008: 22-23) critica la transformación de los apellidos annoboneses en nombres de pueblos españoles con el objetivo de borrar linajes, estableciendo un paralelismo entre el poder de la escritura para borrar el poder de la palabra y de cómo a través del nombre desaparecieron linajes en Annobón, o en *Vates anónimos* (Zamora, 2008: 17) se destacará la soledad a la que son confinados los annoboneses, arrancados de su tierra (numerosos rincones del África continental) y la

gesta que supone mantener viva la historia y convertirla en memoria: Atormentados mendigos del verso / que arrojados a la soledad y el trance / componen leyendas de anónima belleza. Las críticas no se centran solo en el poder colonial clásico, sino que también se centrará, como hará en la canción *Bi môlê* antes mencionada, en los excesos de las dictaduras postcoloniales. *Vamos a matar al tirano* (Zamora, 2008: 27) narra la historia de la explotación de su pueblo y busca acabar con ella a través de elementos que remiten a la “esencia” de la sociedad como las armas que han utilizado generación tras generación los annoboneses: Madre/ dame esa lanza / esa vieja lanza/ y ya no habrá más tiranos/ nunca más dictadores / sobre mi pueblo, sobre tu miseria/ sobre tu miedo.

Por último, es de destacar el *Panfleto por las bellezas robadas* (Zamora, 2008: 38). Imprescindible su reivindicación de una estética no occidental, annobonesa, vilipendiada por el poder colonial, que se contrapone con la “estética colonial” que se ha aprovechado de los cuerpos “negros”. La idea es recuperar lo robado y desengancharse de los cánones occidentales que jerarquizar y limitan las expresiones “otras” que tienen, no sólo un valor estético, sino también poética. El poema en sí, es una denuncia de toda esta situación con referencias claras al contexto annobonés pero extensible a otras situaciones de opresión colonial:

Vindiquemos esa hermosura
 bloqueada por orden del imperio.
 Exijamos
 todas las bellezas hurtadas
 sustraídas por tenebrosos ujieres
 al servicio del gobernador colonial.
 Demandemos
 todas las bellezas robadas
 a memorias indígenas
 y subastadas en ferias de especias
 y almoneda de afeites.
 Brindemos

por los modelos ausentes
 víctimas del estatus, la arrogancia de la élite
 Hablemos de bellezas
 lejos de minaretes y tertulias
 a partir, siempre, del cincel del artesano
 alcémonos compañeros
 contra la dictadura del canon
 y bajo la deflagración de la rebeldía
 exijamos el placer de contemplar
 la belleza
 desde cualquier esquina.

3. CONSPIRACIÓN EN EL GREEN (EL INFORME ABAYAK) (2009A): APÁTRIDAS DENTRO DE UN MUNDO QUE NO HA SUPERADO EL COLONIALISMO

Lejos queda aquel septiembre de 1969, en la que Madrid no era ninguna fiesta, en la que una generación de estudiantes ecuatoguineanos podían vivir con la beca universitaria y que vieron desvanecer sus esperanzas de volver a Guinea Ecuatorial y hacer grandes cosas por un continente, el africano, que se preparaba para vivir una nueva época. Ya en su llegada a España, antes de la independencia del país subsahariano, habla, a través de su propia experiencia y mostrando las referencias autobiográficas que rodean a la novela, pues haciendo referencia al protagonista, su padre

“había creído que lo mejor para aquel inquieto y ejemplar mozalbete era buscar horizontes más prometedores, lejos del rígido mundo colonial, aunque ello pudiese significar la ruina para una familia cuya cabeza visible acababa de ingresar en el privilegiado círculo de los emancipados indígenas de pleno derecho” (Zamora, 2009a: 15)

Macías Nguema, al año siguiente de su subida al poder decidió retirar las becas a los estudiantes, que antes decidieron no volver al país a pasar las vacaciones conscientes de que “Macías había enloquecido definitivamente y se mostraba dispuesto a acabar con cualquier individuo que supiera leer, escribir y las cuatro reglas aritméticas (Zamora, 2009b: 452). Estos estudiantes, ya sin beca, acabaron siendo “apátridas”, y que allá ellos se las apañasen, sin dinero, sin pasaporte y sin nación” (Zamora, 2009b: 453). La idea del “apátrida” aparecerá reflejada en la novela y pondrá al descubierto la realidad de una parte de la sociedad que acabó con la cabeza en Guinea Ecuatorial y el cuerpo en España. Lo que algunos autores como Juan Balboa Boneke llamaron la “generación perdida” y otros como Donato Ndongo hablará de esta época como la de los “años del silencio” (Citado en De Urda, 2009: 1068). A través de esta novela dará voz a unas personas resultado de las “heridas coloniales” que siguieron abriéndose tras la independencia. Así lo reflejará cuando afirme que “No quiero seguir siendo apátrida de mierda otro año más” (Zamora, 2009a: 33) o “-O sea, vuelta a Madrid, a chupar exilio y frío, miseria y nieve” (Zamora, 2009a: 34). Esta situación lo empujará a aceptar trabajos en contra de su voluntad, como el de servir de espía para la antigua metrópoli, que no se contentará con dejar de tener una importante influencia en la antigua colonia y pondrá de manifiesto las farsas que supusieron las independencias, siguiendo una interpretación fanoniana de los procesos independentistas en África, en la que la nueva élite dirigente hará, en el mejor de los casos, de correa de transmisión de los poderes coloniales.

Ya en 1974 hablará en otro trabajo de la situación de estos apátridas, que era, repetirá, de “Exilio/ exilio y frío / miseria y nieve (Zamora, 2009b: 455) como también ocurrirá en la obra *Conspiración en el Green (El informa Abayak)* (2009a) porque es una novela que quiso “poder dejar constancia, para siempre, de los avatares de aquella generación que no merecía mal epitafio” (Zamora, 2009b: 456). No obstante, pese a que se posiciona como apátrida ecuatoguineano, no dejará de olvidar su pertenencia a Annobón. De hecho, el propio nombre del protagonista, el detective Ton D’Awal, hará referencia a un pequeño pueblo de verano de la población de San Antonio de Palé, el núcleo poblacional más importante de la isla africana. Este universo referencial lo podemos interpretar con lo que Juan de Urda (2009) considera que es ese objetivo de dar información a través de la novela (la propia referencia a Abayak en el título del libro, se refiere al conglomerado de empresas del actual dictador Teodoro Obiang Nguema que, por ejemplo, se sitúa como la única empresa de construcción de Guinea Ecuatorial y en

donde tienen participaciones personas ligadas a la familia del dictador como Constanca Mangué, la primera dama del país) y con el objetivo de hacer presente a su grupo nacional (el annobonés) en la literatura española, la literatura ecuatoguineana y la literatura africana en español.

A través de su obra evitará una misión maniquea del negro y del blanco. A través de sus páginas veremos negros “emancipados”, apátridas y aliados del colonialismo, así como aquellos que provienen de las nuevas migraciones que son sistemáticamente estigmatizados a través de los medios de comunicación españoles. Y es que “de refilón, antes de torcer por Luisa Fernanda, el detective pudo vislumbrar los cuerpos de dos jóvenes africanos despanzurrados contra los acantilados de Tarifa, en la portada del ABC” (Zamora, 2009a: 21). Por otro lado, habrá poderes de personas blancas en la sombra, desde aquellos que tienen interés en hacer negocios con golpes de estado en países africanos (el que posiblemente se refiera Mark Thatcher, hija de la ex primera ministra británica y acusado de financiar un golpe de Estado en Guinea Ecuatorial, libaneses, los servicios secretos españoles, etc.) hasta personas más humildes como Maribel *la Tetas* o su marido Manolo e incluso la prostituta andaluza con la que mantuvo una relación sexual desafiando las barreras simbólicas de raíz colonial que no conciben al hombre negro manteniendo sexo con mujeres blancas.

También será su historia la de la precariedad de los africanos en España, en la que la explotación laboral será una constante y de la que no podrá escapar. Su situación de dependencia económica le hará vivir contradicciones y ayudarán a consolidar un orgullo africano herido, en donde la esperanza que inundaba a las primeras generaciones de africanos en España se va desvaneciendo:

“Ligeramente herido en su, ya de por sí, huérfano orgullo africano, D’Awal pensó, por una décima de segundo, levantarse y mandar al CNI y a todos sus espías a mamarla a Parla, pero el recuerdo de los solitarios alaridos de una nevera vacía y, sobre todo, de los tres últimos recibos del alquiler del apartamento devueltos al casero le obligaron a recular” (Zamora, 2009a: 22).

Pero sobre todo, será la denuncia de una historia inacabada de sumisión política de todo un continente con respecto a los poderes occidentales, a los que se unen nuevas potencias que también quieren su parte del pastel.

4. EL CAIMÁN DE KADUNA (2014): ¿ES EL FUTBOL AFRICANO LA NUEVA VERSIÓN DE LA TRATA DE SERES HUMANOS?

El Caimán de Kaduna (2014) narra la historia de un chico africano que acaba en la cárcel después de ser utilizado como “mula” o transportista de droga y que, una vez en prisión, se le encomienda la tarea de escribir una biografía del ídolo Iker Casillas. Lo hará formando parte de la llamada Fábrica Blanca, un “aguerrido ejército de reclusos” dedicado a la creación literaria. Realmente hará de “negro”, lo que en el lenguaje literario hace referencia a aquellas personas que escriben para otras, sin que su trabajo sea reconocido. Será una manera de criticar el propio racismo que impregna el lenguaje, reflejo de las situaciones tradicionales de explotación entre seres humanos.

La historia de Iker Casillas no será sino la excusa para narrar una historia en la que se deja constancia del racismo cotidiano a la que tiene que enfrentarse este chico en la cárcel, apodado como el Caimán de Kaduna –ante la imposibilidad de pronunciar bien su nombre y apellidos por los españoles acabará aceptando este pseudónimo– y los jóvenes en África que verán en la idea de triunfar en el fútbol un nuevo argumento para abandonar el continente africano por una industria que está controlado por completo por instituciones y asociaciones no africanas.

Desde el inicio tendrá que lidiar con los insultos racistas de un *skin* en la cárcel, mostrando todo un universo simbólico en España lleno de prejuicios y estereotipos sobre el hombre negro. Así, tendrá que aguantar que aquel lo interpele como “negrata de mierda, o te subes a la patera y te vas por donde has venido o te la vuelco aquí mismo, “negrata, vuélvete al Congo” o “lo que tienes delante no es un coco sino un balón”, hasta que finalmente acabe defendiéndose a través de la violencia. O su entrenador colombiano en prisión, que ante la idea de que la masturbación la noche antes del partido es buena para aliviar tensiones, le recomiende que ejercite este placer en solitario un par de veces “por la cachava (el pene) que me han dicho que te gastas” (Zamora, 2014).

En uno de los pasajes, nos transmite la idea por la cual el futbol africano no es sino una nueva versión de la trata de seres humanos, en la que se subraya el poder de atracción de los sueños de los más jóvenes, que sueñan con triunfar en Europa y son capaces de arriesgar e invertir lo inimaginable para intentarlo. Todo ello en un contexto en el que no son sino los agentes y las empresas de representación occidentales los que aspiran a controlar tanto el futuro de las incipientes (o no) estrellas de futbol en África y

los hijos de la migración africana en Europa, y en donde se plantea un África que quiere expulsar a unos jóvenes que han crecido sin referentes africanos. Esta crítica ha sido posteriormente desarrollada por Inongo-vi-Makomè (2017), en la que el escritor camerunés alude al concepto erróneo que tienen muchos jóvenes de considera Europa como El Dorado, una imagen que ya existió desde la época colonial y que aún está bien enraizada en las mentes de las nuevas generaciones, siendo reflejo de un complejo de inferioridad producto de la colonización.

La obra también contará con un numeroso elenco de referencia a temas relaciones con la comunidad afro como *banga* (que es una palabra utilizada en Guinea Ecuatorial que hace referencia a la marihuangna), *pepesup* (sopa consumida en dicho país compuesta por pescado y picante), Morimó (divinidad de la etnia bubi oriunda de la isla de Bioko), Changó (divinidad yoruba) o ekume (madera proveniente del árbol tropical *Aucoumea klaineana*) entre otras. Así mismo, cuando el cronista real que está siguiendo a Iker Casillas en el campeonato que juega en Nigeria no encuentra sentido a una expresión que combina las palabras “puta” y “madre”, refleja una cosmogonía o manera de ver el mundo en el que las madres son siempre respetadas y no pueden ser deshonradas de esa manera. Aparecen referentes literarios como Amos Tutuola, autor de la novela de 1952 escrita en pidgin *The Palm-Wine Drinkard* (el pidgin será un idioma empleado en ocasiones por Kokú, Ngalo y él mismo), Chinua Achebe autor nigeriano de la novela más leída de la literatura africana *Things Fall Apart* (1994) o Inongo-vi-Makomè, autor camerunés de numerosos cuentos, novelas y ensayos en español y amigo del autor.

La obra también mostrará el aislamiento y la falta de esperanza y frustración a la que se ve arrastrado el protagonista. La depresión, por ejemplo, se considerará “ese mal europeo para el que no sirve ningún antipalúdico, ningún entrenamiento, y que podía acabar con el poco espíritu de lucha que me restaba, a poco que dejara de ejercitar el cuerpo y la cabeza” (Zamora, 2014). Nuestro protagonista, antes de ser engañado por el Atlético de Madrid a través de un contrato fraudulento, se casará con una ecuatoguineana de nacionalidad española para obtener también él la nacionalidad, con una mujer por la que no sentirá la más mínima atracción sexual pero que hará asesorado por otras personas. Tras estos engaños llegará el último por el que acabará en prisión, derivando en una situación en la que se preguntará

“¿qué equipo español querría fichar en Primera o Segunda División a un expresidiario, por muy buen portero que fuese? Y, encima, negro. Imitar a los simios cada vez que tocase el balón no sería nada en comparación con el trato que recibiría de la prensa, los niños, los militares sin graduación, los rivales y los jubilados, todos ellos atrincherados tras mi portería” (Zamora, 2014).

El Caimán de Kaduna (2014), pese a que trate otro tipo de temas como la historia del Real Madrid como institución y la de Iker Casillas en sus inicios con el equipo de Concha Espina, no dejará de marcar el racismo y la hipocresía occidentales. ¿Cómo explicar que el guapo de Kokú, después de hacer de proxeneta y prostituir a jóvenes analfabetas, amenazadas a través de brujería yoruba, acabase en la cárcel por temas de blanqueo de dinero, clonación de tarjetas de crédito y tráfico de drogas y no por el otro delito? Además, su referencia explícita a la herencia colonial lo hará contraponiendo la barbarie que se ha producido en las guerras civiles acontecidas en Angola, en las que se ha jugado al fútbol con las cabezas de los rivales muertos, con la misma práctica, que instauró el ejército portugués durante la guerra de independencia angolana pero que se mantiene en el olvido, como demuestra que se desconozca la canción *A bola* (1964) del álbum del exiliado portugués Luís Cília *Portugal-Angola: chants de lutte*, en el que denuncia la guerra colonial portuguesa en el África Subsahariana:

Rola

Sangrenta

Uma Bola

No chão de Angola.

O dia

Vai alto

Brilha

O Sol

Na Poeira

Incendiada.

Soldados

Jogam

Futbol
Com a bola
Que pula
Sangrando

5. LA REPÚBLICA FANTÁSTICA DE ANNOBÓN (2017): UN REFLEJO DE LA SITUACIÓN COLONIAL DURANTE LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA

Como asegura el propio autor, *La República fantástica de Annobón* (2017) no es sino una “novela familiar. Retrato a mis abuelos, retrato a mi abuela Menfoy, a mi tía abuela... retrato una época de la historia de una isla pequeña, Annobón, sin conexión con el continente africano”³⁶³. Con el nuevo delegado del gobierno en 1931, el cabo de la Guardia Civil, Restituto Castilla, con un pensamiento socialista-colonialista que intentó imponer un pensamiento con la oposición de los claretianos (que tenían un poder enorme en la isla), de parte de la población annobonesa y de la propia legislación española para con las colonias (Nerín, 2009), poner en el centro de la historia su figura no es sino una excusa para hablar de un pedacito de historia de Annobón. El libro en sí es el ejemplo de cómo se escribe historia a partir de la novela histórica y la tradición oral.

“Ahí tiene su isla, sargento” (Zamora, 2017: 13) le dicen a Restituto al comienzo de la novela, dejando claro de quién es la propiedad teórica y práctica de la isla, que reposa en España como “potencia” colonizadora y en su Gobernador, Restituto Castilla González, como primera autoridad civil, jefe del destacamento militar de la Guardia Colonial y presidente del Consejo de Vecinos de la isla. Y pese a que, tras llevar tan solo un mes, se proclamará la II República Española –Restituto se vio en la obligación de implementar reformas republicanas en la isla pese a que Manuel Azaña aseguró que solo en territorio metropolitano tendrían validez los derechos republicanos (Nerín, 2009: 316)- y se llevarán a cabo reformas como la aceptación del culto tradicional en la isla o la reubicación de Palé al lado de la playa en contra de los intereses de los claretianos allí afincados y que contaban con grandes privilegios.

³⁶³ http://www.mitramiss.gob.es/cartaespana/es/noticias/Noticia_0444.htm

En la novela se muestra el imaginario colectivo de la sociedad occidental que considera África como un lugar habitado por animales peligrosos y enfermedades, aludiendo al estereotipo de África como tumba del hombre blanco: “-En la selva –decía- he llegado a ver tarántulas más grandes que dragones; serpientes venenosas de más de tres metros de largo, que te matan con sólo mirarte, y tigres paseándose por la ciudad en busca de presas” (Zamora, 2017: 15).

Uno de los elementos más interesantes de la novela tiene que ver con las miradas masculinas sobre las mujeres. Por un lado, veremos una visión colonial blanca en la que las negras serán denominadas como *miningas*, concepto fang que significa mujer, pero que en español hace referencia a las mujeres negras con las que es fácil mantener relaciones sexuales:

-¿*Miningas*? ¿Qué son *miningas*, don Elías?

-Las negras de Guinea se llaman *miningas*, y son las mujeres más fogosas y fáciles del mundo. Nada que ver con esas santurronas y remilgadas madrileñas que se pasean empavonadas por la calle de Alcalá y adyacentes” (Zamora, 2017: 15).

Por otro lado, la visión annobonesa de la mujer será la de una persona con una capacidad de agencia, lejos de la imagen estereotipada de persona pasiva que abunda en el imaginario occidental. De esta manera, Menfoy, mujer annobonesa, asegurará que “en mi culo y en mi cocina mando yo, y solo yo: nunca lo olvides”. (Zamora, 2017: 21), poniendo en cuestión esa idea exportada por los españoles y peyorativa de *mininga*. Así mismo, la propia relación que mantendrán Restituto y Mapudul (cuya unión se llevó a cabo a través del rito annobonés tradicional) romperá en la novela con la idea de que el hombre blanco es incapaz de plantear un proyecto familiar con una mujer negra, pese a que luego, la Mapudul deberá adaptarse al rol de género femenino español y burgués. Esta idea, pese a que Gustau Nerín (2009) asegura que en realidad fue una relación violenta en la que Restituto abusó de su poder, ayudará a presentar a la II República Española como un espacio de posibilidad, con mayores márgenes de libertad, pero manteniendo unas barreras infranqueables fruto de la dominación colonial. De hecho, el antropólogo catalán asegurará que se daría la paradoja que, pese a su ideología

izquierdista, fuese bajo su mandato un periodo en el que aumentaron las prácticas violentas y coercitivas.

Lorenzo y Restituto son una excepción en comparación con la norma general del hombre colonial, ya que apoyándose en la experiencia del segundo con Mapudul el primero intentará humanizar a través de la relación interracial a la población colonizada, frente a los discursos hipócritas oficiales que verán en el mestizaje, sin sentimiento afectivos, la prueba de la “bondad colonizadora”. Lorenzo dirá:

“-Es para sentirse orgulloso. En esta Guinea nuestra, el blanco, o sea, el español, se ha dedicado a fornicar con las miningas, o sea, las negras, y alardear de ello por clubes y cenáculos sin caer en la cuenta de que en la cama nos acostamos con otro ser humano que llora, sufren siente y se alegra como nosotros, alguien que además carga con todas las consecuencias, mientras nosotros nos lo pasamos de miedo” (Zamora, 2017: 128).

Pero no sólo se aprecia la posición de poder de las jerarquías occidentales en las cuestiones de género, también ocurre lo mismo en el ámbito lingüístico, en el que el español será el idioma del poder pese a que el idioma principal sea el fâ-dambô, o las jerarquías estéticas, en las que las vestimentas occidentales serán símbolo de posición privilegiada, y las casas de estilo colonial, símbolo de poder, como en el caso del emancipado Ze Mali, que “vestido impecablemente, con chaqueta y corbata” [...] su casa “estaba construida a imagen y semejanza de las casas coloniales de Santa Isabel” (Zamora, 2017: 23). La jerarquía religiosa, pese a que Restituto puso fin a *Ave María purísima* como saludo de los niños defendiendo que España es un Estado aconfesional, esto sólo supondrá un oasis de libertad. La prohibición del *Opa* o calendario annobonés, el cambio de los apellidos por nombres de pueblos y ciudades españolas y la interiorización de la legitimidad y veracidad del hombre blanco y su escritura, frente, por ejemplo, a las *name faculim*³⁶⁴ y la oralidad, no tendrán más propósito que acabar con la identidad de un pueblo y acabar ontológicas y epistemológicamente con ellos.

Por último, Francisco Zamora introduce un concepto que revela la normalización y naturalización de los privilegios raciales de los colonialistas y colonos españoles. Es lo que llama el “síndrome agudo colonial”, “mal español” o “fiebre del retornado”, que hace

³⁶⁴ Mujeres que en Annobón hablan con los espíritus.

alusión al “pánico, el terror de nuestros queridos compatriotas a volver a España tras largo tiempo de residencia en Guinea” (Zamora, 2017: 143) y lo plantea en boca de un personaje de la novela que es español. El blanco, llegado el momento, comienza a darse cuenta de esta pérdida de privilegios (y de su existencia anteriormente), cuando en los barcos hay blancos en primera, segunda y tercera clase, cuando

“El viajero se percata de que no hay cuatro o cinco *boys* dispuestos a bajarle las maletas; que nadie le llama *masa*, don, señor o excelencia; que tiene que compartir acera porque no hay negros de blanca sonrisa que se bajen de ella para que pueda circular a sus anchas el gran amo blanco; y que no puede saltarse la cola porque sus urgencias son las de todos, morenos, rubios o pelirrojos” (Zamora, 2017: 144).

6. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

La obra de Francisco Zamora se caracteriza por su diversidad temática y su constante carácter crítico con el que revisa una parte importante de la historia de España. Lo hace, además, desde una perspectiva afrocéntrica que, como planteaba Asante (2003), se erige como una teoría de cambio social. Por ello, Zamora pone el acento en sacar a la luz los numerosos y fragantes silencios de la historiografía española. La muerte de Lucrecia Pérez y su defensa de la idea de España como un país con tradición racista (como atestigua su conformación como Estado-nación con base racial desde los inicios de la Edad Moderna, la propia literatura española, los referentes intelectuales en los que se apoya la memoria del país, el lenguaje como reflejo de esta realidad o su participación en la trata de esclavos), sus textos sobre un Annobón que ha visto atacada su memoria colectiva y su historia de lucha anticolonial por una historia escrita, “oficial”, que ha escondido toda la trayectoria vital del pueblo, o su interés en plantear los problemas a los que se enfrentó toda una generación de apátridas en España o los protagonistas de la diáspora africana más reciente son ejemplos de ello.

En todas sus publicaciones se pone el acento en la existencia de un racismo estructural que invade todas las esferas de la vida social. Desde el racismo más evidente, el que se plasma en actos violentos, hasta el racismo más sutil, que ataca las formas de sentir, de producir conocimiento y las cosmogonías no occidentales, pasando por el que reduce al “negro” a un estado de opresión y subalternidad en el que se ve atrapado, como

la propia generación de apátridas fruto de las relaciones postindependencia entre Guinea Ecuatorial y España, o la diáspora más reciente, en la que el negro acaba siendo estigmatizado como un peligro y relegado a alcanzar una mínima cuota de derechos en tanto que trabajador dentro de la economía formal y no como humano, nos permiten afirmar que todas su producción podría ubicarse sin problemas en la de “literaturas producidas desde la herida colonial”. El lector occidental, además, podrá utilizar los argumentos de Paco Zamora para cuestionar sus propios privilegios raciales, la memoria que ha ido adquiriendo inducida por el poder en Europa y cómo esta continuidad de las lógicas coloniales en el presente contribuye, en palabras de Aimé Césaire (2006: 2) a *descivilizar* al colonizador, a “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 (y) el relativismo moral”.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila Laurel Juan Tomás (2009). “La isla de Annobón, el refugio de las musas”, *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 331-334.
- Bolekia Boleká, Justo (2008). Prólogo. En Zamora Lobocho, Francisco (2008). *Desde el Viyil y otras crónicas*. Madrid: Sial/Casa África, pp. 7-8.
- Camara, Nahiyé León (2018), «Cuando los Combes luchaban (1953) de Leoncio Evita Enoy ¿Proceso de pervisión o de subversión discursiva?», *Argus-a. Artes y Humanidades*, VII(27), pp. 1-29. Disponible en: <http://www.argus-a.com.ar/archivos-dinamicas/1314-1.pdf> (fecha de consulta: 06/05/2018)
- De la Cuadra, Bonifacio (1993). Procesados por asesinato el guardia civil y los tres menores que mataron a Lucrecia Pérez, *El País*, (12 de enero de 1993)
- de Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal,

de Urda, Juan (2014). “La obra de Francisco Zamora y su lector implícito”, *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249), pp. 1067-1080.

Fajardo Fernández, Rocío y Soriano Miras, Rosa María (2016): “La construcción mediática de la migración en el Mediterráneo: ¿no-ciudadanía en la prensa española?”, *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 6(1), pp. 141-169.

<http://ojs.ual.es/ojs/index.php/RIEM/article/view/419>

Hendel, Mischa (2012). “Francisco ‘Paco’ Zamora Lobo. Periodista y escritor de Guinea Ecuatorial (Madrid, España.)”, *Iberomania*, 73-74.1, pp. 116-22.

Inongo-vi-Makomè, (2017): *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?*, Barcelona, Ediciones Carena,

Maroto Blanco, José Manuel (2019a), «Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la “herida colonial”», *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, 36, pp. 1-27, <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/67907> (fecha de consulta: 04/07/2019)

Maroto Blanco, José Manuel (2019b), Bí môle y los hermanos Zamora. Memoria de Annobón y crítica del poder, *Wiriko*. (4 de enero de 2019). <https://www.wiriko.org/aula-wiriko/bi-mole-y-los-hermanos-zamora/>

Maroto Blanco, José Manuel y Bi Drombé, Djandué (2019) «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 Sariette Batibonak, Jean-Fidèle Simba et Hawa Coulibaly (ed.), *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*, París, L’Harmattan., pp. 165-184. https://www.academia.edu/38627292/La_production_litt%C3%A9raire_des_exil%C3%A9s_et_migrants_de_l_Afrique_au_Sud_du_Sahara_en_Espagne_un_regard_d%C3%A9colonial_de_leurs_exp%C3%A9riences_1959-2017

Maroto Blanco, José Manuel y Djandué, Bi Drombé (2018), «La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?», en Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zarandona (eds). *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*, Valladolid, Editorial Universidad de Valladolid, pp. 261-275.

https://www.academia.edu/38278458/La_experiencia_africana_en_Espa%C3%B1a_a_trav%C3%A9s_de_la_literatura._Se_puede_hablar_de_literatura_producida_desde_la_Herida_Colonial

- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2017). Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España, en Javier Herrero y Milena Trenta, *El fin de un modelo de política*, La Laguna, Cuadernos Artesano de Comunicación Social, pp. 664-697.
https://www.academia.edu/35172832/Creaciones_literarias_como_medio_de_expresi%C3%B3n_relatos_migratorios_y_miradas_alternativas_de_la_experiencia_migratoria_entre_%C3%81frica_y_Espa%C3%B1a
- Mbomio Bacheng, Joaquín (2000), «Leoncio Evita o "Cuando los combes luchaban": Una obra trascendental», *Afro-Hispanic Review*, 19(1), pp. 72-78. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/23054452.pdf> (fecha de consulta: 16/06/2018)
- Mvondo, Wilfried (2019). “La novela africana en español: estado del arte. En Monique Nomoy Wilfried Mvondo (dirs.). *África y la literatura comparada. La novela africana postcolonial en lenguas europeas*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 24-36.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (2015). De la inexistencia conceptual a la visibilización de las otras literaturas hispánicas. En Inmaculada Díaz Narbona (Ed), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbumm, pp. 11-17.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (1984). *Antología de la literatura guineana*. Madrid: Editora Nacional.
- Nerín Abad, Gustau (2009). “Socialismo utópico y tiranía: La isla de Annobón bajo el cabo Restituto Castilla (1931-1932)”, *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 311-330.
- N’gom, Mbare (1993), «La literatura africana de expresión castellana: La creación literaria en Guinea Ecuatorial», *Hispania*, 76(3), pp. 410-418. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/343796.pdf> (fecha de consulta: 18/05/2018).
- Odartey-Wellington, Dorothy (2014), «Equatorial Guinea is different”: Literatura colonial de Guinea Española en África Occidental», *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249), pp. 763-776. Disponible en: <https://revista->

iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/7195/732

9 (fecha de consulta: 07/05/2018)

Sar, Ariel (2016). La construcción mediática de los inmigrantes en Iberoamérica, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 3, pp. 25-39

Zamora Lobocho, Francisco (2017). *La República fantástica de Annobón*. Madrid: Sial/Casa África.

Zamora Lobocho, Francisco (2014). *El Caimán de Kaduna*, Alicante, 2709 books

Zamora Lobocho, Francisco (2009a). *Conspiración en el Green (El informe Abayak)*. Madrid: Sial/Casa África.

Zamora Lobocho, Francisco (2009b). “En septiembre de 1969 Madrid no era ninguna fiesta”, *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 449-470.

Zamora Lobocho, Francisco (2008). *Desde el Viyil y otras crónicas*. Madrid: Sial/Casa África.

Zamora Lobocho, Francisco (1994). *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*. Barcelona: Ediciones B.

BLOQUE III

*Reacciones de los migrantes y el resto de la ciudadanía en
la España postcolonial*

“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)

(2019). En José Manuel Maroto Blanco y Rosalín López Fernández (Coords.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 143-169

Sistema de citas: Editorial Universidad de Granada



“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).

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, o bien al quedar desempleados muchos migrantes procedentes del África Subsahariana por el miedo de los patronos a ser sancionados o bien sobreexplotados por trabajar sin contratos de trabajo y sin derechos laborales.

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.

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 una 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 1986³⁶⁵–, tuvo como objetivo “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

³⁶⁵ La primera ley de derechos y libertades de los extranjeros, la LO 7/1985, vigente hasta el 1 de febrero de 2000.

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 los 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 sería 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). 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). 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 en 1983 (210.350) pasó al 18% del total de extranjeros en situación legal en 1993 (Cachón, 1994: 107).

Marco institucional de racismo

Para este importante número de migrantes, la legislación española no les dotó de igualdad ante la ley. La propia Constitución Española, a través de su artículo 35³⁶⁶, 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 migrantes, 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

³⁶⁶ 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.

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 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 (pese a tener los papeles en regla) e indocumentados: sin residencia o permiso de trabajo que alternarán periodos de paro y empleos en donde se someten a condiciones de sobre-explotación (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 (sin derechos sindicales), 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.

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!!” (APAD).

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 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 era ahora esta se iba a hacer 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 el caso 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 en la Carrera de la Virgen –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 dos (tres) 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 para 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, la primera por Rafael Sánchez, un emigrante sevillano que estuvo 14 años en Alemania y, la segunda, en la que participó 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 una aún reciente Ley de Extranjería y del compromiso de estas 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, lugar desde el que se iniciaría una marcha de protesta dos días después con la participación de UGT, CCOO, CNT, LCR, MCA, Asamblea Por la Paz y el Desarme, Asamblea Contra la Represión, Comunidades Cristianas Populares o Granada Acoge(Ideal, 6 de febrero de 1989), escribirá un texto de opinión en el que criticaron la visión excluyente de unas autoridades políticas para que se integren otros pueblos en nuestras comunidades (Ideal, 6 de febrero de 1989).

El 7 de febrero *Diario 16*, que siguió de manera más directa el curso de los acontecimientos, destacará la huelga de hambre 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 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 las 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 señalará 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 y 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). Assane aún a día de hoy 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, 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, 1989b). Él mismo, dos días después firmó otro artículo en la sección “Nuevos Granadinos”, 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. La idea era 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, pese a 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, afirmará 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 y aún en el cuarto día de la huelga de hambre sin que haya sido posible conseguir un permiso en la comisaría de policía y 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 de un también joven Nelson Mandela, que en aquel entonces permanecería “sólo” 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).

Imagen 2 y 3: Izquierda Assane Dieng. Derecha Assane Dieng con su compañero Eduardo Arrebola y el periodista Andrés Aberasturi en el programa “La tarde” de TVE.



Fuente: 9 FEBRERO 1989 Por la tarde. A partir del minuto 37'30'' – 50'35'' (13 minutos de entrevista): <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-tarde/tarde-9-2-1989/5215543/>

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 puñado más de ellos lo hemos utilizado 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).

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, 1989b: 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, 1989b: 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 la jerarquía que 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* “¿Cuántos senegaleses vivirán una historia parecida al hijo predilecto de Salar e incluso más hiriente, más menesterosa, más amarga?” (Granada 2000, 10 de febrero de 1989). 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 (Assane Dieng, 2019)– 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 el racismo es excepcional, de un acto contra el racismo reflejo 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 la diferencia enorme que existe 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 de

Suráfrica por ser racista y atentar con derechos humanos y libertades, y es que “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) mientras que fue 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 el informe anual de 1989 que la policía era acusada de romper los permisos de residencia de extranjeros inocentes. El racismo, seguirá siendo un asunto ligado a la extrema derecha de acuerdo a este documento.

Imagen 4 y 5: Assane Dieng en el aeropuerto Madrid Barajas antes de volar a Dakar, Senegal.



Fuente: Los Aventureros, Otra forma de viajar, La aventura de Assane, 24 marzo/abril de 1989, p. 16.

Retomando el camino emprendido por Assane, su llegada a Senegal tampoco estuvo exenta de problemas, ya que a sólo 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 que mostraba las celebraciones del Día de Andalucía por parte de emigrantes 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: 28 FEBRERO 1989 Informativos “Teledía” Canal Sur Televisión.

Conclusiones y reflexiones finales:

Este pequeño capítulo de la vida de Assane nos muestra una España en la que se están produciendo una serie de cambios estructurales que comenzarán durante la década de los 80 y continuarán teniendo vigencia en nuestros días. La precarización del campo, unido a la llegada de migrantes procedentes del continente africano dio lugar a la formación de una “nueva mano de obra agrícola”, sin derechos laborales y formando un segmento claramente etnificado de trabajadores. En el caso de Assane, la Ley de Extranjería de 1986 dificultará, entre otras cosas, la obtención de la residencia legal en España, pues en aquellos momentos se le exigió contar con un precontrato de trabajo y solicitarla desde la embajada española en Dakar, lo que suponía volver a su país en un momento en el que no tenía fondos suficientes para hacerlo y bajo amenaza de deportación.

Pese a las dificultades legislativas e institucionales con las que tuvo que lidiar, 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 nos invita a reflexionar sobre cómo a día de hoy hemos normalizado una larga serie de estrategias de subalternización. Parece difícil que a día de hoy casos de apoyo social como este se repitan, en un contexto en el que, como en el caso de Assane, se acababan imponiendo las lógicas del racismo institucional, de las leyes que están orientadas a castigar al que en la mayoría de los casos, o está aislado/a, o sus redes no son suficientes para luchar contra toda un entramado de

poder institucional y social que los deshumaniza y los excluye de cualquier proyecto compartido y en igualdad.

Tras estos acontecimientos, finalmente Assane Dieng regresó a España con un permiso de residencia en 1989. Sin embargo, en los siguientes años su vida se enfrentará a procesos judiciales y numerosas amenazas de muerte. Pese a que hoy vive en Zafarraya con su familia y pese a seguir luchando por ellos, por toda la comunidad migrante y por su pueblo a través de la asociación *Dara Coki* que trabaja en su región natal, Louga, Senegal, este pequeño capítulo de su vida muestra las barreras institucionales y sociales a los que deben enfrentarse personas que vienen de países que son sistemáticamente explotados por parte de empresas y entes, en la mayoría de los casos, occidentales. Sólo se puede entender esta situación reconociendo la hipocresía de las sociedades del Norte que se apoyan en la marginación de otras poblaciones, la carencia de una mirada holística a los problemas sociales, políticos y económicos del mundo, e intentando evitar “una perspectiva rabiosamente etnicista” (De Lucas, 2001: 210) de las migraciones.

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.

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

Barbero, Iker (2014). Historia contemporánea de la alteridad en el Derecho de Extranjería, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 164, 115-150.

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, pp. 105-124.

Capote Lama, Alberto: “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” (05.07.2011)

De Lucas, Javier (2001). La nueva Ley de Extranjería como rechazo de la integración de los inmigrantes. En: Almoguera, Pilar (Coord.). *De sus a sur: análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 201-210.
<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/63939/Nueva%20ley%20de%20extranj%20er%20C3%ADa%20-javier%20de%20Lucas.pdf?sequence=1>

Fernández de Valderrama, Cristina Blanco. (2002). La gestión de los flujos migratorios. Algunas cuestiones previas en torno al caso español. *Mediterráneo económico*, 1, 225-246
https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30873765/21-670-1-PB.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLa+cuestion+de+los+flujos+migratorios.+A.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190621%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20190621T112038Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=70b4a3c8dd32e8635929ba6faae10c155dbc8d9866a1a4620cc9d18d934025e8

Giménez Romero, Carlos (1992). Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones, *Estudios Regionales*, 31, pp. 127-147
<http://www.revistaestudiosregionales.com/documentos/articulos/pdf358.pdf>

González Pérez, Vicente (2000). La inmigración irregular de africanos en España, balances y perspectivas. *Investigaciones Geográficas*, 23, pp. 47-57.
<https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/387/1/Gozalvez%20Perez-Inmigracion%20irregular.pdf>

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, pp. 275-297.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/viewFile/4507/4320>

Solanes, Ángeles (2010). “Un balance tras 25 años de leyes de extranjería en España: 1985-2010”, *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 90, pp.77-101.
<https://libros-revistas-derecho.vlex.es/vid/balance-tras-leyes-extranjeria-302568262>

Zapata Barrero, Ricard (2000). Justicia para inmigrantes: mercado y política de extranjería, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 90/00, pp. 159-181.
https://www.researchgate.net/profile/Ricard_Zapata-Barrero/publication/28147641_Justicia_para_inmigrantes_mercado_y_politica_de_extranjeria/links/572c5e8608ae25c48c307dad/Justicia-para-inmigrantes-mercado-y-politica-de-extranjeria.pdf

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

Arias, Jesús (8 de febrero de 1989) Los compañeros del senegalés realizan una marcha de protesta desde Santa Fe hasta Granada, *Granada 2000*, p. 4.

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.

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

Canal sur (28 de febrero de 1989). Informativos “Teledía”. *Canal Sur Televisión*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BQTh8hqMMbg>

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

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*. Disponible en 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*. Disponible en 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*. Disponible en 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*.

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*.

Granada 2000. (9 de febrero de 1989). Nuevos Granadinos: La canción del emigrante: Assane Dieng. *Granada 2000*.

Granada 2000. (8 de febrero de 1989). “Valoro más la amistad de los blancos porque tenemos distinto color, dice el joven senegalés. *Granada 2000*.

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*.

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*.

Ideal (9 de diciembre de 1988). Concentración de cien vecinos de Salar para impedir la expulsión de un joven senegalés. *Ideal*.

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.

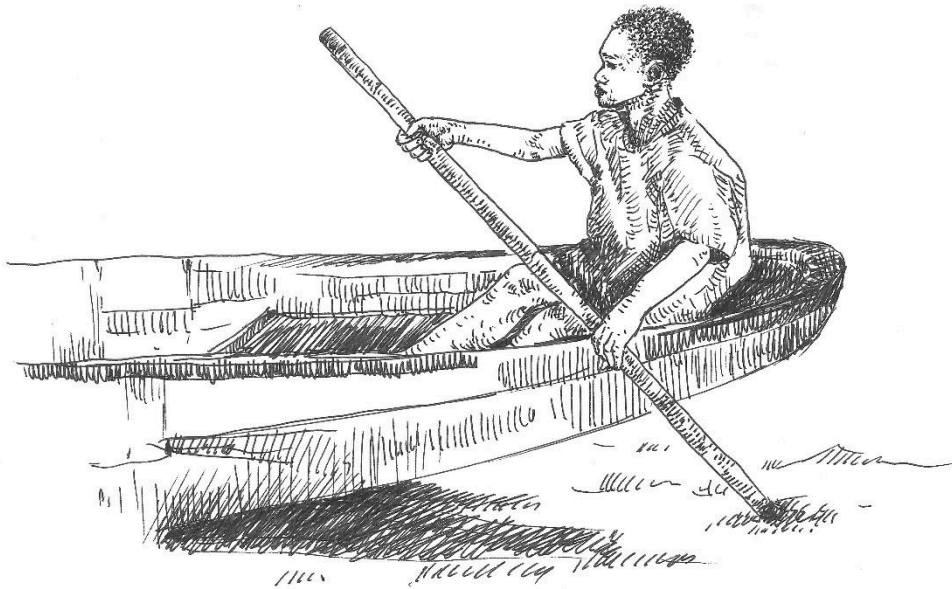
Urbano, Miguel, (14 de febrero de 1989). Fuera de Quicio. Angelitos negros. *Diario 16*, p. 8.

RTVE (9 de febrero de 1989). Por la tarde. 37'30'' – 50'35''. *Televisión Española*.

Disponible en <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-tarde/tarde-9-2-1989/5215543/>

Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España

(2017). En Javier Herrero y Milena Trenta (Coords.). *El fin de un modelo de política*. La Laguna: Cuadernos Artesanos de Comunicación Social, pp. 664-697.



Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España.

Resumen: Las migraciones entre África y Europa han sido presentadas ante la opinión pública española como un problema social y una amenaza para el país. Términos como “avalancha”, “carga” o “extrema presión migratoria” dominan el lenguaje de los medios de comunicación de masas y contribuyen a la “desciudadanización” de los migrantes procedentes del continente africano y a la concepción del fenómeno migratorio como un problema de orden público (Fajardo y Soriano, 2016). De acuerdo con Van Dijk, “la función básica propia de un acto de habla es la de hacer cambiar de opinión a un oyente” (1987: 179). Por ello, en este trabajo presentamos una serie de obras literarias, generalmente relatos de vida, que han sido escritas por migrantes negroafricanos/as, como creaciones que tienen un interés muy concreto en mostrar una mirada alternativa del fenómeno migratorio. A través del análisis de las obras, pretendemos mostrar la experiencia de los y las migrantes negroafricanas como parte de la experiencia colectiva de un grupo presente que forma parte del país, a fin de humanizar unas experiencias que son sistemáticamente invisibilizadas ante el poder de un discurso racista y xenófobo.

Palabras clave: Literatura; migraciones; comunicación social; estigma; África Subsahariana; racismo.

“Espero que con lo aquí narrado se conozca un poco mejor lo que ocurre en África. Que cuando la gente vea a un negro por la calle o en un semáforo, piensen en la historia que lleva detrás, en lo que ha sufrido para llegar hasta Europa. [...] Asimismo espero que esta historia pueda ser leída en los países africanos y sirva para desanimar a los jóvenes que sueñan con emprender el camino para venir a Europa” (Beyo y Aguilar, 2017: 155-156)

1. La imagen del “otro”: la carga mediática de ser migrante en España

Los medios de comunicación han tenido un papel fundamental en la configuración de prejuicios y estereotipos de las personas migrantes y de las minorías de un territorio. A través de una representación homogeneizada y simplificada de estas personas, se ha potenciado un modelo mental excluyente que ya existía con anterioridad y que contaba con un claro componente racista (Inzunza y Browne, 2017: 238-239). Para ello, estos medios de comunicación se han encargado de poner en circulación *identidades negativas* que se han apoyado en una descalificación sistemática de estos grupos sociales, naturalizando la percepción peyorativa que gran parte de la sociedad tiene de ellos. Este fenómeno se ha apoyado de una polarización que ha tratado de representar positivamente al *endogrupo* y negativamente al *exogrupo* (van Dijk, 2016: 149).

La investigadora Ariel Sar (2016: 38), en línea con el concepto desarrollado por van Dijk sobre *élites simbólicas blancas* (Van Dijk, 2007: 26), achaca este discurso inferiorizador sobre los migrantes en España a los medios de comunicación de masas, que han estado controlados por una élite históricamente discriminadora y racista. De hecho, términos como “sudaca” para referenciar a los migrantes latinoamericanos no vienen sino a confirmar la existencia de conceptos que tratan de deshumanizar a este “otro”, afirmando explícitamente en este caso, que este colectivo no “está a la altura de los ciudadanos españoles, (que) es un inferior en todo sentido” (Sar, 2016: 34).

Por otro lado, los discursos de los medios de comunicación no sólo han tratado de deshumanizar al migrante asociándolo a noticias negativas, sino que en una actitud completamente racista se los ha presentado sin pudor con partes del cuerpo completamente desprovistos de ropa. Para Lorite (2010: 40) este hecho refleja una falta de respeto a la intimidad que se da, fundamentalmente, sobre “ciertos colectivos alejados de las tomas de decisiones informativas, políticas y sociales”, marcando de esta manera una nueva barrera entre un “nosotros” y un “ellos” referido a los migrantes.

Estas narrativas mediáticas se han alimentado de un racismo culturalista o cultural que, apoyándose en el axioma de que los humanos somos inevitablemente etnocéntricos y xenófobos (*homos xenophobicus*), aprovechan el componente cultural para elaborar discursos de exclusión que evitan mencionar “la raza” como motivo justificatorio (Solana, 2009: 219-221). Un discurso que incluso con sus mejores intenciones acaban confundiendo lo intercultural como aquello referido a la migración y a los migrantes

(García Castaño y Chovancova, 2013: 285), reforzando la idea de que lo “diferente” a lo nacional, es intrínsecamente exógeno a la sociedad del lugar.

Entre los medios de comunicación que más han contribuido a expandir un discurso de exclusión podemos destacar en primera instancia el discurso periodístico, el cual no sólo ha tenido la habilidad de presentarse como ejemplo de veracidad indiscutible (Granados y Granados, 2013:147), sino que es ahora, gracias a la globalización, cuando se erige como un agente principal e imprescindible para construir realidades (Inzunza y Browne, 2017: 231). En el caso concreto de las migraciones, los periódicos han abusado del uso de términos como “carga”, “extrema presión migratoria” o “avalancha” para significar la llegada de personas migrantes y que, como concluyen Rocío Fajado y Rosa M^a Soriano (2016: 164), han contribuido “a la descuidadización, externalizando, mediante la alteridad, los derechos humanos de las personas que quieren migrar”, desproveyéndolos del reconocimiento de derechos y, por consiguiente, situándolos en unas coordenadas opuestas a las del ciudadano/a.

Por otro lado, la lógica del riesgo y de la amenaza en los discursos sobre migración en la prensa ha sido una constante, siendo de gran utilidad para justificar actuaciones posteriores desde la óptica del poder. Trabajos como el de Antolínez y Rivero (2016) han concluido que acontecimientos dramáticos como los naufragios de abril de 2015 en los que murieron casi 1.000 personas procedentes del norte de África y que tuvo un gran impacto en la prensa española, no han sido sino una excusa para hablar de los riesgos de la migración sobre la prosperidad de la UE y de la incapacidad de superar la “crisis económica” si se absorbe el flujo de extranjeros, justificando de esta manera la primacía del control y vigilancia en las fronteras.

La ficción televisiva también ha tenido un importante papel en la construcción de una representación negativa del migrante. Un ejemplo muy conocido en el contexto español lo tenemos en la serie de *Aída* y el personaje que da vida al personaje de “machupichu”, interpretado por Óscar Reyes. González de Garay y Alfeo (2012) analizan a través de él la imagen del “otro”, del inmigrante, partiendo de la idea que la identidad nacional se reproduce mediante la acción discursiva (Barker, 2003:116) y observando el trato degradante que recibe. En este caso, “machupichu” es tratado como un animal, su acento latinoamericano lo delata siendo una excusa más para reírse de él y se representa como padre de muchos hijos, actuando el hecho demográfico de la alta natalidad como un

“supuesto indicador del subdesarrollo” (González de Garay y Alfeo, 2012: 935). Tal y como recogen en el mismo trabajo, las palabras del personaje Mauricio son ilustrativas:

“A mí los inmigrantes no me gustan. Los rumanos roban, los negros huelen fuerte, los chinos son raros y los ‘sudacas’ son muy feos” (González de Garay y Alfeo, 2012: 937).

Un análisis más general de ficción televisiva centrado en el *prime time* llega a la conclusión de que no sólo existe una infra-representación de los migrantes (más acusada cuando los contenidos expuestos son creados en España), sino que se representan con un nivel socioeconómico y de estudios más bajo, con ocupaciones laborales que no requieren cualificación, desarrollando su acción en entornos más conflictivos, con más problemas de salud o definidos como personas más agresivas, conflictivas y desleales que los personajes “nacional-autóctonos”, lo que, dicho sea de paso, coincide con otros estudios realizados en Estados Unidos sobre minorías, afectando de forma negativa a su visibilidad social (Igartua, Marcos , Alvidrez y Piñeiro, 2013: 173). En el caso concreto de las mujeres migrantes, éstas se representan de manera uniforme, como personas débiles que suponen una carga al Estado y su imagen es construida en torno a la figura de “madre” y, cuando es trabajadora, desempeñando en muchas ocasiones la prostitución y negando que sean individuos autónomos (Olmos, 2013).

Así mismo, María Martínez Lirola y Antonia Olmos Alcaraz (2015), demuestran que, tanto en la televisión como la radio pública, es mayoritaria la relación existente entre menores y mujeres migrantes con noticias negativas. Se las percibe como agentes pasivos, personas asimiladas, sujetos indeterminados, completamente despersonificados y formando parte de un grupo; rara vez son “vistos” como individuos y en las noticias se abusa de términos como “rescatadas/os” o “interceptadas/os”, es decir, términos que hacen hincapié en que son receptoras de una acción y no individuos o colectivos activos.

De estos discursos inferiorizadores sobre el migrante no escapa tampoco la política española, en donde se habla de ellos en contextos de violencia, ilegalidad, control y delito y en donde la figura social del “inmigrante extranjero” sigue usándose como elemento legitimador de la ficción homogeneizadora nacionalista del Estado (Márquez, 2007: 221). Para el caso concreto de Andalucía, el debate parlamentario, si bien goza de un lenguaje “políticamente correcto” con respecto a los migrantes, lo cierto es que se abusa de su

imagen negativizada, se aprovecha su indefensión legal para construir falsos discursos de solidaridad y se argumenta ampliamente su rentabilidad económica para justificar su “acogida” (Olmos, 2007).

Otro aspecto fundamental a destacar es cómo durante la crisis económica se ha marcado más claramente en el plano discursivo y en las propias políticas un “nosotros” y un “ellos” que ha hecho a los inmigrantes extranjeros desmerecedores de la universalidad de la sanidad pública o de otras ayudas sociales en pro de conceptos naturalizados en la esfera pública, pero con gran carga ideológica, como los de “eficiencia” y la “calidad” (Olmos, 2012; López y Maroto, 2017).

Los discursos mediáticos también han planteado el riesgo que suponen los extranjeros/migrantes para uno de los pilares básicos del Estado: el sistema educativo. Se ha planteado que el ritmo de aprendizaje es más lento allá donde el número de migrantes (o de hijos de éstos) es mayor, provocando que el alumnado autóctono reciba menos atención, y aumente el fracaso escolar. Se ha llegado incluso a describir al alumnado de nacionalidad extranjera como un alumnado con problemas de aprendizaje. En definitiva, el incremento de este alumnado “inmigrante” se ha construido mediáticamente como una amenaza en tanto que descontrolado, inesperado y con consecuencias imprevisibles, pese a que existan espacios que segregan dentro de la propia escuela y no se ponga el acento en ello (García Castaño, Granados, Olmos, Martínez, 2014:1089).

El racismo en los medios de comunicación no es un fenómeno reciente, sino que hunde sus raíces en la experiencia colonial generando temor y rechazo sobre el foráneo. Es curioso que ya José Naranjo (2009a, 296-297) recoja que allá por 1998, cuando llegaban a Fuerteventura y Lanzarote barquillas con inmigrantes, se pudiera escuchar por la calle frases como “nos invaden los moros”, “vienen a robar nuestras mujeres y a quitarnos los trabajos” o “ya no se puede salir a la calle tranquila”, pese a que existiese también cierta simpatía por aquellos chicos que arriesgaban su vida para venir a España. Este contexto de inseguridad sobre el migrante, amplificado por los discursos racistas, ha significado que “el migrante se (haya) configurado como destinatario paradigmático del sistema penal” (Brandariz y Fernández, 2010: 274).

De hecho, para José Ángel Brandariz García y Cristina Fernández (2010: 277) el estatuto jurídico del migrante lo reduce a la condición de mera fuerza de trabajo, ya que sólo puede mantenerse en el ámbito de la legalidad en la medida en que desarrolle un

empleo, y que éste sea regular, configurándolo más que como “no-ciudadano”, como “no-persona”, ya que no cuenta con derechos de los que sí disponen vagabundos, toxicómanos y pobres. Además, el contexto social provoca que se sobre-represente la criminalidad de los migrantes, haya más posibilidades de que sean condenados a prisión provisional o de que, debido a sus situaciones personales, no puedan acceder a la semilibertad o libertad condicional en las últimas fases de sus sanciones. Un dato interesante nos los muestra Kitty Calavita (2007, 103) que alertaba que en el año 2000 en España e Italia había en prisión un número 25 veces mayor de inmigrantes que en el porcentaje que representaban en el conjunto de ambos países, denunciando que para muchos de ellos su único delito era ser “indocumentados”³⁶⁷.

2. Notas metodológicas

A la hora de realizar este texto partimos de la existencia de un discurso hegemónico que no sólo ha simplificado, homogeneizado, deshumanizado y criminalizado el movimiento migratorio a España, sino que, como asegura José Naranjo (2009a), ha afectado a la propia imagen que se tiene de Europa en África, mostrando un continente sin miseria, una desigualdad material cada vez mayor a ambas orillas del Mediterráneo y un modo de vida consumista. Europa se ha erigido como modelo a seguir, una especie de Edén o El Dorado y ha actuado como elemento motivador para emprender viajes al “Viejo Mundo” (Koui, 2013; Inongo-vi-Makomè, 2017) y perpetuar toda una visión estereotipada negativamente por el negro en la propia África (Any, 2017; Karamoko, 2017).

Por otro lado, somos conscientes del rechazo que genera todo este discurso mediático y el estigma que intenta generar entre los propios migrantes. Un estudio publicado en 2008 por Cogo, Losa y Wulfhorst, señalaba que los inmigrantes entrevistados no se sentían reconocidos con la delincuencia o con la pobreza con la que aparece el colectivo en los medios. Así mismo, reclamaban que son más que folclore y denunciaban que los medios de comunicación, siendo capaces de crear imaginarios

³⁶⁷ El Instituto Nacional de Estadística en 2009 ya señalaba la alta desproporción que existía entre número relativo de migrantes en España con respecto al total de la población y del número de migrantes presos con respecto al total. En España en 2009 según el Instituto Nacional de Estadística los extranjeros eran el 12% de la población residente y el porcentaje de reclusos extranjeros era del 35,2%. Además, en 2007 el porcentaje de extranjeros en las cárceles era del 73% en Luxemburgo, del 69% en Suiza, del 53% en Chipre, del 44% en Austria, del 42% en Bélgica o del 40% en Estonia (Brandariz y Fernández, 2010: 275).

sociales y practicando lo que se conoce como una “colonización de la memoria por parte de los medios”, llegaba a afectar negativamente a su propia memoria, tanto individual como colectiva.

Nuestro propósito, en este contexto, es mostrar una visión alternativa a este fenómeno a través del análisis de las obras literarias que han sido escritas por negroafricanos y negroafricanas afincados en España. Esta tarea no supone, ni mucho menos, la primera que desde la Academia analiza discursos alternativos de migrantes negroafricanos. Marian del Moral (2016), por ejemplo, plantea cómo de la necesidad de luchar contra los estereotipos y prejuicios existentes en el imaginario español en general y andaluz en particular, y desde una “africanidad periférica”³⁶⁸ surgen videos domésticos, participativos y “video films” que generan flujos culturales transnacionales y de información que escapan de las tradicionales lógicas racistas y eurocéntricas.

El análisis de la literatura producida por migrantes cobra una especial relevancia por su poder para contrarrestar y/o combatir todo el universo simbólico y todos los estigmas y estereotipos producidos sobre ellos por varios motivos. El primero de ellos es porque la literatura, construida con lenguaje, tiene como una de sus funciones fundamentales la comunicativa, así como su “voluntad de transmisión” (Hierro, 1999: 104). Lo literario, por tanto, es un hecho del lenguaje, y en relación con una práctica social como la práctica literaria se produce una comunicación en tanto en cuanto hay una producción de sentido de unos sujetos individuales y colectivos determinados (Borra, 2009: 39-40).

En segundo lugar, tenemos que tener en cuenta que la literatura es un reflejo de las ideas de una sociedad, “las expresas y las ocultas, las concretas y las abstractas, las realizadas y las frustradas” y de ello se deriva su necesidad y su función social, ya que, en el caso concreto del literato africano, hay un consenso generalizado desde hace décadas de que éste “no puede concebir el escribir sólo en función de su autorrealización, puesto que escribe desde y para el pueblo” (Ndongo, 1984:24-25). Trascender del mero ejercicio artístico se traduce en términos de utilidad social, ya que permite “a la sociedad orientarse en la realidad” siendo clave para la transformación colectiva y la conformación de una memoria colectiva que, como se planteó con anterioridad, es entendida en términos racistas (Tchalou, 2014: 377).

³⁶⁸ En el contexto de la migración; realizado por negroafricanos; y con unos medios de comunicación propios.

Es necesario señalar que no estamos ante literatura africana producida en África. En el caso de los migrantes negroafricanos/as y de la literatura que producen debemos destacar que éstos/as deben enfrentarse a una exclusión aún mayor, y es que se sitúan en lo que Goytisolo denominó como *non-land* y que “los sitúa fuera incluso de la posición de poder centro/periferia ya que son seres de fuera de casa (*metoikos*), de ningún lado” (Díaz Narbona, 2015: 137). Por no añadir una discriminación mayor, y es la de producir literatura en español que no puede inscribirse en un grupo cada día más reconocido como es el de la literatura de Guinea Ecuatorial³⁶⁹.

La literatura que va a ser analizada se enmarca, por un lado, en el fenómeno de diáspora o “surgimiento diaspórico” de una nueva cultura, que nace del desplazamiento y que da como resultado un cargado carácter nómada a la producción. Este cargado carácter nómada por parte del “recién llegado” es concebido como amenaza y es en este contexto en donde se produce una verdadera lucha en el ámbito político, racial, social y cultural. La literatura que “narra el desplazamiento, [...] se inscribe en la fractura y en la herida del desplazamiento” desafiando nociones como las de identidad cultural o incluso la propia credibilidad de Occidente (Toro, 2010: 15-17).

Por otro lado, esta literatura escrita por negroafricanos/as que han vivido el hecho migratorio ilustra un “conflicto” desde la perspectiva discursiva, ya que se evidencian interpretaciones contrapuestas de una realidad social y política muy concreta (Zapata-Barrero, 2009: 51), y que podríamos denominar como un conflicto eminentemente desigual, ya que la interpretación de los verdaderos protagonistas queda relegada a la invisibilidad o a un segundo plano.

En esta misma línea, es importante reflexionar sobre el hecho de que no sea sino a través de la literatura (gracias a editoriales con menor impacto³⁷⁰ y escasa recepción) por la que los migrantes encuentran un medio para expresarse y entrar en conflicto con los discursos hegemónicos. Además, lo hacen a través de la literatura en el momento en el que este medio a distancia, ha perdido en la actualidad su papel como descriptora e

³⁶⁹ “La *literatura africana de expresión española* (o *literatura africana de expresión castellana*) fue, hasta mediados de los años noventa, la gran ausente del debate crítico y teórico en torno a la literatura africana en general, o a las literaturas hispánicas” (N’gom, 2003). A ello hay que añadir la situación de autores como Inongo-vi-Makomè, que no sólo no son ecuatoguineanos, sino que escriben en una lengua que no es oficial en su país (en este caso Camerún) hallándose una situación mucho más difícil que sus compañeros y compañeras del país vecino.

³⁷⁰ Es precisamente su “cosificación no mercantil”, una muestra su autonomía y la veracidad de tratarse de un sincero cuestionamiento de la sociedad de la que nace, pese a la distancia radical que presenta con la propia sociedad, y la posible incomunicación colectiva que puede generar entre ella y su entorno (Borra, 2009: 48).

interpretadora de la realidad que gozaba con anterioridad (Lyszczyzna, 2004: 723-724). Es justo en estos momentos, cuando la primacía de la transmisión de la información la ocupan otros medios de comunicación, cuando la literatura deja un espacio ínfimo a la contestación literaria de los negroafricanos, poniendo en evidencia la existencia de jerarquías de tipo epistémico (Quijano, 1991), de tipo lingüístico (Mignolo, 2000), de tipo estético y relacionados con los propios medios de comunicación globales (Grosfoguel, 2013)³⁷¹.

Al hilo de lo señalado por Leonora Miano (2016) en la *Jornada Internacional de la Francofonía* de la Universidad de Copenhaghe, debemos ser conscientes de que sería un error pensar que todo texto africano es un testimonio, ya que la literatura africana es, ante todo, compleja. Sin embargo, la importancia que aún tiene la experiencia vivida en el contexto español y la crítica social en la literatura africana, así como la forma de “diario íntimo” con el que frecuentemente se presentan los testimonios analizados, nos permite realizar una “observación interior más auténtica y transparente” del escritor y acercarnos “a la realidad humana hecha escritura” (Hierro, 1999: 123).

A la hora de analizar las obras partimos de la Sociocrítica, que establece conclusiones que parten de la consideración de la literatura como fenómeno social. Son diversas las relaciones que se pueden establecer entre literatura y sociedad, aunque básicamente se reducen a dos: el análisis puede pretender ilustrar la sociedad utilizando el texto literario como un documento de época o establecer conclusiones acerca de la obra basadas, en último término, en las relaciones que se presumen entre las estructuras literarias y las sociales (Garrido, 2011: 42). En este particular, consideramos que la literatura creada en contextos migratorios y que tienen esta situación como escenario de la obra nos permite observar cómo se conforma la ciudadanía en España, los criterios de inclusión y exclusión y de qué manera se construye un discurso alternativo al hegemónico (Nejamkis, 2012: 8). ¿Qué sabe la literatura? O más bien... ¿De qué manera pretende transgredir o alterar el discurso dominante? (Angenot, 2015: 266).

³⁷¹ De esta manera se privilegia la forma occidental de entender el mundo, se evidencia la primacía de las lenguas occidentales, en tanto en cuanto las obras literarias analizadas son escritas en lenguas europeas, se inferiorizan narrativas como las del fenómeno migratorio desde una perspectiva protagonista o se privilegian los medios de comunicación occidentalizados.

3. Miradas alternativas del proceso migratorio: una escritura desde los márgenes del “centro”.

Las obras literarias que versan sobre la migración africana a España y que han sido escritas por sus propios protagonistas³⁷² nos acercan a la realidad migratoria desde puntos de vista que rompen con la narrativa hegemónica que emana de los medios de comunicación. Frente a una visión monolítica y homogénea del fenómeno, a través de sus textos nos muestran una realidad más compleja que desmonta mitos acerca de este flujo migratorio tanto a uno como a otra orilla del Mediterráneo o el Atlántico. La poesía, la prosa, el cuento y la imagen (fotografía e ilustraciones), el carácter de crónica o de diario íntimo, así como el rico y variado uso de idiomas alternativos al castellano, que enriquece no sólo la transmisión de la experiencia vivida, sino el propio lenguaje, son características de estas obras.

La identidad, así mismo, juega un papel imprescindible en algunas de estas obras. El africano/a, lejos de tener la intención imponer su cultura y toda su cosmovisión, la aprovecha para defenderse de las injusticias sociales a las que tiene que hacer frente, configurándola en lo que Inongo-vi-Makomè (2006; 2000) denomina como el “muro de contención”; y la mantiene abierta, tanto para compartirla con el resto de la población nativa, como para modelarla ante las aportaciones autóctona. El lenguaje deja de ser concebido como una barrera: es ahora un instrumento de comunicación. La “amenaza” africana se queda atrás ante la lectura de estas obras, que evidencian la existencia de personas que no sólo tienen que hacer frente a unas condiciones materiales más desfavorables, sino también a un discurso social que los criminaliza y los señala antes de haber cometido alguna falta.

3.1 Rompiendo clichés: ¿tiene siempre la migración africana a Europa como destino?

“Hay muchas leyendas africanas que comienzan así, con un éxodo, pero también los mitos europeos están llenos de pueblos que buscan un lugar para vivir. También en eso las leyendas se hermanan” (Agboton, 2005: 14)

³⁷² Para este trabajo hemos optado por analizar las siguientes obras: M Dia (2015). 3052. España: Hahatay, son risas de Gandiol; A Agboton (2005): *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*. Barcelona: Lumen; P Cissé (2008): *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones; y S Beyo e I Aguilar (2017). *Salomón. De Camerún a Tarifa*. Jaén: Editorial Libros.com.

Frente al discurso hegemónico que plantea la migración africana en términos de “avalancha” y peligro, y en la que Europa aparece como meta única de estos movimientos de población, los textos analizados nos muestran la existencia de una migración intra-africana que se puede concebir o bien como un paso previo muchas veces obligado para llegar a Europa, o como un objetivo para progresar económicamente sin tener en mente la llegada a algún país occidental. De hecho, como asegura Emma Martín Díaz (2013: 175), esta migración entre regiones y Estados dentro del continente es mucho más relevante de aquella a Europa que representa sólo el 25% y cuyas causas estructurales no podrían explicarse sin atender a los procesos coloniales que se han vivido en el África Subsahariana. Como asegura Mbuyi Kabunda (2007), en África hay un “extraordinario potencial migratorio” como demuestra que no sólo los flujos migratorios entre países africanos son más relevantes, sino también las peticiones de asilo y refugio. En palabras del mismo autor (2007):

“Muchos de los migrantes subsaharianos se quedan de una manera duradera en los países del norte de África, y en particular en el espacio saharo-saheliano revitalizando el desierto convertido en zona habitable, y sólo una minoría se dirige hacia Europa. Por lo tanto, hay que abandonar el argumento repetido hasta la saciedad por algunos dirigentes europeos de que “sus países no pueden acoger a toda la miseria del mundo”. La cruda realidad es que el 75 por ciento de los migrantes africanos viven en los países del continente”.

Agnès Agboton (2005) en su obra *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* nos muestra a través de sus vivencias una migración a España que escapa de la tradicional visión que nos muestran los medios de comunicación. Por un lado, estamos ante una mujer que decide migrar sin el objetivo de escapar de un África Subsahariana que ha sido representada en términos de miseria y pobreza. Tampoco viaja a Europa formando parte de un “grupo homogéneo” de subsaharianos ni como “acompañante” de hombres migrantes, “madre” o “prostituta”. Por otro lado, realiza este viaje en avión, rompiendo con la tradicional imagen de la “patera” o el “cayuco” que acompaña la llegada de personas negroafricana y, siendo una persona procedente de Benín, se ha desplazado a Costa de Marfil en ocasiones previas. Este patrón de migración a Europa no es una excepción y, sin embargo, su relato personal destroza el relato mediático sobre el desplazamiento africano

Por otro lado, también tenemos en cuenta la existencia de un nomadismo bifásico, que lo entendemos como la realización de una primera migración a un núcleo con un desarrollo económico mayor al del lugar de origen y como paso previo a llegar a Europa. Frente a un relato que, más allá del acto de saltar la valla, señala en ocasiones el asentamiento de grupos de subsaharianos en el monte Gurugú (Marruecos) cerca de la frontera de Melilla, relatos como el de Salomón Beyo a través de su obra *Salomón. De Camerún a Tarifa* (2017) muestran la existencia de toda una experiencia vivida de migraciones intra-africanas mucho más compleja de lo que nos llega de los medios de comunicación.

Salomón, durante su camino a Europa acabará asentándose en diversos núcleos de población que, más que debido al desarrollo económico del lugar, no se podrían explicar si no fuera por su situación geográfica intermedia entre su punto de partida y el previsto de llegada. En este viaje de 8.000 kilómetros, Salomón trabajará en ciudades como Bamako, Fez o Rabat y de profesiones tan diversas como peón y encargado de obra o cortando “algo que se parecía a la caña de azúcar” y sufriendo distintas discriminaciones como por ejemplo, no poder mirar a las mujeres mientras trabajaba (op. cit.: 140).

Imagen 1: recorrido realizado por Salomón Beyo a Europa



Fuente: Salomón Beyo e Ignacio Aguilar (2017). *Salomón. De Camerún a Tarifa*. Jaén: Editorial Libros.com, p. 19.

Otras obras como las de Mamadou Dia (2015) y Pathé Cissé (2008) sí que nos muestran una migración más relacionada con el viaje en cayuco, en este caso concreto a las Islas Canarias. A través de sus obras, se nos presenta la idea de que Europa y España son construidas mediáticamente también en Senegal como el “El Dorado” antes mencionado, lo cual no podría explicarse si no atendemos a la existencia de una jerarquía global de los medios de comunicación. Esta imagen idílica de Europa unida a la concepción del proyecto migratorio como un proyecto más familiar que personal se ve reflejada en el siguiente fragmento:

“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 la vergüenza de mi familia, pues todos los jóvenes se jugaban la vida a cambio de sacar adelante a sus familias” (Dia, 2015: 30).

En una carta a su hermano Assane en diciembre de 2009 le pide que “por favor, ni vendas tu negocio ni hagas locuras, como subirte a una patera para venir a Europa”, ya que realmente el propio Mamadou se arrepiente y asegura que el futuro está en África. Critica profundamente la imagen que se vende de Europa en los medios de comunicación y le interpela directamente: “Assane, no te creas, Europa también tiene su pobreza, que esconde sus rincones y en sus barrios”³⁷³ (Dia, 2015: 96).

³⁷³ Una versión de la carta está disponible en abierto en el enlace web, publicada en 2013 y con el título “3052, Carta a mi hermano Assane, Mamadou Dia” en <https://www.youtube.com/watch?v=kU04hXs7ayY>



Enrique Fábregas. Acrílico (30 x 40 cm). En: Pathé Cissé (2008). *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones, p. 107.

Pathé Cissé, que también viajó en cayuco desde las costas senegalesas hasta las Islas Canarias, señala a través de sus páginas esa misma visión y consideración de la llegada a España como un fin en sí mismo, mostrando el desconocimiento de partida que existe entre los migrantes sobre las situaciones de injusticia a las que se enfrentan sus compatriotas en unos países que no los conciben como ciudadanos de primera. Estando recluido en España, Cissé (2008 : 45) escribirá ilustrando la última etapa de su viaje en *piroque*, que “nous allons toucher terre, cette terre qui nous est chère et que tous ceux qui étaient sur cette pirogue rêvaient de toucher”³⁷⁴ (2008: 45).

3.2 De amenaza a personas amenazadas: el crimen de ser migrante

El contexto del que nacen estas obras es un contexto en el que, en términos generales, “la inmigración extranjera en España tiene características esperables de una inmigración económica: concentración en las edades centrales de la vida y elevadas tasas

³⁷⁴ “Pronto tocaríamos tierra, esta tierra que nos era tan querida y que todos los que estaban en el cayuco soñaban tocar” (Cissé, 2008 : 44)

Pathé Cissé también manifiesta cuando están ante España cómo se está gestando la realización de un sueño, llegar a España, sin ser consciente de las dificultades que podría encontrar en el país. “l’Espagne était devant nous avec ses montagnes mais nous avons réussi, oui, nous avons réussi. Grâce à Dieu”/“España está frente a nosotros con sus montañas ¡Lo habíamos logrado!, ¡si! ¡lo habíamos logrado gracias a Dios! (Cissé, 2008 : 42-43).

de desempleo, tanto para varones como para mujeres” (Malo, 2012: 189). Pese a que existe una importante segregación ocupacional, discriminación salarial y hay mayor temporalidad entre los trabajadores migrantes (Martín Román, 2012: 223), el discurso mediático sólo ha atendido a este colectivo una vez llega a Europa o está camino de ello (en el Atlántico o en el Mediterráneo) concibiéndolos como una amenaza y olvidando qué ocurre con estas personas una vez están en territorio nacional y discriminando sus propias visiones sobre el trayecto.

De hecho, para Mamadou Dia (2015) España fue el primer lugar en el que sintió hambre y donde durmió en la calle. Su situación fue incómoda y angustiosa, pues debían pasar tres años para tramitar la solicitud de un permiso de residencia para vivir y tener derecho a trabajar. ¿Por qué entonces, el gobierno los traslada a la Península a sabiendas de que iban a ser unos “sin papeles”? Sin duda, porque de esta manera se crea una masa de trabajadores que serán capaces de ejercer oficios sin derechos reconocidos y por un salario menor. Se consolida de esta manera una injusticia que hunde sus orígenes en la época colonial y se basa en la mayor libertad que las personas de un Norte Global tienen para desplazarse frente a la del Sur Global, que históricamente se han desplazado hacia el centro desde la periferia de este sistema mundo, de forma forzosa y “voluntaria”.

La suerte de Salomón no fue mejor. ¿Cómo era posible que acabara en un Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) recluso, sin posibilidad de salir ni de contactar con su familia? ¿Qué delito había cometido el que meses atrás se dedicaba a llevar a cabo proyectos en África para empresas europeas y norteamericanas? ¿Por qué agredía la policía a algunos compañeros suyos? La experiencia de su llegada a España es la materialización de un discurso que concibe al migrante como amenaza. Salomón fue culpable, no sólo antes de cometer algún delito que no cometió, sino también después de haber arriesgado su vida en un camino de 8.000 kilómetros recorridos en África y un viaje en una balsa con parches por el Estrecho de Gibraltar.

Agnès Agboton también será muy crítica con el racismo existente en la sociedad española y, pese a que su experiencia no es la de aquellos que viajan en cayuco para buscar un futuro mejor para ellos y para sus familias, mostrará mucha empatía con ellos al considerar que es consciente de los problemas a los que se enfrentan y a los intentos que existen en España de “asimilación”, frente a una integración que no respeta la cultura del que viene y no ven en ella una fuente de enriquecimiento individual y social (2005: 95).

“Sé de dónde proceden los hombres de las pateras, sé que los mueve; pero también sé adónde van y cuál será el terrible final de sus sueños. África no es una tierra fácil, pero Europa también puede ser un lugar terrible” (Agboton, 2005: 18).

Mamadou Dia se encontró ante un mundo dominado por la presión y la prisa, y en donde se había perdido el contacto con la naturaleza: ya a los pies les era imposible entrar en contacto con la tierra, el asfalto se situaba entre ambos. Además, debió vivir una etapa de soledad en la que uno encuentra dificultades para contactar con los suyos y echa de menos a la familia y al país. En 3054 nos regala estos versos que ilustran la situación de soledad, desprotección y desesperación que sienten muchos migrantes cuando llegan a España:

*Soledad es su nombre
Su color oscuro como la noche
Tiene el corazón grande y sensible
Siempre me acompaña cuando me ve solo
Su voz dulce me ahoga
Aunque no quiera la escucho
La conversación con ella es incansable
Habla mucho de sus hermanas
Tristeza y desesperación
Soledad tiene mucha fuerza
Y mucho cariño
Me invita a sus conciertos
Y espectáculos de silencio
Los hijos de mamá
Los que no valoran lo que tienen
Los inmigrantes, incluido yo mismo
Los que luchan día a día sin triunfar
Son sus preferidos (Mamadou Dia, 2015: 104)*

Es ilustrativo que Pathé Cissé terminara de escribir su obra *La Tierra Prometida/ Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant* (2008) en el decimoctavo día de estancia en un centro de internamiento coincidiendo la redacción del

libro con su cumpleaños y enfadado por la triste situación que estaba viviendo: incomunicado, encerrado y recibiendo un nuevo nombre, número 26. ¿Cómo era posible que las instituciones españolas despersonalizaran de esa manera a personas venidas de otros territorios?

A través de estos relatos, se pone de manifiesto cómo son realmente los migrantes subsaharianos los que sufren las amenazas y coacciones de un sistema organizado que los deshumaniza, justificando sus actuaciones hacia ellos a través de una narrativa previa que los cataloga como amenaza. Además, estos autores y autoras no sólo reflejan su compromiso social a través del contenido crítico de sus obras, sino que en España realizan actividades relacionadas con el voluntariado y con el fortalecimiento de las redes de solidaridad entre la población migrante y con África. Así, entre una diversidad de actuaciones, Salomón Beyo, por ejemplo, preside la asociación *El Mundo y África Trabajan* (ELMAT) realizando proyectos de cooperación internacional para el desarrollo sostenible; Mamadou Dia trabaja como voluntario en España y ha fundado la ONG *Hahatay. Son risas de Gandiol* que elabora proyectos en Senegal; Pathé Cissé es voluntario de *Cruz Roja* y Agnès Agboton, entre otras actividades, participa como narradora en escuelas, bibliotecas y otros foros para hacer visibles las culturas africanas en España. La amenaza es mayor en España para los migrantes, y en África para los negroafricanos, confirmando que no sólo existen países periféricos, sino también “personas periféricas” o alejadas intencionadamente del centro del sistema.

3.3 Críticas a una sola historia. La construcción de una memoria colectiva racista en España.

Tal y como asegura el historiador granadino Juan Sisinio Pérez Garzón (2010: 52-61), las memorias colectivas en Occidente se han caracterizado por su profundo eurocentrismo, la importancia que se le ha otorgado a unos valores considerados occidentales, por el peso que se le ha brindado a la figura del Estado-nación como eje vertebrador de estas “memorias”, con todo lo que ello implica en un mundo donde son más las distintas identidades nacionales existentes que estados constituidos en el mundo, y por un profundo androcentrismo que ha primado la visión masculina del pasado en detrimento de la de las mujeres.

Por otro lado y atendiendo al caso español, la experiencia asociada a la presencia negroafricana en el país no ha sido considerada parte de una memoria colectiva común. Tampoco la historiografía ha mostrado un gran interés en este aspecto ni en estudiar las migraciones, desde la óptica de aquellos y aquellas que han tenido a España como un lugar de residencia, de paso, de nacimiento o que la han sentido para patria propia, quedando ausentes sus experiencias de esa memoria “blanca” o hegemónica (Maroto, Rodríguez y López, en prensa). Aludiendo a E. H. Carr (1986) en *¿Qué es la historia?*, convendría recordar que la historia que se escribe o deja de escribir es muy representativa del carácter de una sociedad, por lo que la primera conclusión a la que deberíamos llegar es que, en línea con la imagen mediática del negro y de la migración, la visión en España se ha caracterizado por tener en cuenta este fenómeno sólo desde un enfoque que es claramente excluyente.

Las obras literarias no escapan de esta problemática. De hecho, hay una crítica brutal a la visión “blanca” del proceso migratorio, a la visión que se ha cultivado en Occidente y que ha tratado al emigrante como mano de obra y ha justificado su inclusión en la sociedad aludiendo a argumentos de carácter económico. Agnès Agboton (2005) señala que “nadie se pregunta qué necesitan los emigrantes” ni tampoco cuáles son los problemas estructurales de los países de donde salen. Es Occidente el que goza de la “veracidad” de un discurso injusto sobre los africanos y africanas que olvida que “tras cada par de manos hay una historia humana que nadie tiene en cuenta”. Sus críticas alcanzan a las narrativas de las ONGs, que denomina como “colonialismo asistencial” y en donde se construye una representación pasiva de los negroafricanas/as que impide que puede haber un diálogo y un proceso de aprendizaje mutuo:

“Un buen día, hará de eso tres o cuatro años, vimos juntos por televisión el anuncio de una ONG que pedía donaciones. Recuerdo que la voz en off decía algo parecido a “mandadnos vuestro dinero para que podamos enseñarles a cultivar la tierra”, e iba acompañada, claro está, de algunas imágenes de niños famélicos y llenos de moscas. Si no fuera ridículo sería indignante, pero ese es el modo en que los occidentales mayoritariamente se acercan a África. Quienes van a enseñar, a dar y a ayudar no piensan que pueden aprender ni que ahí hay otro mundo por descubrir” (Agboton, 2005: 160).

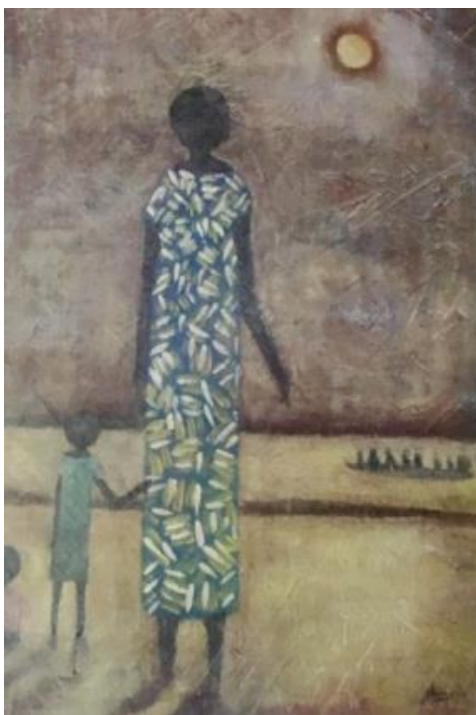
Salomon Beyo (2017) señala precisamente que, entre los dos objetivos de su libro, uno de ellos es que se reconozca la historia vital que hay detrás de cada migrante entre la sociedad española. El otro, que este testimonio ayude a combatir una imagen idealizada de Europa en África que motive el emprendimiento de una empresa muy dura:

“Espero que con lo aquí narrado se conozca un poco mejor lo que ocurre en África. Que cuando la gente vea a un negro por la calle o en un semáforo, piensen en la historia que lleva detrás, en lo que ha sufrido para llegar hasta Europa.

[...] Asimismo espero que esta historia pueda ser leída en los países africanos y sirva para desanimar a los jóvenes que sueñan con emprender el camino para venir a Europa” (Beyo y Aguilar, 2017: 155-156)

¿Quién se acuerda de ellos cuando mueren en el mar? En *Los invisibles de Kolda* (2009b) José Naranjo nos plantea uno de los hechos que ilustran hasta qué punto está naturalizada la infravaloración y la deshumanización de los migrantes negros en España. En esta obra, el autor comienza con la constatación de la diferente repercusión pública que tiene la muerte de un occidental y la de un africano, poniéndonos como ejemplo los 154 muertos del vuelo 5022 de Spanair que partió un 20 de agosto de 2008, y los 160 jóvenes senegaleses ahogados en alta mar el año anterior a causa del hundimiento de un cayuco.

Este trabajo de investigación fue también un homenaje a aquellos caídos y a sus familias, de los que nadie se acuerda. Fue un intento de poner en primera línea de debate político varios hechos que no son menores. La vida y la muerte no valen lo mismo según donde se haya nacido y la repercusión mediática así lo demuestra; y hoy, pese a que las fronteras europeas se encuentran a poca distancia de las playas africanas, nadie se responsabiliza del destino de aquellos que arriesgan su vida cruzando un mar o un océano que año tras año se gana su condición de cementerio.



Izquierda: Nieves de los Santos Zambrano. Acrílico (40 x 62 cm). En: Pathé Cissé (2008). *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones, p. 97; y derecha: Arturo Redondo Paz. Acrílico (14,5 x 21 cm). En: Pathé Cissé (2008). *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones, p. 91.

El mismo autor canario, previamente en *Cayucos* (2006: 15) planteó la existencia de una “historia de muertes, de sufrimientos, de desesperación, pero también de éxito y de alegrías” relacionadas con la migración africana a España, complejizando una historia que ha tenido que combatir el discurso mediático. ¿Quién queda en África? Y, ¿de qué manera afecta que estos proyectos migratorios, concebidos como proyectos familiares, a los propios migrantes y a sus familias? Pathé Cissé (2008) expresa una desesperación que no podría explicarse sin mencionar la inversión familiar que se ha hecho en el plano económico y la presión que genera fracasar en este proyecto migratorio que involucra a más gente, por no mencionar en el plano psicológico la angustia de una madre ante el riesgo que supone que su hijo cruce el mar en esas condiciones y sin saber nadar:

“Quant à moi je pensais à ma famille, à la maison qu'on avait mise en bail à cause de moi, à cause de mon rêve. Si je ne réussis pas ce serait la catastrophe, parce que personne dans la famille ne réussira à reprendre les papiers de la maison et ils

ne pourront rembourser l'argent. Ce sera alors tout perdre : ma famille sera obligée de se désespérer et ma mère n'aura plus le contrôle de mes petites sœurs et par malchance, la tentation, la faim ou le manque de moyens elles deviendront des prostituées et tout cela aura été par ma faute”³⁷⁵ (Cissé, 2008 : 31-33)

“Ma mère avait oublié que nous avions nos croyances et nos cultures, ma mère avait oublié que la mer ne pouvait pas me tuer, elle répétait que faire ce voyage c'était du suicide ; ma mère avait oublié tout ce qu'elle m'avait appris sur la croyance, je n'avais pas peur parce que personne, même le plus grand, le plus fort de nous tous ne pouvait dépasser le jour de sa mort. Je n'avais pas peur”³⁷⁶ (Cissé, 2008: 17).

Una de las características de estas obras, pese a dura experiencia de ser el “otro” en Europa, es que se intenta mostrar esa historia que hay detrás del migrante desde posiciones que se identifican con la conciliación más que con la confrontación. En este plano, cobra vital importancia la concepción de la identidad para los autores. Leonora Miano (2016) señala la existencia de una concepción más amplia de identidad (considerada como fronteriza y aceptando que el africano/a es, en esencia, un ser híbrido cultural) que alcanza la *multipertenencia* como bien recoge el término ampliamente utilizado de “*afropea*”.

Agnès Agboton, por ejemplo, intenta normalizar el movimiento poblacional aludiendo a la semejanza que existe en determinados mitos fundacionales europeos (al igual que africanos) un éxodo o una migración³⁷⁷ y utiliza su propia situación familiar como ejemplo del orgullo que supone para ella y los suyos el mestizaje³⁷⁸, resultado de movimientos poblacionales, individuales o colectivos, previos. Las diferencias culturales

³⁷⁵ “En cuanto a mí, pensaba en mi familia y en la casa que habíamos hipotecado por causa de mi sueño. Si no lo lograba sería una catástrofe porque nadie en mi familia conseguiría recuperar la propiedad de la casa ni devolver el dinero. Entonces todo estaría perdido: mi familia caería en la desesperación; mi madre no tendría más el control de mis hermanitas que desgraciadamente, por la tentación, el hambre o la falta de medios se prostituirían; y todo sería por mi culpa” (Cissé, 2008: 30-32)

³⁷⁶ Mi madre había olvidado que nosotros teníamos nuestras creencias y nuestra cultura, había olvidado que el mar no podía matarme. Ella repetía que hacer ese viaje era un suicidio; mi madre había echado en olvido todo lo que me había enseñado sobre nuestra fe. Yo no sentía temor porque nadie, ni siguiera el más grande, el más fuerte de todos nosotros, puede evitar el día de su muerte. Yo no tenía miedo” (Cissé, 2008: 16)

³⁷⁷ “Hay muchas leyendas africanas que comienzan así, con un éxodo, pero también los mitos europeos están llenos de pueblos que buscan un lugar para vivir. También en eso las leyendas se hermanan” (Agboton, 2005: 14)

³⁷⁸ “Somos una familia, un grupo mestizo. En todos los aspectos que el mestizaje puede adoptar. Y estoy orgullosa de ello. Creo que el color de vuestra piel es el signo, casi una metáfora, del mundo por el que luchamos, por el que hemos luchado vuestro padre y yo” (Agboton, 2005: 19).

son concebidas como una inmensa riqueza, como demuestra el uso de palabras en lenguas africanas y en francés (hasta el punto de que la obra de Pathé Cissé está originalmente escrita en este idioma), enriqueciendo el contenido de la obra y dando mayor complejidad a toda la historia que hay detrás de estas personas.

Un ejemplo que nos puede ayudar a entender esa concepción más abierta de la cultura y esa relación bidireccional, de alimentación mutua entre las culturas de unas personas y otras, colaborando todos y todas en un proyecto de convivencia que sea inclusivo y no excluyente nos lo brinda Agboton con el siguiente dicho de la etnia gun:

“Mi padre solía decirme un aforismo gun: “No puedes estar junto a una hoguera y que te devoren los gusanos”. No quiero pues rechazar la protección de ninguna de las hogueras que me rodean, y me gustaría que mi pequeña chispa sirviera para mantener alejado el peligro de los gusanos” (Agboton, 2005: 97).

Es a través de ese interés por potenciar lo que tenemos en común y por retroalimentarse de las diferentes culturas por medio del cual se intenta normalizar el movimiento humano frente a unas lógicas capitalistas y estado céntricas que conciben al migrante como un peligro y mano de obra barata. En cuanto a las migraciones africanas a España, Mamadou Dia, por un lado las compara con las que realizaban los españoles hacia América Latina en el pasado³⁷⁹ y, por otro, defiende la condición de migrante a todos los seres humanos, normalizando el movimiento de población:

Todos somos inmigrantes
 Todos somos caminantes
 El día hacia la noche y
 La noche hacia la madrugada
 Las olas del mar hacia la tierra
 Las gaviotas hacia los litorales
 Las mariposas hacia las flores (Dia, 2015: 98)

³⁷⁹ “Muchos pensarán que hacemos este viaje para olvidar para siempre nuestras tierras, pero no es así. Vamos a la búsqueda de un potencial que nos permita volver un día y vivir en África, exactamente lo mismo que hacían los españoles hace pocos años en otros países de Europa y Latinoamérica” (Dia, 2015: 43).

4. Reflexiones finales

El discurso mediático sobre las migraciones y los migrantes en España se caracteriza por ser un discurso que homogeniza, simplifica y criminaliza al colectivo. Los conceptos utilizados para referirse a este grupo tienen una gran carga performativa y los presenta como una amenaza para los valores occidentales y el propio proyecto europeo. Además, las noticias que se refieren a la población migrante están estrechamente ligadas a contextos de violencia, potenciando una imagen estereotipada o identidad negativa que trata, no sólo a los migrantes, sino a aquellas personas que no cumplen un patrón “nacional” como elementos exógenos y nocivos.

Las personas migrantes son también presentadas como personas que reciben la acción, tienen siempre una actitud pasiva ante los acontecimientos y en muy escasas ocasiones se les da voz o se las presenta como individuos (al margen de que formen parte de una colectividad determinada). En el caso concreto de las mujeres, éstas son presentadas como “madres” y, cuando son trabajadores, en muchas ocasiones relacionadas con el mundo de la prostitución.

Por otro lado, los medios de comunicación contribuyen también a mitificar un modelo de vida muy determinado (el occidental) entre los propios africanos y africanas que actúa como un elemento motivador para emprender el viaje migratorio. Estos medios de comunicación priorizan una cosmogonía “occidental” que aboga por determinadas estéticas, epistemologías o lenguajes que relegan a la invisibilidad la producción de discursos alternativos de los migrantes negroafricanos y negroafricanas.

Es en este contexto en donde surge el interés por analizar las obras literarias de aquellos migrantes provenientes del África Subsahariana que, a través de sus creaciones, pretenden mostrar una visión mucho más compleja y justa del proceso migratorio. Autores como Pathé Cissé, Agnès Agboton, Mamadou Dia o Salomón Beyo crean, a través de sus propias experiencias vitales, un discurso alternativo en el que destacan varias cuestiones que ponen en entredicho el discurso hegemónico racista de los medios de comunicación españoles.

En primer lugar, estas obras muestran las diversas rutas migratorias que se emplean para llegar a Europa y la existencia de un sinnúmero de migraciones intra-africanas que no forman parte del discurso mediático. Hay una historia detrás de cada migrante, ni todos abandonan el continente por la pobreza ni todos lo hacen en masa ni todos dejan África en un momento determinado para embarcarse a Europa. Cada historia estará marcada por unas causas concretas sin olvidar la generalidad en la que se inscribe.

En segundo lugar, la cultura de los migrantes no es auto-concebida como un problema para la sociedad española. Es más, consideran toda su cosmogonía como potencial “puente cultural” entre dos continentes, en donde el lenguaje es visto como una herramienta para la comunicación y no como una barrera y en donde la cultura es moldeable propensa a ser compartida para el enriquecimiento mutuo.

En tercer lugar, frente a un discurso que presenta a los y las migrantes como amenazas, las obras muestran a unos individuos que se ven amenazados por una legislación que los criminaliza y una sociedad que aspira a asimilarlos en vez de aprender de la diversidad cultural que generan en el territorio español. El discurso que los concibe como amenaza acaba por justificar unas políticas represivas contra ellos, en donde la reclusión en centros de internamiento es un claro ejemplo.

Por último, la historia de vida de cada uno de ellos ilustra una historia llena de redes de solidaridad que son potenciadas para hacer frente a muchos problemas existentes a uno y otro lado del océano. Los africanos y africanas han vivido más allá de su salto a la valla o su llegada en avión, *pirogue* y sus escritos de denuncia no dejan de ilustrar que, además de ser representados y muchas veces tratados como unos “sin papeles”, son también considerados unas personas “sin historia”. Poner en valor sus experiencias vitales a través de sus obras puede ayudar a combatir una memoria colectiva en España y en Europa que tiene unas claras connotaciones racistas.

6. Referencias bibliográficas

A Agboton (2005): *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*. Barcelona: Lumen.

A Borra (2009): “Comunicación y literatura: decir lo indecible”. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 6, páginas de 39 a 50; recuperado el día 15 de octubre de 2017 de http://www.latorredelvirrey.es/wp-content/uploads/2016/05/6.arturo.borra_.pdf

A Granados Martínez y M Granados Lerma (2013): “La inmigración extranjera informada por los media en España. Nuevos apuntes para comprender su representación”. En A Granados (Ed.) *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Trotta, páginas de 19 a 37.

A Inzunza Moraga y R Browne (2017): “Hacia un periodismo intercultural desoccidentalizado. Medios de comunicación y construcción de identidades”, en *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 133, páginas de 229 a 245; recuperado el día

20 de septiembre de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5792168.pdf>

A Olmos Alcaraz (2013): “Pateras, embarazadas y prostitución”: representaciones y discursos sobre la mujer inmigrante en la televisión española, en *Fonseca, Journal of Communication*, 7, páginas de 72 a 99; recuperado el día 1 de agosto de 2017 de <http://revistas.usal.es/index.php/2172-9077/article/view/11706/12117>

A Olmos Alcaraz (2012): “Discurso político e inmigración: análisis crítico de discurso a propósito de la reforma gubernamental realizada al sistema de salud pública en España”. En *Discurso & Sociedad*, Vol. 6(4), páginas de 739 a 758; recuperado el día 4 de noviembre de 2017 de <http://www.dissoc.org/ediciones/v06n04/DS6%284%29Olmos.pdf>

A Olmos Alcaraz (2007): “La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario”. En R Zapata-Barrero y TA. van Dijk (Coord) *Discursos sobre la inmigración en España. Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*. Barcelona: Edicions Bellaterra, páginas de 129 a 155.

A Quijano (1991): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*, 29, páginas de 11 a 29.

A Sar (2016): La construcción mediática de los inmigrantes en Iberoamérica, en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 3, páginas de 25 a 39; recuperado el día 23 de septiembre de 2017 <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5315864.pdf>

ÁL. Martín Román (2012): “Análisis económico del derecho, economía laboral e inmigración”. En FJ Matia Portilla (Director) *Crisis e inmigración. Reflexiones interdisciplinares sobre la inmigración en España*. Valencia: Tirant Lo Blanch

B González de Garay y JC Alfeo (2012): “Complejos de inferioridad y superioridad: Estudio comparado de la representación del personaje inmigrante en Fawlty Towers y Aída, entre la xenofobia y la parodia”. En *Revista Comunicación*, 10 (1), año 2012, páginas de 929 a 942; recuperado el día 25 de septiembre de http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n10/mesa5/074.Complejos_de_inferioridad_y_superioridad-

[Estudio comparado de la representacion del personaje inmigrante en Fawlty Towers y Aida entre la xenofobia y la parodia.pdf](#)

C Barker (2003) [1999]: *Televisión, globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós.

D Cogo, S Losa y C Wulfhorst (2008): “Migraciones en los medios de comunicación: percepciones y propuestas sobre la ciudadanía de los migrantes”. En D Cogo, M Gutiérrez

y A Huertas (Coords.) *Migraciones transnacionales y medios de comunicación*. Madrid: La Catarata.

D Ndong-Bidyogo (1984): *Antología de la literatura guineana*. Madrid: Editora Nacional.

E Márquez Lepe, (2007): “La gestión parlamentaria del discurso político sobre inmigración en España”. En R Zapata-Barrero y TA. van Dijk (Coord) *Discursos sobre la inmigración en España. Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*. Barcelona: Edicions Bellaterra, páginas de 93 a 128.

E Martín Díaz (2013): “Panorama de las migraciones africanas”. En VVAA *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar*. Andalucía: Fundación Habitáfrica, páginas de 157 a 175.

EH Carr (1986): *¿Qué es la historia?* México: Fondo de Cultura Económica.

F Toro (2010): “El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad”. En *Extravío: revista electrónica de literatura comparada*, 5, páginas de 8 a 30, recuperado el día 10 de octubre de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3675298.pdf>

FJ García Castaño y L Chovancova (2013): “Representación de la interculturalidad en el discurso mediático: la inmigración extranjera a escena”, en A Granados Martínez (Ed.) *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta.

FJ García Castaño, A Granados Martínez, A Olmos Alcaraz y R Martínez Chicón (2014): “Cuando no hablamos de integración: análisis de la imagen del alumnado “inmigrante” en la prensa en España”. En *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 20 (2), páginas de 1081 a 1101; recuperado el día 9 de octubre de 2017 de <http://revistas.ucm.es/index.php/ESMP/article/view/47051/44122>

HD Any (2017): « Identités postcoloniales et racisme dérivatif selon Frantz Fanon». En, C Yahot (coord) *Mélanges philosophiques*. Côte d’Ivoire, Abidjan: Editions L’Harmattan.

I Díaz Narbona (2015): “Escrituras testimoniales africanas en el contexto español: migraciones y extrañidad”. En I Díaz Narbona (Ed) *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum

Inongo-vi-Makomè (2017): *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* Barcelona: Ediciones Carena

Inongo-vi-Makomè (2006): *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*. San Sebastián: Gak@a Liburuak.

Inongo-vi-Makomè (2000): *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*. Barcelona: Carena

J Lyszczyzna (2004): “La distancia creciente: La literatura ante los medios de comunicación en directo”. En MÁ Muro Munilla (Coord.) *Arte y nuevas tecnologías*. X Congreso de la Asociación Española de Semiótica, páginas de 723 a 726; recuperado el día 15 de octubre de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/940468.pdf>

J Naranjo Noble (2009a): “Llegar a España en cayucos”. En F Checa y Olmos,

J Naranjo Noble (2009b): *Los invisibles de Kolda. Historias olvidadas de la inmigración clandestina*. Barcelona: Ediciones Península.

J Naranjo Noble (2006): *Cayucos*. Barcelona: Debate.

JÁ Brandariz García y C Fernández Bessa (2010): “La construcción de los migrantes como categoría de riesgo: fundamento, funcionalidad y consecuencias para el sistema penal español”. En: S Palidda y JA Brandariz García (dir.) A Iglesias Skulj y JA Ramos Vázquez (coord.) *Criminalización racista de los migrantes en Europa*. Granada: Editorial Comares.

JC Checa y Á Arjona (eds.) *Las migraciones en el mundo*. Barcelona: Icaria.

JJ Igartua, M Marcos, S Alvidrez y V Piñeiro (2013): “Ficción audiovisual, inmigración y prejuicio”, en A Granados Martínez (Ed.) *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta.

JL Solana (2009): “Inmigración y ¿racismo culturalista? Repensando el racismo como discurso”, en F Checa y Olmos, JC Checa y Á Arjona (eds.) *Las migraciones en el mundo*. Barcelona: Icaria.

JM Maroto Blanco, AC Rodríguez Guerra y R López Fernández (en prensa): *Movimientos poblacionales en la contemporaneidad*. VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea celebrado en Zaragoza los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2017.

JS Pérez Garzón (2010): “Entre la historia y las memorias: poderes y usos sociales en juego”. En JS Pérez Garzón y E Manzano (eds) *Memoria histórica*. Madrid: CSIC-La Catarata.

K Calavita (2007): “Law, immigration and exclusion in Italy and Spain”. En *Papers: revista de sociología*, 85, páginas de 95 a 108; Recuperado el día 10 de octubre de 2017 de <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n85/02102862n85p95.pdf>

- L Miano (2016): *Vivir en la frontera: conferencias*. Madrid: La catarata.
- L Nejamkis (2012): “Estado, migración y ciudadanía: cambios y continuidades en la legislación argentina del último cuarto de siglo”. En *Miradas en Movimiento*, 6, páginas de 4 a 31; recuperado el 11 de octubre de 2017 de en <http://www.aacademica.org/000-099/202.pdf>
- M Angenot (2015 [1992]): ¿Qué puede la literature? Sociocrítica literaria y crítica del discurso social. En *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital*, 4(7), páginas de 265 a 277; recuperado el día 12 de octubre de 2017 en <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/1133/1178>
- M del Moral Garrido (2016): *Representación cultural y mediática de los “africanos/as” en Andalucía: de la invisibilidad a la auto-representación (Vídeos domésticos, participativos y “videos films” de Nollywood)*. Tesis doctoral. Directora: M^a Soledad Vieitez Cerdeño. Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.
- M Dia (2015): 3052. España: Hahatay, son risas de Gandiol.
- M Hierro (1999): “La comunicación callada de la literatura: reflexión teórica sobre el diario íntimo”. En *Mediatika*, páginas de 103 a 27; recuperado el día 10 de octubre de 2017 de <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/mediatika/07/07103127.pdf>
- M Kabunda (2007): “Las migraciones africanas: más horizontales que verticales”. En: *Pueblos. Revista de Información y Debate*, 28; recuperado el día 1 de noviembre de 2017 de <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article671>
- M Martínez Lirola y A Olmos Alcaraz (2015): “Sobre menores y mujeres inmigrantes en la radio y la televisión públicas: imágenes sesgadas y ficciones mediáticas”. En *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 29; recuperado el día 9 octubre de 2017 de <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/46377/1/Sobre%20menores%20y%20mujeres.pdf>
- M N’gom (2003): “Literatura Africana de expresión española”. En *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, 3; recuperado el día 12 de octubre de 2017 en <http://ecuatorial-guinea.net/inicio.asp?cd=ni2564>
- MÁ Garrido (2011): *Nueva introducción a la teoría de la literatura*. Madrid: Editorial Síntesis.
- MÁ Malo (2012): “Inmigración internacional y mercado de trabajo: algunos aspectos económicos”. En FJ Matia Portilla (Director) *Crisis e inmigración. Reflexiones interdisciplinares sobre la inmigración en España*. Valencia: Tirant Lo Blanch

N Lorite García (2010): “Televisión informativa y modelos de dinamización intercultural”, En: M Martínez Lirola (ed.) *Migraciones, discursos e ideologías en una sociedad globalizada*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert.

P Antolínez Merchán y Á Rivero Recuenco (2016): “La frontera como pretexto: migraciones, riesgos y discursos periodísticos”. En *Opción*, 32 (9), páginas de 131 a 150; recuperado el día 4 de noviembre de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5891159.pdf>

P Tchalou (2014): “Literatura: medio de comunicación social”. En JM Hernández Díaz y E Eyeang (Coords.) *Lengua, literatura y ciencias de la educación en los sistemas educativos del África Subsahariana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, páginas de 369 a 381.

P Cissé (2008): *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones.

R Fajardo Fernández y RM Soriano Miras (2016): “La construcción mediática de la migración en el Mediterráneo: ¿no-ciudadanía en la prensa española?”. En *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, Vol.6(1), páginas de 141 a 169; recuperado el día 9 de octubre de 2017 <http://repositorio.ual.es/bitstream/handle/10835/4805/LA%20CONSTRUCCION%20MEDIATICA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

R Grosfoguel (2014): “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”. En B de Sousa Santos y MP Meneses (eds) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.

R López Fernández y JM Maroto Blanco (2017): “Ayudarnos es parte de nuestra cultura”. Estrategias de los migrantes ante la crisis económica: El caso de la población senegalesa en Granada, *Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM)*, 7(2), páginas de 188 a 216; recuperado el día 9 de noviembre de 2017 de http://www.riem.es/lib/pdf/esp/ART_17_2_001_.pdf

R Zapata-Barrero (2009): *Fundamentos de los discursos políticos en torno a la inmigración*. Madrid: Editorial Trotta

S Beyo e I Aguilar (2017). *Salomón. De Camerún a Tarifa*. Jaén: Editorial Libros.com.

T Karamoko (2017). « Médias et démocratisation de la dépigmentation en Afrique ». En C Yahot, (coord) *Mélanges philosophiques*. Côte d'Ivoire, Abidjan: Editions L'Harmattan

T Kouï (2012): *L'Afrique à l'épreuve de l'histoire*. Abidjan, Les Éditions Balafons.

TA van Dijk (2016): *Estudios Críticos del Discurso: Un enfoque sociocognitivo*. En: *Discurso & Sociedad*, Vol. 10(1), páginas de 137 a 162; recuperado el día 9 de octubre de 2017 de <http://www.dissoc.org/ediciones/v10n01/DS10%281%29Van%20Dijk.pdf>

TA van Dijk (2007): (coord.) *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

TA van Dijk (1987): “La pragmática de la comunicación literaria”. En JA Mayoral (comp) *Pragmática de la comunicación*. Madrid: Arco, páginas de 171 a 194; recuperado el día 11 de octubre de 2017 de https://www.u-cursos.cl/filosofia/2014/2/387210625/2/material_docente/previsualizar?id_material=943883

W Mignolo (2000): *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowlegdes and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

La reciente historia de España como país de inmigración a través de la mirada de Assane (1986-2019): un periplo marcado por la reivindicación

(2020). En Raúl Ruiz Álvarez y Elisa Moral Montero (Eds.). *Gentes que vienen y van. Estudios en torno a las migraciones: ayer, hoy, mañana*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 308- 321

Sistema de citas: Editorial Universidad de Granada



La reciente historia de España como país de inmigración a través de la mirada de Assane (1986-2019): un periplo marcado por la reivindicación

INTRODUCCIÓN

La historia de España como uno de los destinos de los flujos migratorios internacionales es reciente pero intensa y ha ido en paralelo a la situación socioeconómica que ha ido atravesando el país. Si bien su inicio se sitúa a finales de los años setenta con el inicio de la democracia, no es hasta principios de este siglo que España pasará a ser el principal destino europeo, pudiendo ya hablar de una "España inmigrante", inclusive Andalucía³⁸⁰. Más tarde, acontecerá una crisis económica que se tradujo en un cambio en el signo migratorio del país: al retorno de parte de la población extranjera a sus países de origen o re emigración a terceros, se suma una reactivación de la emigración española a Europa y otros continentes. No obstante, también podemos decir que el grueso de la inmigración que fue llegando en los años anteriores de la crisis decidió permanecer en España, pese a las dificultades. Nuestro objetivo con este capítulo es hacer un repaso de esta breve, pero intensa historia, dando voz a uno de sus protagonistas, Assane Dieng, un hombre de origen senegalés que llegó a España a mediados de los años ochenta. Más que protagonista y testigo de este periodo por lo que él mismo ha vivido, es también un testimonio en plural de toda una serie de experiencias migratorias debido a su activismo y a las reflexiones que ha planteado en voz alta y clara en torno a la población inmigrante en España en general, y de origen africano en particular.

Se suelen distinguir cinco etapas en la España de la inmigración³⁸¹. La primera va de 1978 a 1985, con la formulación de la primera ley de extranjería como requisito previo a la entrada de España en la comunidad europea. Es un periodo en el que el concepto

³⁸⁰Lorenzo Cachón. *La España inmigrante: marco discriminatorio, mercado de trabajo y políticas de integración*. Barcelona: Anthropos, 2009

³⁸¹ Francisco Torres. *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*. Madrid: Talasa Ediciones, 2011.

“inmigrante” está aún ligado a la figura del nacional que emigra de las zonas más pobres del país a País Vasco, Cataluña o Madrid³⁸². La segunda cubre de 1986 a 1994, cuando el saldo migratorio pasa a ser positivo, rompiendo con la tendencia de las décadas pasadas del siglo XX. La tercera de 1995 a 1999, considera una fase de transición para la etapa crucial que vendría después. Llegamos a la etapa que va de 2000 a 2008, cuando España pasa a ser el principal país receptor en los flujos migratorios internacionales y el Centro de Investigaciones Sociológicas empieza a reflejar que el fenómeno migratorio se erija como uno de los cinco problemas principales de la sociedad española. Desde 2008 hasta el día de hoy podríamos añadir una quinta fase: España ya no es el destino principal de los flujos migratorios, pero aun así el saldo migratorio vuelve a ser positivo y, como se señaló anteriormente, la mayor parte de la población que llegó años atrás apostó por permanecer, como fue el caso de nuestro protagonista Assane. Una población que seguirá combatiendo situaciones de discriminación legal y laboral y todo un entramado de racismo institucional a través, entre otras cuestiones, del asociacionismo.

Así, este trabajo se apoyará en el testimonio de Assane Dieng, que ha sido recogido a partir de una serie de encuentros realizados con él en el pueblo de Zarrafarra (Granada), en la búsqueda de información en distintas hemerotecas (Radio Televisión Española, Canal Sur, Biblioteca de Andalucía, etc.) y en la consulta de un archivo personal que guarda pruebas documentales de muchos de los momentos más relevantes de su etapa en España. Los encuentros fueron grabados en audio (cuatro sesiones que tuvieron lugar en su domicilio durante los meses de abril y mayo de 2019) y contamos con el permiso de nuestro informante. Más que un relato de su historia de vida en España, este trabajo tratará de plantearse como un recorrido de las distintas etapas de la inmigración a España a través del prisma de uno de sus protagonistas.

Assane Dieng es un hombre de nacionalidad española de origen senegalés, de 52 años, casado y con tres hijos. Reside en el municipio granadino de Zafarraya, concretamente en su pedanía El Almendral. Reside en España desde los 16 años, cuando cruzó la frontera francesa siendo menor de edad gracias a un visado que le permitía permanecer en el país tan solo tres días. Corría el año 1986, un momento en el que España acababa de inaugurar su primera Ley de Extranjería, fundamental para la política europea pues coincidía con la entrada del país ibérico en la Comunidad Económica Europea (CEE)

³⁸² Iker Barbero. “Historia contemporánea de la alteridad en el Derecho de Extranjería”. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 164 (2014): 115-150.

en un momento en el que en los países que formaban parte de ella estaban ya inmersos en una etapa que se denominará como de “puertas cerradas” a la migración³⁸³.

Desde finales de los 80's hasta la actualidad, Assane Dieng ha vivido en primera persona los cambios que se han producido en España con respecto a la migración extranjera. Ha seguido trabajando en condiciones precarias hasta hoy, pudiendo renovar sus permisos de residencia gracias a contratos ofrecidos por amistades; ha sufrido del racismo social como atestiguan las amenazas de muerte, sobre todo en la década de los 90; se ha encontrado con la enemistad de vecinos y parte de las instituciones, que lo han llevado a juicios en los que ha salido absuelto; se le ha impedido acceder a la nacionalidad bajo el pretexto de que estaba siendo investigado. En diciembre de 1988 fue denunciado por su situación irregular y, gracias al apoyo de sus compañeros y de un amplio movimiento social y político, su caso tuvo repercusión nacional e internacional y pudo esquivar la temida deportación justo en un momento en el que, después de tantas penurias, había conseguido cierta estabilidad laboral.

A lo largo de sus últimos 33 años, ha participado en distintas asociaciones que han tenido como objetivo ayudar a los más vulnerables (personas en paro y migrantes). También colabora con su país de origen, concretamente en Louga (Senegal), su ciudad natal, participando en un proyecto de cooperación del que él es el presidente internacional de la asociación Dara Koki. Sin duda, su historia es un ejemplo de lucha y dignidad, un relato que tiende a invisibilizarse y que merece ser escuchado.

El capítulo se estructura en cinco partes en función de las etapas de la reciente "España inmigrante", de la Andalucía constituyó uno de sus principales destinos. En cada una de ellas se van a recordar sus aspectos más relevantes y cómo fue sucediendo la historia de Assane a través de sus propias palabras.

³⁸³ Ricard Zapata Barrero, “Justicia para inmigrantes: mercado y política de extranjería”. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 90/00 (2000): 159-181.

UN REPASO A LA HISTORIA DE ESPAÑA COMO PAÍS DE INMIGRACIÓN A TRAVÉS DE LOS OJOS DE ASSANE

Primera fase (1978-1985): los tímidos inicios de la inmigración en España y los deseos de Assane por partir

La primera fase se ubica entre 1978 y 1985, un espacio de tiempo en el que asistimos a un freno sustancial de la emigración española a Europa a raíz de la crisis energética de 1973 y que se tradujo en un endurecimiento de las fronteras de los países que habían sido los principales destinos (Francia, Alemania, Bélgica, etc.). Al mismo tiempo, la población extranjera empezará a ser visible en España, pero lejos de alcanzar un peso que invierta el saldo migratorio en el país, que seguirá siendo claramente negativo. España seguirá sin representar un destino atractivo para las migraciones europeas, salvo para algunos ciudadanos europeos atraídos más por el clima o estilo de vida que por su mercado de trabajo, o de personas de distintos países de América Latina que venían huyendo de distintos sistemas dictatoriales en Chile o en Argentina.

En 1985 los residentes extranjeros en España eran 242.000, en su mayor parte originarios de otros países de Europa occidental, pero ya empezaban a llegar otras personas originarias del continente africano en situación irregular y de precariedad laboral y residencial, a las que los medios de comunicación empezarán a prestar atención³⁸⁴. Entre ellos estaba el protagonista de este capítulo, Assane, un adolescente que ya expresará en su país natal inquietudes por conocer qué había más allá de su entorno y planteará la posibilidad de iniciar su particular historia migratoria.

El periodo culminó en 1985 por un motivo: se aprobó la primera política pública sobre inmigración con la Ley Orgánica 7/1985 de 1 de julio sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocido como “la primera Ley de Extranjería”. Se trataba de una de las condiciones previas a la entrada en la Comunidad Económica Europea (CEE) que tendría lugar al año siguiente y que empezaría a forjar el papel de España como frontera sur de control de los flujos migratorios. Ese año tiene además lugar un primer proceso de regularización realizado en España. La vigencia de esta nueva ley de extranjería será de 15 años.

³⁸⁴ Gozálviz, Vicente. “La actividad laboral de las familias africanas y latinoamericanas reagrupadas en la España mediterránea”. *Investigaciones Geográficas*, 138 (2012): 171-218.

En este periodo Assane es un adolescente que vive con su familia en Senegal, pero ya aparecen en él unas primeras inquietudes por conocer que hay fuera. Y pese a que las migraciones se apoyaban en redes de compatriotas en los destinos europeos, nuestro protagonista optó por viajar a España frente a otros lugares a los que fueron sus hermanos, configurándose la propia migración como una estrategia familiar y poniendo al descubierto también como en ocasiones se percibe la debilidad de las redes en la diáspora:

“Yo vivía en Louga, mi provincia. Como estudié en coránica, yo pensé a España, como había estudiado la historia española, pensaba que España hablaban en árabe. Entonces dije yo a mi padre que mejor me voy a España, que como no había estudiado francés, mejor me voy allí a los países árabes allí, estaría mejor comunicado. Y resulta que mi padre no sabía tampoco porque no tenía estudios. [...] Otro hermano mío se fue a Italia porque tenía un tío allí. Cuando llegué a España fui a Cataluña primero y cuando yo llegué... ¿pero qué está hablando esta gente?”
(Assane Dieng, 25 de abril de 2019).

El primer destino europeo de Assane fue Francia, donde solo permaneció unos días. Luego cruzó la frontera con España. Su idea era llegar a Granada. Los primeros momentos tampoco fueron fáciles por, no solo por las diferencias culturales, sino también por las climáticas. Aún recuerda el primer día en Granada, el frío y la soledad.

“¿Por qué Granada? porque es el sitio que más había *estudiaio*. Cuando yo llegué a Granada, aquel tiempo, aquel tiempo sí que hacía frío. Parece que han *echao* azúcar en la calle. Y me dormí en una cabina de teléfono en Plaza del Carmen que me acuerdo todos los días [...] Vi un negro paseando. Lo mejor de la migración es cuando ves un paisano, aunque no hable tu idioma parece que te han *arreglao* la vida”.

Segunda fase (1986-1995): primera ley de extranjería, la construcción de “personas ilegales” en España y primera lucha de Assane

En líneas generales, la primera Ley de Extranjería actuó bajo una doble vertiente: por un lado la gestión de las necesidades de mano de obra (contratación laboral, diseño de contingentes anuales, etc.) y, por otro, el control de la frontera. Llevó implícita la

distinción de inmigrantes “legales” e “ilegales”, y comenzó a permitir la creación de centros de detención de extranjeros sin permiso de residencia para su posterior expulsión.

Otro dato relevante tuvo lugar a principios de los noventa: el saldo migratorio, después de mucho tiempo, pasará a ser negativo. Además se diversifica la población extranjera. Según el Censo de Población de 1991 hay censados en España 341.970 personas de nacionalidad extranjera, que apenas representan el 0,9% de la población residente en España. Los senegaleses censados fueron 1046 (apenas un 0,4% de los extranjeros). No obstante, 2 años antes la policía en Granada afirmará que “en fechas próximas se va a requerir la documentación a los africanos que se dedican a la venta ambulante en Granada (solamente), cuyo número supera los 300”³⁸⁵, evidenciando el enorme número de senegaleses no censados que residían en España.

España empezará a ser un lugar de atracción para la inmigración extranjera tras su entrada en la Unión Europea y puesta en escena internacional con los preparativos de la exposición universal de Sevilla y las Olimpiadas en Barcelona. En 1991 tendrá lugar otro proceso extraordinario de regulación con 110.113 personas extranjeras que ven estabilizar su situación, la mayor parte de ellos procedentes del continente africano. Este proceso de regularización, junto con el de 1985, jugó un papel decisivo en la configuración de la España de la inmigración: aumentaron las personas extraeuropeas que migraron por motivos económicos³⁸⁶. Será en este periodo cuando se estrene la primera película protagonizada por un inmigrante africano que llega a España en situación irregular *Las Cartas de Alou* (1990) del director Montxo Armendáriz. En ella se pondrá en el centro de la trama la experiencia vital de un joven senegalés en distintas zonas de España, en las que sufrirá racismo y unas situaciones precarias fruto de la etnificación que se está produciendo, por ejemplo, en el sector agrícola a través de la formación de un “nuevo proletariado rural”³⁸⁷. La película mostrará, además, una nueva dinámica de representación del *negroafricano* como el de una persona alejada culturalmente del nativo a través de su religión, la musulmana, y la lengua, en donde su nivel de español será utilizado para excluirlos de ciertos espacios de poder ³⁸⁸.

³⁸⁵ El País, (9 de febrero de 1989). El senegalés Assane deberá abandonar España en los próximos 40 días.

³⁸⁶ Izquierdo, Antonio. *La inmigración inesperada*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

³⁸⁷ Giménez Romero, Carlos (1992). “Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones”. *Estudios Regionales*, 31 (1992): 127-147.

³⁸⁸ Maroto Blanco, José Manuel y Ortega López, Teresa María. “La figura del negro a través de la gran pantalla. La entrada de España en la Unión Europea como punto de inflexión”. *Historia y comunicación social* 23-2 (2018): 567-583.

En estos años se harán ya sentir los déficits de la Ley de Extranjería en materia de gestión regular de los flujos y su inserción en el mercado laboral. La llegada de inmigrantes deberá ajustarse a las necesidades de mano de obra en aquellos puestos que se demuestre que no puedan ser cubiertos por la población española y extranjera que se encuentre ya residiendo en España con un permiso de residencia y trabajo. De esta manera, la contratación se hará en origen a partir de una serie de contingentes. El problema residió en una serie de problemas: la lentitud del proceso, la inexperiencia de los empleadores, etc. En resumen, según este autor se conformó un modelo migratorio laboral e irregular, en el que los contingentes sirvieron, ante todo, como “un mecanismo encubierto para regularizar a inmigrantes que ya se encontraban en España”.

Assane fue un protagonista de excepción de esta segunda fase de la inmigración en España. Tras tres años residiendo y trabajando en España, fue denunciado por su situación irregular. Lo que hubiese significado su expulsión del país, fue combatida tanto por una parte muy importante del pueblo de Zafarraya y de municipios cercanos. Tras la decisión el 9 de diciembre de 1988 de la Comisión Técnica de Extranjerías reunida en el Gobierno Civil de Granada sus compañeros de Zafarraya y de Salar 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. Assane, con el tiempo, recuerda aquel momento Andalucía como una tierra más abierta y empática:

"Cuando yo he *llegao* al principio estaban recién *salíos* de la dictadura. Entonces como está recién *salíos* de la dictadura hay muchos corazones blandos. Entonces cualquier persona que viene llorando es muy fácil de acogerlo. Entonces España era muy abierta, muy unida y era la revolución. Se estaba acabando la revolución mundial [...] La gente *acogían* la inmigración que viene porque han sentido la pobreza, hambre, todo. Ahora no".

Así, se sucedieron numerosas acciones colectivas como huelgas de hambre o manifestaciones en Granada capital, así como ofrecimientos de casamiento por parte de mujeres españolas.



Ilustración 1. Una revista radicada en Londres, dispuesta a pagar a Assane Dieng el viaje a Senegal Fuente: Granada 2000, 19 de febrero de 1989.

GRANADA Sábado, 11 de febrero de 1989

Varias jóvenes ofrecen el matrimonio a Assane para que no sea expulsado de España

Mientras tanto, el PSOE y los independientes consideran excesivo que se le haya nombrado hijo adoptivo al senegalés

Varias jóvenes granadinas están dispuestas a casarse con el joven senegalés Dieng Assane para que no se vea obligado a abandonar Salar, según la decisión adoptada por las autoridades policiales al carecer de permiso de residencia en España. Según informaciones recogidas por este periódico en el municipio, varias jóvenes, cuya identidad se desconoce, se han ofrecido a Assane para contraer matrimonio y posibilitar que éste consiga la nacionalidad española.

Assane dispone en la actualidad de un plazo de 37 días para abandonar el país por decisión de la Junta de Extranjería, que tramita su expulsión por carecer de permiso de resi-

Extranjerías, 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. El grupo de concejales indica que no están en contra de las peticiones de este joven, pero que hay que respetar y aplicar la legislación de este país. Si la legislación se entiende que no es buena, los concejales indican que habrá que modificarla, pero por los cauces de la Constitución.

Esta es una de las muchas críticas que el grupo de inde-

Assane se ha hecho muy famoso con el tema de su expulsión

Ilustración 2. Varias jóvenes ofrecen el matrimonio a Assane para que no sea expulsado de España. Fuente: Ideal, 11 de febrero de 1989.

También recibió el apoyo de compañeros ligados a Izquierda Unida en diversos municipios como Zafarraya, cuyo consistorio lo nombrará hijo adoptivo pese a la oposición del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y convirtiéndose esta localidad en la primera “del mundo que nombra hijo adoptivo a un ciudadano de otro país por motivos humanitarios” (Granada 2000, 9 de febrero de 1989), o Padul, en la que el alcalde, Diego García Villena, llegará a ofrecer un precontrato para el joven senegalés (Granada 2000, 12 de febrero de 1989). Finalmente, Assane se verá obligado a abandonar el país, pero con el compromiso de las autoridades españolas de que, tras pedir la residencia en la embajada española de Dakar, podría regular su situación a su vuelta a España.

Assane vivió esta situación como una responsabilidad. Era consciente de ser uno de los primeros inmigrantes que se enfrentaba a una expulsión en el marco de esta primera ley de extranjería:

“La gente que estaba conmigo: si tú te pones de acuerdo con lo que te dicen los políticos en el futuro tus paisanos que van a venir, los vas a perjudicar tú. Porque tú tienes la oportunidad de que cambien la ley de inmigración y nunca se han *cambiao* aquí y nunca se la han *aplicao* a nadie. La primera vez que la aplicaron fue tú. Entonces tú tienes que intentar de estrujar para que te pongan las cosas más fáciles. Y yo como era un niño, no tenía que dar comida a nadie ni *ná* me daba absolutamente si eso duraba un siglo o 24 horas”.

Tercera fase (1996-1999): la fase de transición al boom de la inmigración y empieza el arraigo para Assane

Esta tercera etapa se puede considerar de transición hacia el *boom* inmigratorio que vendría después. Se puede decir que durante este periodo se van conformando las bases de un modelo económico que requiere de una amplia mano de obra no cualificada en distintos sectores de actividad como la construcción, la agricultura intensiva o el servicio doméstico. Además, en 1996 se creará un nuevo reglamento de extranjería (Real Decreto 155/1996 de 2 de febrero) que incluye el permiso de residencia permanente y el derecho a la reagrupación familiar.

En los años noventa Andalucía y Murcia son ya la “huerta de Europa”. La agricultura intensiva del sector hortícola se ha desarrollado notablemente y reclama abundante mano de obra, la cual reúne una serie de características: la alternancia de periodos de trabajo muy intensos con otros en los que se necesita menos trabajadores en función de la demanda de las grandes compañías de distribución³⁸⁹. Los empresarios agrícolas necesitaron de una mano de obra muy flexible dispuesta a trabajar según los periodos y en condiciones a menudo muy precarias. Muchos de estos trabajadores no tenían la documentación, lo que fue utilizado por algunos empresarios para reducir costes³⁹⁰.

No obstante, disponer de un permiso de residencia y trabajo no te eximía tampoco de acabar trabajando de manera irregular, sin contrato y en condiciones aún todavía precarias. Durante este periodo, Assane alternará trabajos remunerados con y sin contrato, predominando más los periodos sin contrato con él. Los distintos trabajos los conseguía gracias a su red de amigos y con el objetivo de renovar su residencia. La figura de “inmigrante irregular” está ya asentada en la sociedad española y muy asociada a características fenotípicas. Ser africano, por ejemplo, podía ser motivo de “sospecha”. Assane vivió esta situación en primera persona de manera reiterada.

"La policía no sabía qué trabajo yo, pero cada vez que tengo que renovar la residencia tengo un contrato de trabajo. Me daban la gente de aquí. Yo trabajaba sin contrato pero siempre trabajaba. Porque cargábamos aquí lechugas. Trabajo negro como *dicen* la gente. Pero eso que estoy contándote de que la policía iba detrás *mía* muchos años. Eso, uno de ellos vive aquí enfrente".

A finales de este periodo Assane contrae matrimonio en Senegal y tiene su primer hijo/a. Seguirá trabajando en la agricultura intensiva en el Llano de Zafarraya, y sigue combinando periodos con contrato y sin contrato. Su siguiente proyecto será el de reagrupar a su familia lo antes posible.

³⁸⁹ Checa Olmos, Francisco. “La integración social como paradigma. El caso de Almería”. En, *La inmigración extranjera como desafío y esperanza* editado por Vicente Gozávez, 59-87. Alicante: Universidad de Alicante, 2006.

³⁹⁰ Martín, Emma. “La inmigración extracomunitaria en la agricultura española”. Documento de trabajo. Fundación Alternativas, 2003.

Cuarta fase (2000-2007): la "España inmigrante", activismo y la vida en familia de Assane

Esta fase se inicia con una doble reformulación de la ley de extranjería en el mismo año: Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero y Ley Orgánica 8/2000 de 22 de diciembre. Los enfoques, en el mismo año, eran distintos: el objetivo principal de la primera iba encaminado a mejorar los derechos de los extranjeros y la segunda giraba en torno a la admisión y control³⁹¹. Algunas de las disposiciones que se introducen son: el derecho de asociación, el derecho sanitario a todas los inmigrantes independientemente de su situación y el procedimiento de la regularización por arraigo. El año 2000 tienen lugar, además, dos procesos extraordinarios de regularización del que sacan partido más de 200.000 personas, a los que sucedieron otro más en 2005. En el periodo 2000-2004, la llega de inmigrantes explicó el 80% del crecimiento de la población extranjera y España pasó a ser uno de los grandes países de inmigración e instalación de la OCDE ³⁹².

La llegada de población extranjera a España durante estos años no puede entenderse sin el crecimiento económico y de empleo de ese periodo. Diversos análisis apuntan a un contexto del mercado laboral muy segmentado: por una parte, una población autóctona que había aumentado su nivel de aceptabilidad y, por otra, una población extranjera que fue ocupando aquellos puestos de trabajos desdeñados, por lo general, por la población autóctona³⁹³. La agricultura intensiva, el comercio, la construcción, el servicio doméstico, etc., fueron algunos de los sectores claves. En estos años la inmigración aumenta su presencia en los medios comunicación y en los debates políticos, aunque cabe decir que no en un primer plano como en otros países europeos. Además, desde el desconocimiento y cierta falta de conciencia como reflejó José Naranjo en su obra *Los invisibles de Kolda*³⁹⁴, donde relata la muerte de 160 jóvenes el 23 de abril de 2007 en un cayuco cuando se dirigían desde Senegal hacia Canarias.

³⁹¹ Conejero Paz, Enrique. "La política de inmigración en España". 3c Empresa: Investigación y pensamiento crítico, 1/8 (2012).

³⁹² Izquierdo, Antonio y Fernández, Belén. "Panorama de la inmigración en España". En *De la España que emigra a la España que acoge* coordinado por Alicia Altet y Almudena Asenjo, 444-466. Fundación Francisco Largo Caballero. Obra Social Caja Duero, 2006.

³⁹³ Pumares, Pablo. "Efectos de la inmigración regularizada sobre el cambio en la estructura por regímenes y grupos de cotización de la Seguridad Social". *Estudios Geográficos*, 61 (2006): 607-634.

³⁹⁴ Naranjo, José. *Los invisibles de Kolda. Historias olvidadas de la inmigración clandestina*, Barcelona: Ediciones Península, 2009.

Esta etapa, además, se caracterizó de igual manera porque las luchas reivindicativas de los inmigrantes empezaron también a ser visibles³⁹⁵: mejoras en las condiciones de trabajo, por la obtención de los "papeles", por una ciudadanía más activa, etc. El activismo de Assane empezó muy temprano, casi al llegar, y se ha mantenido constante hasta nuestros días. Entre 1986 y 1988 colaboró con Polge, una cooperativa con sede en Zafarraya que tenía como objetivo la ayuda a personas necesitada (búsqueda de empleo y ayuda económica en casos de extrema necesidad). Desde 1989 hasta 1997 formó parte de la asociación Mboló Moye Dole (La Unión hace la Fuerza en wolof) que desarrolló sus actividades en el Ateneo Cultural de la localidad granadina de Salar y en Granada capital y estuvo compuesta en su mayoría por población migrante de origen senegalés. Otras asociaciones con las que colaboró después fueron La Tierra de Todos, Acción Solidaria, etc., todas ellas enfocadas en la ayuda a las personas más necesitadas. Desde 2008 hasta la actualidad es presidente de Llano Acoge.

"Nosotros emigrantes, la mala suerte que tenemos, que no tenemos muchos estudios, no tenemos ni tenemos educación de política, de participación política ni *ná* de eso. Pero nosotros resulta de que la vida de nosotros, la vida del mundo es política y la vida de nosotros los inmigrantes es especialmente política y papeleo. Entonces si tú no te metes en eso nunca puedo llegar a ningún sitio ni puedes reclamar nada y la mayoría de nosotros, le preguntas un montón de cosas y no te responden. Ni política ni los derechos que tienen ni sabemos ni nada de eso y eso que están haciendo ahora *pa* la nacionalidad, la mayoría de la gente no va a tener nacionalidad porque no tienen tiempo ni *pa* estar sabiendo la historia de España ni la historia europea ni, ni quien es el presidente siquiera".

En estos años tiene lugar otro cambio sustancial en la vida de Assane: reagrupa a su joven familia (esposa y primera hija) en 2001. Luego vendrán dos hijos más ya nacidos en España. Con los años aparecerá en la familia el debate sobre la identidad de estos hijos, como en muchas familias de origen inmigrante con descendientes nacidos en el país de residencia: no reconocidos planamente en España, tampoco en Senegal.

³⁹⁵ Cachón, Lorenzo. "Discriminación y lucha contra la discriminación de los trabajadores inmigrantes". En *Inmigración y Derechos Humanos. La integración como participación social* editado por Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona, 109-148. Barcelona: Icaria Editorial, 2004.

“El niño mío que ha nacido en Senegal. El niño que ha nacido aquí, se cree que es europeo. Tú no eres europeo ni eres africano. Tú eres del mundo. ¿Por qué? Porque los europeos no te cuentan como europeo porque tú tienes el piel *negro*, y los africanos te cuentan como europeo porque tú has nacido en Europa. Entonces tú tienes que tener una mentalidad de decir, no”.

Quinta fase (a partir de 2008): la crisis económica, el no retorno y nuevos retos en la vida de Assane

¿Se puede hablar de una quinta etapa? Sin duda los efectos de la crisis económica iniciada en 2008 ha tenido un fuerte impacto sobre la sociedad española, inclusive la de origen inmigrante. En contra de lo que se pensó en un primer momento con la activación del plan de retorno voluntario, la mayor parte de la población extranjera que llegó en los años anteriores ha seguido residiendo en España. Es cierto que, con un impacto desigual según las nacionalidades, también ha habido un fenómeno de retorno y re-emigración hacia terceros países. Pero es igualmente perceptible que en su mayoría han solventado los estragos de la crisis económica y a día de hoy presentan signos evidentes de arraigo.

Los años de la crisis económica han sido muy duros para la mayor parte de la sociedad española, algo de lo cual la población inmigrante no ha quedado inmune. Si el paro afectó a los españoles, causó aún más estragos entre la población inmigrante y muy particularmente la población de origen africano según se desprende de la Encuesta de Población Activa. La precariedad, de por sí ya presente en la agricultura intensiva, adoptó nuevas formas en estos años: junto a los patronos nativos, ahora también aparecerá un nuevo grupo de migrantes ya asentados y con acceso a los medios de producción, los que reproduzcan la precarización y la explotación de la situación de los recién llegados.

“Ahora están pagando en Almería 24-25 y están pagando a otros 30. Aquí mismo donde estoy yo ahora están pagando 10 euros al día los mismos marroquinos. Los mismos inmigrantes pagan a otros inmigrantes”.

Si bien no durante los años más duros de la recesión económica, en la actualidad se está intentando llevar a la primera línea del debate político la inmigración como problema con evidentes signos de xenofobia, siendo en ocasiones utilizada la propia figura del migrante como recurso de los partidos políticos abiertamente hostiles ante este fenómeno.

“¿Sabes lo que me da risa a mí ahora? Otro día el VOX o un negro que quería ser famoso, un tonto. Salió hablando una tontería que me gustaría, por eso yo me mosqueo más con los periodistas. Pero chiquillo ¿por qué sois *interesao* en sacar eso que es tonto o medio tonto? A mí me da igual que habla del PSOE o hable de Izquierda Unida, pero di la verdad. Porque tú eres un inmigrante están jodiendo a los otros inmigrantes”.

Y es que, además de sus quejas por la sobre representación en los medios de comunicación y espacios de debate públicos de personas de origen africano cercanos a posturas contrarias a la migración, su labor política se ha caracterizado por su acción, no solo en la asociación Llano Acoge (que tiene por objetivo ayudar a población marginada y migrantes) sino también sin olvidar sus orígenes. Desde 2016 hasta la actualidad ha sido presidente de *Dara Koki Internacional*. Entre algunas de las actividades que se han realizado desde esta asociación podemos destacar la construcción de un chambao o espacio techado que funciona como sala de espera para las personas enfermas y sus familiares cuando el pequeño hospital está lleno, compuesto de algunos sillones de cemento. En 2019 se pintó el colegio gracias a fondos enviados gracias al envío del dinero procedente de las cuotas de la asociación y se compraron 10 toneladas de arroz y 5 de azúcar y 1000 litros de aceite de girasol. También se ha dotado de un fondo de 18.000 euros al maestro de la escuela para poder cubrir las necesidades más inmediatas.

Assane, a través de *Dara Koki*, continúa consolidando la dinámica asociativa de la comunidad senegalesa en España, que es de las más importantes del conjunto de la inmigración extracomunitaria, y la más numerosa entre la migración subsahariana y un elemento fundamental para entender las dinámicas de codesarrollo que tienen como centro a la población del país africano³⁹⁶. Además, estas asociaciones suelen tener su origen en redes informales suelen formalizarse para institucionalizar la ayuda, para poder acceder a concursos públicos de ayuda para el desarrollo y para abrir la participación a la población española³⁹⁷. Un ejemplo más de compromiso social de un ciudadano que nunca ha olvidado la causa estructural de los problemas que explican el fenómeno migratorio.

³⁹⁶ Crespo Ubero, Rafael. “Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental”. En *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino* editado por Mercedes Jabardo, 132-142. Madrid: Ministerio de trabajo y Asuntos Sociales., 2006.

³⁹⁷ López Fernández, Rosalía y Maroto Blanco, José Manuel. “Ayudarnos es parte de nuestra cultura”: estrategias de los migrantes ante la crisis económica: el caso de la población senegalesa en Granada”. *Revista Internacional de Estudios Migratorio* 7 (2017): 188-216

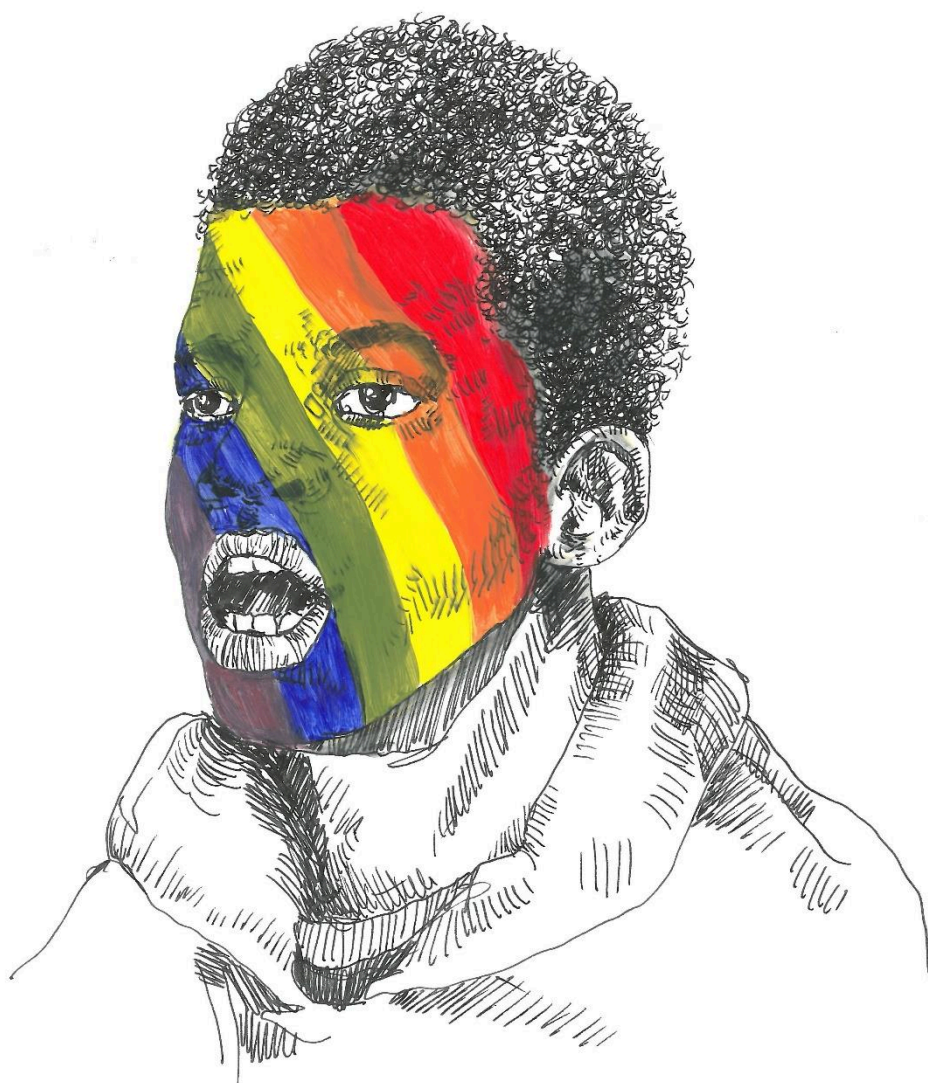
A MODO DE CONCLUSIÓN

La trayectoria de Assane refleja la propia trayectoria de España como país de inmigración: desde las primeras llegadas cuando aún teníamos saldo migratorio negativo y la imagen de un africano en nuestras calles era casi una novedad, pasando por el boom migratorio de principios de siglo hasta la actualidad, con una población de origen inmigrante arraigada con hijos nacidos en España. No obstante, es justo también poner de relieve como desde una temprana edad Assane se ha movilizado para alcanzar mejores condiciones de vida de él y de las de otros migrantes: empezando por la dura etapa de irregularidad, pasando las amenazas de expulsión, el racismo más o menos explícito, las condiciones precarias en el sector de la agricultura intensiva, etc. Pese haber logrado una estabilidad laboral, residencial y familiar en España, Assane se enfrenta ahora a nuevos retos que van desde participar en proyectos de co-desarrollo a educar a unos hijos nacidos y/o criados en España que no son siempre reconocidos como ciudadanos españoles con unos orígenes familiares en el continente africano.

Entre la «Herida Colonial» y «Occidente» como espacio de oportunidad: historias de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana

(2020). En César García Andrés, Jara Cuadrado Bolaños y Pablo Arconada Ledesma (Eds.). *África, un continente en transformación. Enfoques interdisciplinares*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, pp. 259-274

Sistema de citas: Editorial Universidad de Valladolid



Entre la «Herida Colonial» y «Occidente» como espacio de oportunidad: historias de lucha por la libertad en la literatura LGTB ecuatoguineana

Resumen: Partiendo de la definición de «literatura producida desde la herida colonial» (Maroto, 2019) y con el objetivo de incidir en todas las continuidades de las lógicas racistas reflejadas en la literatura desde la época colonial hasta la actualidad, el propósito de este trabajo es analizar estas creaciones artísticas de la comunidad LGTB y tratar de relacionar la «colonialidad» como estructura de poder, con la homofobia y la aparente presentación de Occidente como espacio de oportunidad. De esta manera, intentaremos complejizar una realidad que se vive de manera muy distinta tal y como reflejan las diferentes subjetividades que toman la palabra.

Palabras clave: Colonialidad; racismo; literatura africana; homosexualidad; género.

Abstract: Based of the definition of «literature produced from the colonial wound» (Maroto, 2019) and with the aim of highlighting the continuities of the racist logic reflected in literature until now, the purpose of this work is to analyse the artistic creations of the LGBT community and to try relate «coloniality» as a power structure with homophobia and the apparent presentation of the West as a space of opportunity. Thus, we will try to problematise a reality which is lived very differently, as shown by the subjectivity of the term.

Keywords: Coloniality; racism; African literature; homosexuality; gender. A modo de introducción

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

De acuerdo al «pensamiento decolonial», a día de hoy sigue existiendo un «patrón de poder colonial» que perpetúa situaciones de opresión que nacieron al albor de la colonización europea del mundo. Este patrón de poder plantea una serie de continuidades que existen entre el periodo del colonialismo clásico (que se considera superado en casi todos los rincones del mundo) y el mundo actual, afectando a todas las esferas de la vida social a través de la categorización de los individuos en función de una idea de «raza» que ha sido la base sobre la que se ha establecido el «patrón de dominación entre colonizadores y colonizados» que sigue aún vigente (Restrepo y Rojas, 2010: 98).

Las Ciencias Sociales, tal y como aseguró Immanuel Wallerstein (2007), tuvieron un rol fundamental en la legitimación de este modelo imperialista. ¿Qué nos hace pensar que éstas no siguen cumpliendo dicho papel? En este trabajo partimos de la hipótesis de que los marcos desde donde se produce conocimiento en la Academia siguen teniendo una vocación imperialista, es decir, siguen negando la diversidad de formas «otras» de entender el mundo. Uno de sus objetivos consiste en camuflar la existencia del racismo estructural que, lejos de haber desaparecido, sigue estando vigente. La crítica literaria no escapa de esta lógica, ya que a través de las distintas categorías que existen para nombrar las literaturas producidas por sujetos racializados, se está continuamente alejando el foco de las denuncias de racismo en los planos material, epistemológico y ontológico.

A raíz de esta evidencia, en investigaciones anteriores planteamos el concepto de «literatura producida desde la herida colonial» (Maroto, 2019) para poner el acento en la denuncia de estas obras para con el patrón de poder colonial y el sistema capitalista, frente a aquellas categorías que se centran en aspectos como el idioma empleado en la escritura, el color de piel de los autores y autoras o su situación jurídico-administrativa con relación al país desde el que producen estos discursos, entre otras. Sin embargo, no son pocos los problemas y cuestionamientos a los que se enfrenta el concepto de «literatura producida desde la herida colonial» cuando analizamos la literatura del colectivo LGTB ecuatoguineano. ¿Qué ocurre en estas creaciones artísticas cuando los miembros de la comunidad LGTB se refieren a Occidente? ¿Sigue siendo su literatura reflejo de las opresiones raciales o aparece Occidente como un espacio de oportunidad?

2. COLONIALIDAD DEL PODER Y COLONIALIDAD DEL SABER: LA NEGACIÓN DE FORMAS »OTRAS» DE PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO A TRAVÉS DE LA »RAZA»

Cuando nos acercamos al «pensamiento decolonial» estamos haciendo referencia a una teoría crítica contemporánea que tuvo como uno de sus principales objetivos poner en cuestión todo un marco de pensamiento eurocentrista desde el cual nacen todos los acercamientos científicos hacia la realidad. Esta corriente nació dentro del mismo cuestionamiento del papel que juegan las Ciencias Sociales para legitimar un orden social que sigue apoyándose en el concepto de «raza» y por el cual se establecen determinadas jerarquías humanas (Restrepo y Rojas, 2010). Una de las ideas fundamentales que sostiene esta teoría es la existencia de una «estructura colonial de poder» que ha trascendido el periodo clásico del colonialismo y que configura un marco dentro del cual continúan operando una serie de relaciones sociales coloniales, tanto en las dimensiones materiales como en las subjetivas (Quijano, 2000).

La «raza» se inscribe, pues, en un proyecto colonial que continúa categorizando individuos en relación con un paradigma de humanidad, en la que «la “raza”, lejos de referirse a las características fenotípicas de las personas, se basa en la categorización de individuos según su nivel de aproximación o no respecto a un modelo presupuesto de humanidad ideal» (Mignolo, 2007: 41). Tomando este concepto, definimos una ideología y unas prácticas que configuran estos parámetros de «humanidad» de acuerdo a un modelo del mundo moderno, capitalista, heteropatriarcal, cristiano y eurocéntrico, que define una línea que diferencia entre individuos y colectivos que tienen reconocidos su acceso a derechos y a sus subjetividades e identidades, frente a los que no, marginándolos en una supuesta «subhumanidad» (Grosfoguel, 2016).

Esta dominación colonial implica una relación desigual, no sólo en el plano económico, sino también en el plano cultural e intelectual. Por ello nos valemos del concepto de «colonialidad del saber» (Walsh, 2007), como un elemento más del sistema-mundo que implica sistemáticamente la negación de diferentes formas de producción intelectual de los sujetos racializados, estableciendo el eurocentrismo como el único marco válido de comprensión del mundo. El saber científico, que se presenta como garante de la verdad, no ha escapado de este provincialismo occidentalista y ha

evidenciado el racismo epistémico presente en la Academia negando o tergiversando las producciones intelectuales de los sujetos racializados y presentando el saber científico eurocéntrico como objetivo y neutral.

Otro de los problemas derivados del marco eurocéntrico evidencia que el saber científico occidental en general, y las Ciencias Sociales en particular, olvidan que «todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente» (Restrepo y Rojas, 2010: 20), presentándose a sí mismos como un conocimiento con vocación universal y que no acepta crítica bajo un aparente velo de objetividad (Castro-Gómez, 2005). Una revisión, en nuestro caso, de las obras producidas por sujetos racializados con respecto al poder colonial e incidiendo en su contenido político puede ayudar a descolonizar cierto acercamiento a la literatura de personas que no son «blancas» u occidentales y hacer que la ciencia pueda contribuir a romper mitos sobre los que se asienta Occidente, como por ejemplo, el de la Modernidad, que tradicionalmente lo ha colocado como paradigma de Humanidad.

3. LITERATURA PRODUCIDA DESDE LA «HERIDA COLONIAL»: CRÍTICAS Y CUESTIONAMIENTOS DE UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN

Las literaturas producidas por autores y autoras negras tienen que lidiar con numerosos problemas, desde el escaso apoyo editorial hasta la escasa demanda del gran público consumidor, pasando por la deformación con la que son presentadas –como si únicamente los africanos produjeran cuentos o fábulas– o la propia consideración de que el propio concepto de literatura africana haya surgido del contacto con el «hombre blanco», contribuyendo a esa imagen estereotipada de África como sujeto pasivo (Pereyra y Mora, 1997). Además, en el caso de la literatura africana escrita en alguna de las lenguas ibéricas, éstas ocupan menos atención dentro del panorama de los estudios sobre literatura africana de las que son expresadas en francés o inglés, lo que conlleva que «cada nueva aportación resulta tan importante, tan valiosa» (López, 2017: 10).

Desde la primera obra escrita por un ecuatoguineano en 1953, *Cuando los combes luchaban* de Leoncia Evita, las siguientes obras escritas por negroafricanos en España se

han seguido nutriendo tanto de la experiencia colonial clásica como del exilio o la diáspora. El aumento de las nacionalidades de los autores y autoras ha provocado que se amplíen el número de experiencias que se narran así como el idioma en el que se han expresado. Sin embargo, la crítica literaria ha utilizado etiquetas como literatura de migración o migrante, literatura del exilio, literatura hispano-negroafricana, literatura negroafricana, literatura africana de expresión castellana, literaturas hispanoafricanas, literatura menor o literatura intercultural entre muchas otras, colocando como nexo común la situación de los autores con respecto al país de «acogida», su color de piel o la lengua empleada, su marginalidad como producto cultural o su pertenencia nacional o continental. Esto ha provocado la disgregación de toda una narrativa que denuncia el racismo estructural y la consiguiente despolitización de una literatura que cumple en la inmensa mayoría de los casos, una función social (Maroto, 2019).

Y es que en ninguno de los casos anteriores se plantea el racismo como un eje vertebrador de los contenidos de las obras. Aquellos que se centran en que la lengua de expresión utilizada sea el castellano, dejan de lado a autores como Cheikh Fayé o Víctor Omgbá, que escriben en gallego, o Agnès Agboton que hace lo propio en catalán, e incluso a otros como Pathé Cissé o Mahmud Traoré que, pese a narrar experiencias acontecidas en España adoptan como lenguaje de expresión el francés. Por no hablar del peso que ocupa la literatura producida por ecuatoguineanos dentro de esta etiqueta, que en ocasiones ha dejado al margen a autores de la talla de Inongo-vi-Makomè. Los que se centran en la temática migratoria, o bien incluyen en el mismo saco subjetividades distintas (la de los migrantes y la de los no migrantes) o bien establecen una separación insalvable entre el exiliado, el migrante y el afroespañol, siendo todos víctimas de todo un complejo de actitudes racistas. De la misma manera, aquellos que se centran en el lugar geográfico o en el color de la piel del autor o autora, olvidan las relaciones desiguales de poder –de origen colonial– que existen tanto en Europa como en África, derivando en muchos casos en una visión esencialista (Maroto, 2019).

No negamos la importancia que tiene la lengua en la que se expresan las obras. Coincidimos con Ngũgĩ wa Thiong'o (2015) cuando al referirse a la literatura afroeuropea como literatura africana en lenguas europeas, ésta sea un reflejo de la subyugación cultural que vive África con respecto Occidente y la necesidad de «desplazar el centro» (Thiong'o, 2017) pero no podemos negar que, por un lado, las lenguas europeas se han convertido en patrimonio de las nuevas generaciones. El colmo sería que se criticara a los

africanos por apropiarse de las lenguas europeas, ya que, como asegura Juan Tomás Ávila Laurel, «los africanos no somos ladrones de lenguas sino víctimas de la imposición de los europeos» (Ngom, citado en Lewis, 2007: 117). Por otro lado, escribir en lengua de origen europeo no implica, ni mucho menos, que sean menos críticas que si lo hicieran en otros idiomas.

Tampoco negamos que el espacio geográfico desde el que se escribe tenga importancia. No es lo mismo ser un sujeto racializado con respecto al poder colonial en la «zona del ser», en donde los conflictos generalmente se resuelven a través de la regulación/emancipación y existen ciertos códigos y espacios de negociación en donde se reconoce al «otro», que en la «zona del no-ser», en donde las personas no son reconocidas en su humanidad y los conflictos se gestionan a través de la violencia salvo raras excepciones (de Sousa Santos, 2015). Además, «la zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados» (Grosfoguel, 2011: 99).

Igualmente, tampoco negamos que el color de piel influya, pero no por una cuestión fenotípica, sino como un factor por el cual el poder racializa a determinados sujetos. También hay personas negras que gozan de un privilegio racial con respecto a otras, tanto en África como en Europa, como también hay personas que ven negada su humanidad, no sólo por el color negro de su piel, sino también, entre otras, por su orientación sexual. Un ejemplo en la literatura ecuatoguineana es Guillermina Mekuy y sus obras, que de hecho, no reflejan esa opresión racial, tratándose de una persona cercana al poder. Como alertó Frantz Fanon (citado en Branch y Mampilly, 2015), estas nuevas élites al final han acabado siendo una correa de transmisión de todo el poder colonial.

Ante este panorama, proponemos el concepto de «literatura producida desde la herida colonial» por varias razones. La primera de ellas es que nos permite agrupar a un gran número de obras que dan testimonio de la continuidad de las lógicas coloniales en la actualidad, dando historicidad a las relaciones desiguales de poder que son narradas y responden a una realidad que, lejos de ser ficcionada, es muy real. El conjunto de trabajos de Donato Ndongo, de Inongo-vi-Makomè o de Francisco Zamora, así como la producida por una migración más reciente, por ejemplo, muestran esas continuidades opresivas a lo largo de sus numerosas obras. Estos trabajos, asimismo, ponen en cuestión el propio relato «nacional» que asegura que España no es racista y el mito de la Modernidad, por la cual

el hombre blanco es el paradigma de humanidad. La «literatura producida desde la herida colonial» puede agrupar un conjunto más vasto de literatura que no tendría en cuenta la lengua en la que se expresa, la nacionalidad, el color de piel o la situación de los autores/as o protagonistas de las historias, sino su posicionamiento respecto al racismo estructural que domina el mundo (Maroto, 2019).

Sin embargo, la literatura LGTB que se ha producido en la excolonia de Guinea Ecuatorial plantea una serie de dudas que ponen en cuestión el concepto de la «literatura producida desde la herida colonial». ¿Qué papel juega Occidente en estos discursos? ¿Es Occidente un espacio de oportunidad o de libertad frente a la opresión que se vive en el país africano? ¿Está aprovechándose Occidente de esta situación para volver a presentar a África por debajo del paradigma de humanidad? ¿Qué responsabilidad tiene Occidente manteniendo a unas élites que son homófobas, pero aseguran el mantenimiento de una economía colonial? ¿Están las élites beneficiándose de un discurso de identidad africana que es excluyente, aprovechándose del poder de represión que les permite su rol como cadena de transmisión de las relaciones desiguales de poder entre Occidente y África?

Ser lesbiana supondrá también un problema para la familia, sobre todo para las mujeres más mayores, que considerarán una deshonra que no vaya maquillada, perdiendo así la oportunidad de encontrar un novio. Verán sus amistades —el grupo de chicas lesbianas— como una amenaza a esa feminidad ideal. Y también será un problema, incluso, para otros componentes de la sociedad, como Plácido, que recibirá un duro castigo (una paliza y quedarse sin cenar) porque lo vieron hablando con Okomo (Melibea, 2016: 71). Pese a la invisibilidad existirán fuertes redes de solidaridad entre el colectivo LGTB. Marcelo, por ejemplo, ayudando a Linda con su hijo, fruto de una violación paterna. Juega también un papel importante el cuestionamiento de la masculinidad en el texto. ¿Qué es ser un hombre? «Llevar colgados unos genitales entre las piernas» parece que no es suficiente pese a que se va conformando una idea del varón como un reproductor y jefe capaz de someter, de mandar a los que le rodean (Melibea, 2016: 57).

-Todas las amigas de mi infancia, la mayoría de las chicas guapas de mi época le tiraron los tejos sin resultados. Está enfermo. ¿A qué hombre de este mundo no le gustan las mujeres?

-A mi tío, por ejemplo.

-¡Tu tío no es un hombre! (Melibea, 2016:85).

Y es a través del tío Marcelo el vehículo de cuestionamiento de la masculinidad tradicional, pues se trata, de acuerdo a la definición que da el pueblo de él, la de un hombre-mujer o *fam e mina*, una persona cariñosa que fue expulsada, de la tribu y al que se le negará sistemáticamente su masculinidad: «-¡No eres un hombre! ¡Un varón de verdad se acuesta con mujeres y se reproduce!» (Melibea, 2016: 40). Se trata de un hombre aislado que encuentra redes de solidaridad en una prostituta y el grupo de chicas lesbianas. Su casa será quemada, no sin antes criticar que no quiera fecundar a la mujer de su hermano, que es estéril. La abuela de Okomo llegará a echarle la culpa de las malas cosechas por traer a su padre incinerado y en un bote, cuando la tradición manda que debe estar enterrado bajo tierra. Marcelo había estado en España. Eso es visto por el abuelo, Osá el Descalzo, como una causa de haber desarrollado actitudes en contra de la tradición y la familia. Será el chivo expiatorio de la comunidad.

En esta obra hay una crítica feroz a la colonización y a la escasa conciencia crítica de sus continuidades en el presente. Frente a la idea que en alguna ocasión ridiculiza, de los viejos recordando su resistencia ante los españoles, Melibea nos dibuja un ambiente en el que los *ntangan* (blancos) están siempre presentes. Son los causantes de que en el río no haya peces debido a la sobreexplotación frente a las técnicas tradicionales y sostenibles fang (y no su tío por ser homosexual o por haber incinerado a su padre); son también los causantes de la deforestación y los que siguen perpetuando los guettos. Al llegar a Asok Bia, Okomo pudo

Distinguir la zona de residencia de los *mitangan*, bastante lujosa, y separada de la que acogía a mis compatriotas. Las quebradizas viviendas de las y los autóctonos estaban construidas de madera y chapas, con el suelo sin cementar, elaboradas como si estuvieran a punto de ser abandonadas en breve (Melibea, 2016:107).

La figura del *ntangan* será una constante en los pueblos del interior continental, con predominio del «religioso». Y junto a ello, los *ntangan* consumirán abundante prostitución y serán acreedores de muchos fangs, por no mencionar el control que ejercen sobre el comercio a través de la prohibición de los economatos, contando con la complicidad de una inferioridad interiorizada por el negro, que se cree que ellos podrían distraerse con tanto economato mientras que el blanco es inmune a ello: «—No se distraen.

¡Son blancos! Su brujería es superior a la nuestra ¿No sabes que el hombre blanco es hermano de Dios?» (Melibea, 2016: 108).

Los efectos de la colonización también se harán visibles en la división artificial de los estados y en la creación a posteriori de identidades divergentes por parte de las diferentes élites políticas. La hospitalidad fang desaparecerá cuando Okomo cruce la frontera a Gabón y se dé cuenta de que es una *ecuató*, es decir, una pobre, una miserable y una inculta (Melibea, 2016: 89), mientras ya las nuevas generaciones fang de Gabón hablarán en francés entre ellos. Los políticos u hombres de poder utilizarán discursos vacíos sobre africanidad: «como hijo de África he traído comida: tres cebúes y varias cajas de chicharro, eeh» (Melibea, 2016: 93). Con ello, las críticas que verterá Melibea en su obra irán en múltiples direcciones señalando las relaciones desiguales de poder que se dan en los distintos planos.

4. 2. *Juntos Antes que Anochezca* (2018) de Chris Ada: vivir la homosexualidad desde la zona del «no-ser»

La obra *Juntos Antes que Anochezca* (2018) de Chris Ada siguiendo la estela de Melibea (2018: 1) y, como la misma autora ecuatoguineana asegura, rompe «el silencio, la indiferencia y el discurso oficial sobre diversidad afectivo-sexual». La obra se desarrolla en el espacio urbano de Malabo y en el ambiente de una familia con una buena posición económica y cercana al régimen. Esta circunstancia, sin embargo, no le hará escapar de la homofobia, dejando constancia de la escasez de alternativas bajo el régimen de Obiang.

Chris Ada planteará a través de la historia de Dashis, las visiones hegemónicas de la sociedad ecuatoguineana respecto a la homosexualidad. Por un lado, se considerará «cosas de blancos», dejando constancia una idea bastante arraigada de África y de la identidad africana que, en manos de ciertas élites políticas e intelectuales y una gran masa de la sociedad, ha interiorizado dicho mensaje y restringe aún más las posibilidades de que ésta sea una identidad lo más amplia e inclusiva posible. Por otro lado, y siguiendo con la tradición de otras culturas, se considerará la homosexualidad como una enfermedad que puede y debe ser curada. Cuando su padre lo lleva al prostíbulo no está sino

intentando llevarlo a terapia y eliminar la vergüenza que supone tener un hijo que se siente atraído sexualmente por otros hombres. Y es que su condición de homosexualidad será algo que arrastre a su propia familia. Primero, intentando «curar» la homosexualidad de Dashis, y finalmente, a través de la encarcelación de su madre durante cinco años y la expulsión de su padre de las Fuerzas Armadas por considerar la administración que han ayudado a un prófugo de la justicia. «Ellos también recibieron su castigo por haber tenido un hijo homosexual» (Ada, 2018: 75).

Una de las características de la homofobia es la tremenda hipocresía que encierra. La violación que sufre Dashis la muestra, ya que pese a ser una sociedad machista, es capaz de violar hombres y condenar las relaciones homosexuales al mismo tiempo. En este punto, frente a las visiones occidentales que consideran que «la peor humillación que un hombre puede sufrir [...] es la que consiste en ser tratado como una mujer, es decir, poseído» (G. Cortés, 2006: 110) se le añade todo el peso de la sociedad, que lejos de verlo como una víctima lo condena por su homosexualidad social e institucionalmente, como se muestra en su posterior detención.

No tuve más remedio que comenzar a caminar mientras lloraba. Cubría mi polla con las manos. Alguna gente se reía. Otros decían:

-Te hicieron poco, deberían haberte dado una paliza (Ada, 2018: 21) [...]

¡A ningún padre le agrada saber que su hijo es follado por el culo! Esas costumbres no son africanas (Ada, 2018: 23).

Pero esta hipocresía no se detiene ahí. La figura de su primo, que lo penetra en alguna ocasión para después sentir vergüenza de él mismo por este comportamiento —mostrando lo interiorizado que está la homofobia— o su cita en el hotel Yoli con un hombre mayor que sólo tiene un interés sexual en él ejemplificarán lo difícil que es poder vivir de manera sana la sexualidad en este contexto urbano que, lejos de suponer una liberación, muestra otro lado oscuro de la homofobia y que, junto a la precariedad y el rechazo familiar, lo condenará a ejercer la prostitución como única salida para poder ganarse la vida. La discreción con la que deberá llevar a cabo la venta de su cuerpo (ninguna llamada posterior al cliente, subir a los coches con vestimenta de mujer) formarán parte de un elenco de estrategias de supervivencia que reflejarán la negación de su propia humanidad

y la degeneración moral al que lo llevará, incluso, a fijarse en su futuro amor sólo por dinero y a robarle tras su primer y segundo encuentro sexual.

–Tienes que estar disfrazado cuando montes en uno de esos cochazos. Además, con lo guapo que eres nadie se dará cuenta de que eres un chico.

–No soy transexual y tampoco sabría caminar con tacones –respondí.

–Tienes todo el día para aprender. Esto o la calle: tú decides (Ada, 2018: 27).

La figura de Álex García, el profesor español del que se enamora juega un papel muy importante en la novela. Aquí Chris rompe con dos estereotipos tradicionales. El primero es el de la exótica curiosidad colonial de una fiesta «voyeur» (Ajari, 2019: 156) que surge con cada gesto del cuerpo negro, que en la novela se trasciende ya que el interés de Álex por Dashis va más allá del sexo, se trata de una historia de amor. Y si bien como asegura Luis Melgar (2018: 5) en el prólogo «nosotros jamás tuvimos un problema, cierto, pero es que la sociedad guineana es muy tolerante con los “blanquitos” y nuestras locuras», en la obra, Álex no cuenta con privilegios raciales ante la homofobia. Su muerte es el culmen de esta vulnerabilidad que afecta también a los blancos en Guinea Ecuatorial.

También intenta romper con la idea de que la «homosexualidad es cosas de blancos» cuando lleva a Álex a un lugar en el que

–Cuando era pequeño, mi madre me contaba historias sobre este lago. En la antigüedad, las personas homosexuales se casaban aquí. Cundo la tribu se enteraba de que uno era homosexual, le desterraban. Lo consideraban una práctica satánica. Muchos de ellos encontraban paz, libertad y amor en este lugar –le expliqué (Ada, 2018: 44).

Este fragmento ilustra cómo la homosexualidad es una realidad que no surge del contacto con Europa, cómo los espacios de libertad, lejos de ser urbanos, se encuentran en la naturaleza y cómo esta historia acaba llegando a Dashis a través de la historia oral, tan profundamente denostada por la ciencia occidental.

Durante casi toda la novela, la meta para Dashis es viajar a España. No hay más meta que esta. Salir de Guinea Ecuatorial y poder vivir de acuerdo a su sexualidad sin miedos en Europa es el gran objetivo. Ello provoca que deje de buscar alguna muestra de cariño

mientras ejerce la prostitución o incluso que acabe manteniendo sus primeros contactos sexuales con Álex por interés. De hecho, le robará en sus dos primeras relaciones sexuales. Así mismo, la paliza que reciben en el pico Basilé simboliza hasta dónde llega la homofobia institucional, a todos los rincones de Bioko, incluso en el lugar más sagrado. Nos está mostrando cómo Guinea Ecuatorial está en esa zona del «no-ser», prácticamente en toda su extensión, y en donde el propio hecho de ser homosexual es un acto de rebeldía ante un rígido sistema homófobo de poder amparado por todos. La desesperanza de que África mejore y su huida a España es un llamado de atención sobre la manera (prácticas y discursos) poco inclusiva con la que se está desarrollando el presente del continente.

-Mira a tu alrededor, Álex. Esto es África. Nos torturan, nos hacen sufrir y fallecemos a manos de personas que dicen que trabajan para el desarrollo. No creo que esas comunidades puedan impedir mi muerte (Ada, 2018: 57).

Y pese a que la obra en sí misma visibiliza unas experiencias «otras» tradicionalmente marginadas dentro del colectivo LGTB a nivel mundial, esta novela busca un estrecho lazo con otras reivindicaciones LGTBIQ+ globales, intenta entroncar con la experiencia universal de lucha del colectivo y señalar la influencia de todas las luchas en contextos espacio temporales diversos. Como asegura en la última página del libro:

Este libro se terminó de imprimir durante el mes del Orgullo LGTBIQ+ del año 2018, 49 años después de que Marsha P. Johnson, una mujer transgénero afroamericana, liderase los disturbios en el Stonewall Inn al grito de «tengo mis derechos civiles» (Ada, 2018: 77).

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Ambas obras se erigen alzando la voz contras las estructuras de poder que deshumanizan a las personas por su orientación afectivo-sexual diferente a la que impone la heteronormatividad. Y ambas, por el mero hecho de existir ya suponen una existencia contra una visión monolítica y occidental sobre la homosexualidad, escapando de la

historia blanca de la homosexualidad. A través de sus páginas muestran la subhumanización del colectivo LGTB y la persistencia de la concepción de sus orientaciones sexuales como pecado y enfermedad (que se puede curar) contagiosa, como demuestra los castigos que sufre la familia de Dashis o Plácido, al acercarse a Okomo. Sin embargo, las obras siguen estrategias distintas a la obra de afrontar este problema.

En el caso de *La bastarda* (2016), Melibea pone en el primer plano la experiencia de una mujer lesbiana dentro de un contexto literario en donde la hegemonía es occidental y eminentemente masculina. Así mismo, es una contribución dentro de un espacio en el que el lesbianismo está también invisibilizado, como demuestra que no exista una palabra en la sociedad para definirlo. Así mismo, rompe con esa *homo-ness* a través de la recreación de relaciones sexuales que rompen con las lógicas tradicionales monógamas de la heteronorma occidental. Por otro lado, frente al espacio urbano que aparece como espacio de libertad en la mayoría del imaginario homosexual occidental, aquí es el bosque, el bosque fang, el espacio de libertad, no sólo para el colectivo sino también para otros personajes como Restituta. Su obra, eminentemente feminista, da protagonismo a un abanico amplísimo de voces (lesbianas, gays, prostitutas, etc.) y, pese al machismo de la sociedad fang, no olvida el marco de la colonialidad en el que se ubica, en donde el poder occidental perjudica al bosque y al río con la sobreexplotación, existe una segregación racial y una subyugación económica a través de la prohibición de los economatos por los blancos o las deudas contraídas con ellos. La prostitución también aflora con más fuerza allá donde hay occidentales.

Chris Ada, por su parte, se centra en subrayar que el colectivo LGTB se encuentra en un profundo grado de subhumanización, borrando los privilegios raciales del homosexual blanco –creando con ello una identificación mayor en el lector blanco– e invirtiendo los roles: ahora es el blanco el que muere, pese a que Luis Melgar asegure que no tuvo grandes problemas por su orientación sexual. Por otro lado, la ciudad tampoco aparece como espacio de libertad, sino que acaba en ella siendo empujado a prácticas corrompidas, en donde la ciudad aparece como un lugar de hipocresía y contradicciones de una sociedad homófoba donde hay muchos hombres que consumen prostitución masculina. El negro, lejos de ser sólo un objeto de deseo, se convierte en un sujeto que ama y es amado, rompiendo visiones tradicionales occidentales. Así mismo, también remarca que la homosexualidad no es cosa de blancos y que tiene una historia al margen del contacto con la colonización. Pese a ello, busca participar de la historia de la

homosexualidad y la lucha del colectivo mundial a través de las referencias a los disturbios de Stonewall. A diferencia de Melibea, Chris sí presenta una idea imaginada de España como espacio liberador. No sabemos si habrá segunda parte de esta novela y qué se encontraría Chris en una España donde, pese a encontrarse con un reconocimiento parcial del negro y el gay, vivirá sin el apoyo de su familia y luchando también contra el racismo y la homofobia.

Ambas obras son un referente para el colectivo, sin ninguna duda. A las dos las ubicaría como «literaturas producidas por la herida colonial» si bien es cierto que en el caso de Melibea es más explícita su postura contra el sistema occidental patriarcal cristiano-céntrico y homófobo. Estas obras son muy interesantes para repensar que, si bien el respeto por la diversidad afectivo-sexual son un objetivo que por el que hay que luchar sí o sí, se puede producir un proceso de *pinkwashing*, por el cual, en un futuro, se mejore la situación del colectivo LGTB pero se mantengan los poderes del régimen de Obiang (o cualquier otro) y los intereses extranjeros y la economía colonial, intacta. Si esto sucede, el colectivo, aunque viva con una serie de derechos reconocidos (lo que supondría un avance sin duda) seguirá estando por debajo de la línea de lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Ada, Chris (2018), *Juntos hasta que anochezca*, s.l., Baphala Ediciones.
- Ajari, Norman (2019), «Del deseo negrófilo. Arthur Jafa contra el erotismo colonial de la masculinidad negra», *Minorit'Art*, 3, pp. 153-162
- Arnalte, Arturo, (2016), «Introducción» en Trifonia Melibea Obono (2016). *La bastarda*. s.l.: Flores Raras, pp. 17-27.
- Bersani, Leo (1987), «Is The Rectum a Grave?», *October*, 43, pp. 197-222.
- Branch, Adam y Mampilly, Zachariah (2015), *Africa Uprising. Popular Protest and Political Change*, London, Zed Books.

- Chaves, Norberto (2009), *La homosexualidad imaginada. Vigencia y ocaso de un tabú*, Madrid, Maia Ediciones.
- De Sousa Santos, Boaventura (2015), «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes», en Boaventura da Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.). *Espistemologías el Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, pp. 21-66.
- G. Cortés, José Miguel (2006), «Virilidad y poder social», en Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*, Madrid, Editorial Egales, pp. 105-114.
- Grosfoguel, Ramón (2016), «What is Racism?», *Journal of World-Systems Research*, 22(1), pp. 9-15. Disponible en: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/609/743> (fecha de consulta: 04/07/2019).
- Grosfoguel, Ramón (2011), «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», En VVAA, *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, CIDOB Edicions, pp. 97-108.
- Knopp, Larry y Brown, Michael (2003), «Queer Diffusions», *Environment and Planning D: Society and Space*, 21(4), pp. 409-424.
- Lewis, Marvin (2007), «El discurso del colonialismo y la dictadura en la Literatura de Guinea Ecuatorial», en Gloria Nistal Rosique y Guillermo Pié Jahn (dirs). *La situación actual del español en África. (Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África)*, Madrid, Sial/Casa África, pp. 60-77.
- López Rodríguez, Marta Sofía (2017), «Prólogo», en Lucía Asué Mbomío Rubio (2017). *Las que se atrevieron*, Madrid, Sial/Casa de África.
- Maroto Blanco, José Manuel (2019), «Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la «herida colonial», *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, 36, pp. 1-27, Disponible en: <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/67907> (fecha de consulta: 04/07/2019).
- McHugh, Erin (2007), *Homo History. A Compilation of Events that Shook and Sahped the Gay World*, New York, Alyson Books.

- Melgar, Luis, (2016), «Prólogo», en Trifonia Melibea Obono, *La bastarda*. Madrid, Flores Raras, pp. 11-14.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.
- Obono, Trifonia Melibea (2016), *La bastarda*, Madrid, Flores Raras.
- Pereyra Verónica, y Mora, Luis María (1998). *Literaturas africanas. De las sombras a la luz*, Madrid, Editorial Mundo Negro.
- Quijano, Aníbal (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-System Research*, 2, pp. 342-386.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca. Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf> (fecha de consulta: 04/07/2019).
- Ríos, Rubén H. (2007), *Michel Foucault y la condición gay*, Madrid, Campo de ideas.
- Santos Solla, Xosé M. (2006), «Territorio e identidad: sexualidades y estrategias espaciales», en Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*, Madrid, Editorial Egales, pp. 45-60.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa (2017), *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*, Barcelona, Editorial Rayo Verde.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa (2015), *Descolonizar la mente*, De bolsillo, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel (2007), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2007), «¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales», *Nomadas*, 26, pp. 102–113. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf> (fecha de consulta: 04/07/2019).
- Woods, Gregory (2001), *Historia de la Literatura Gay*, Madrid, Akal.

FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Investigar a partir de otros productos culturales. La música de los hermanos Zamora en el espacio “postcolonial”

Si bien como asegura Aurelia Martín Casares y Marga Barranco (2009), la presencia de la música africana no tiene nada de actual, sino que fue ya muy influyente desde el siglo XVI, lo cierto es que actualmente los trabajos que hacen referencia a las producciones culturales sonoras africanas en España se han centrado en aquella música que habla sobre las personas denominadas negras y no sobre la música producida por negroafricanos en el país. Canciones como *Todos los negritos tienen hambre y frío* (1984) de Glutamano Ye-Yé, *Un africano por la Gran Vía* (1984) de Radio Futura, *El blues del esclavo* (1988) de Mecano o *Africanos en Madrid* (1998) de Amistades Peligrosas muestran esa condición de españoles y europeos y nos ilustran todo el universo simbólico en torno al negro. Tal y como Jorge Marí (2009) señala de acuerdo a la última, esta

“adopta una postura pasiva y distante respecto del objeto de su observación, a quien, como el texto repite varias veces, “se ve pasar” pero con quien no se dialoga, a quien no se le da voz, ni nombre, ni lugar de origen, y en cuya vida y circunstancias nunca se indaga” (Marí, 2009: 90).

En otras, como por ejemplo en *Paseo con la negra flor* (1998), se observa esa construcción del “otro” racializado y convertido en un objeto de deseo –en este caso, la mujer negra– del hombre blanco. Mientras que en *Canción para Lucrecia* (1994) de Carlos Cano, se plantea esa ética del “perdón” (Bermúdez, 2009) de una sociedad que con la muerte de Lucrecia se muestra ya sin ambages, explícitamente racista.

Sin embargo, trabajos recientes han abordado el tema desde una óptica más crítica. La recepción de la música africana ha sido tratada en España por Garrido, 2011) dentro de un contexto en el que estas se descontextualizan y en donde en Europa principalmente, sigue existiendo una jerarquía que plantea toda esta producción desde una posición de superioridad occidental (Martí, 2004). Otro ejemplo lo tenemos en la tesis de la compañera Mariam del Moral, *Representación cultural y mediática de los "africanos/as" en Andalucía: De la invisibilidad a la auto-representación (Vídeos domésticos, participativos y 'vídeo films' de Nollywood)* (2016), en la que se analiza desde una perspectiva afrocéntrica la producción de videos producidos por ciudadanos africanos en España. Esta investigación plantea estas producciones culturales como una forma de

sentirse africanos en un contexto que los “inmigratiza”, como una defensa sus culturas e identidades y, en definitiva, configurándose como un acto de resistencia que muestra la capacidad de agencia de estas comunidades y que tiene un público que trasciende el africano –como bien demuestran las organizaciones de actos culturales como el Festival de Cine Africano de Tarifa (FCAT) de Córdoba y el Festival de Cines del Sur de Granada en el caso concreto de Andalucía (del Moral, 2016).

En lo que a nuestra investigación respecta, se abre un campo de posibilidades con el estudio de las producciones culturales negroafricanas que se han producido tanto en el espacio colonial como poscolonial español así como en la propia España tras la muerte del dictador Francisco Franco. El disco *Bí môlê* y las producciones que realizaron los hermanos Zamora, guineanos de la etnia annobonesa, es un ejemplo del universo de oportunidades para estudiar la historia de España desde una perspectiva afrocéntrica.

Nacida en la segunda mitad de los años 70, *Bí môlê*³⁹⁸ fue una de las canciones del disco también llamado *Bí môlê* y que fue realizado por el grupo Máscara. Compuesto por Armando Zamora Segorbe y sus hermanos Nene y el también escritor y periodista, Paco Zamora, fue editado en 1989 por Ediciones Musicales Twins. El grupo, que comenzó llamándose aún en época colonial española *The Black Beatles*, pasó a denominarse los *Pec Boys* (los chicos de Paco); más tarde los Zetas (en relación al primer apellido de la familia, Zamora); en los ochenta, Guinea, con el que firmaron su primer éxito musical – *Paquidermo* y *Somos los conguitos*– y que llegó a entrar en la lista de los 40 Principales, para que posteriormente, a finales de esta década, pasara a llamarse Máscara. *Bí môlê*, cantada íntegramente en la lengua anobonesa, el *fá d’ambô*, salvo las canciones *Ngonda Zole* y *Tata Nkento* en lingala y *Small Boy* en piching English, fue el resultado del trabajo de creación de muchos años que vio la luz en 1989.

³⁹⁸ Véase el artículo publicado en la web de Wiriko disponible en <https://www.wiriko.org/aula-wiriko/bi-mole-y-los-hermanos-zamora/>

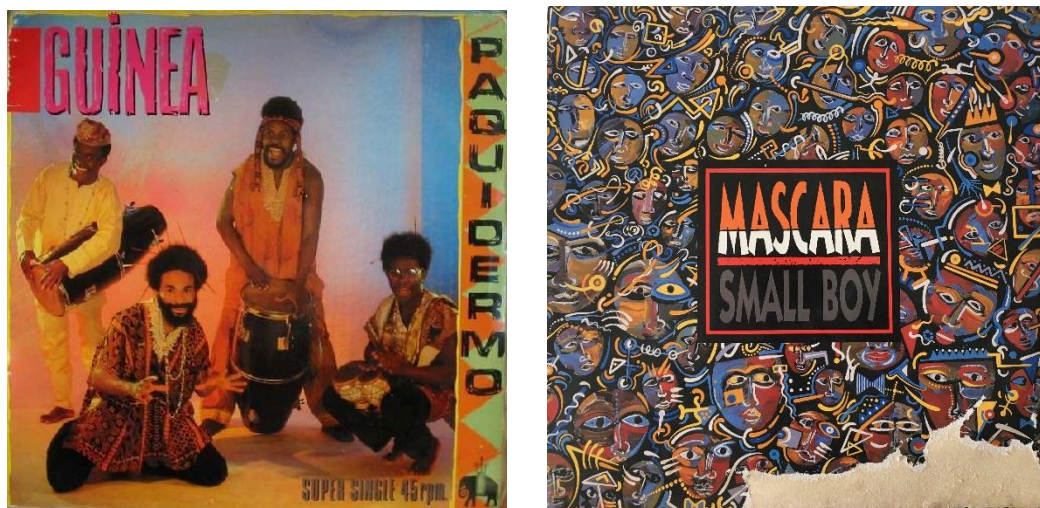


Imagen 1 y 2: Portada del disco del grupo Guinea (1982), con las canciones Paquidermo (Cara A) y Somos los Conguitos (Cara B); Portada del maxi single Small Boy del grupo Máscara (1989).

Teniendo como referentes, entre otros, al grupo anobonés Los Dinámicos que ya cantaba en la provincia española ultramarina de Fernando Poo (actual isla de Bioko), el grupo familiar comenzó a actuar en público a una edad muy temprana. De hecho, durante los años sesenta, en la última etapa del colonialismo español en Guinea Ecuatorial, este grupo de hermanos originarios de Annobón realizaron actuaciones en los diversos certámenes musicales que impulsaba la Organización Juvenil Española (OJE), fundamentalmente en fechas señaladas como las fiestas a San Fernando (actual patrón del barrio malabeño de Ela Nguema) o la fiesta de Santa Isabel de Hungría, que se celebra cada 17 de noviembre en la capital guineoecuatorial.



Imagen 3. Golfo de Guinea. Annobón, de donde es originario el grupo, es la isla más meridional de Guinea Ecuatorial, cuenta actualmente con 5.000 habitantes y tiene una superficie de 17 km².

Durante los setenta, con la llegada al poder de Francisco Macías Nguema, el primer presidente y dictador de la recién nacida Guinea Ecuatorial, la familia Zamora debió abandonar la ciudad de Santa Isabel (actual Malabo), ya que tal y como recuerda el propio Armando Zamora, “mi padre era una persona que no se callaba ni para atrás. Le decían algo y él contestaba duro. Gente de su mismo nivel terminaba siendo engullida por los soldados de Macías. Entonces nos fuimos, agarramos todo lo que teníamos, instrumentos musicales, todo. Solo quedó el armazón de la casa”. El mismo año que llegaron a Annobón se declaró una epidemia de cólera que acabó con la mitad de la población isleña y, pese a las llamadas de auxilio al gobierno, Macías denegó la ayuda. Al año siguiente, ante la desesperación de la situación, doce personas se embarcaron en un cayuco enorme (*kinyaya*) hacia el continente, llegando a Gabón y sin encontrar ningún tipo de ayuda por parte del país vecino.

Este fue el contexto en el que se compuso la canción *Bí môle*, un contexto agravado nuevamente por la figura de Macías, que volvió a aparecer en la vida de los annoboneses en 1978, cuando arribó un barco con un destacamento de soldados del régimen “armados hasta los dientes ante un pueblo que tenía los sedales para pescar como el arma más peligrosa”. Este destacamento cometió brutales violaciones en masa y obligó a todos los varones de entre 16 y 40-50 años a un exilio forzado a Malabo para trabajar en las fincas de cacao de la isla de Bioko (antigua Fernando Poo). Entre ellos se encontraba el propio Armando Zamora, que fue testigo de cómo un gobierno exilió a toda una población y la abandonó a su suerte en la capital.



Imagen 4 y 5. Mapa e imagen aérea de la isla de Annobón.

Es por estas razones que *Bí môlê* surge con un carácter reivindicativo total. La canción establece un paralelismo entre la sociedad anobonesa y la tiranía de Macías y una relación de pareja que se rompe a causa del egoísmo de una de sus partes. El trasfondo de la letra, que nace de esa primera huida de la vivienda familiar en el barrio de Lampert en Malabo, se intensifica con la situación de abandono y aislamiento y con el trato colonial que el propio gobierno de la República de Guinea ejerció contra los anoboneses. La letra, “lo que viene a decir en castellano es: abandóname para que más tarde te diga lo que ha sucedido, abandóname para que más adelante te diga lo que realmente me ha sucedido, abandóname y te diré más adelante lo que nos ha sucedido a los dos. Y tú, que has perdido todo a causa de la revolución, vete a morir, búscate la vida”, en clara alusión al clima de persecución ideológica que se llevó a cabo en la década de los setenta, en la que no ser “revolucionario” a la manera y gustos de Francisco Macías, te convertía en un disidente dentro de un régimen tirano y totalitario.

De nuevo en Malabo, esta canción sólo pudo ser cantada de *extranjis*, y sólo cuando era posible, ya que el gobierno les quitó absolutamente todo –incluida la guitarra– y no había con qué acompañar el canto. A su llegada a España en 1980, Armando se reunió de nuevo con su hermano Paco y Nene y, pese a que el clima de libertad era mucho mayor, sufrió una cierta censura en algunas de las letras de sus canciones. Un ejemplo de ello es la canción *Kumbele* “porque en aquel entonces en España mandaba Jordi Pujol. ¿Cómo vais a cantar que no le dejaba (Jordi Pujol) ir a Copito de Nieve al Camp Nou ni montar en bici con la Caballé? Nos dijo el productor. Además, en la parte final aparecían la Ferrusola, Charlie Rexach, etc. todos los símbolos de Cataluña. La canción en *fá d’ambó* es otra historia. Jordi Pujol era muy decisivo para los partidos de gobierno de aquel entonces y no nos dejaron grabarla en su versión original”.

La censura también tenía que ver con motivos religiosos. La canción Paquidermo (1982) acabó manteniendo el estribillo “Piensas que eres Dios pero haces el amor como un paquidermo” y, si bien se quedó como frase pegadiza, todo el argumento de la obra fue suprimida a petición del productor, que trabajaba para la casa discográfica CBS. Tampoco le dejaron incluir la parte que aludía a los religiosos en la canción *Somos los conguitos* (1982) que en su versión original rezaba así “*Semos* los conguitos del África Tropical, comemos banana y algún tití y somos los mejores marcándonos un chachachá y en cualquier ballet montamos el gran cacao. Comemos monitos, bananas y algún tití y si no

nos pillan, misioneros al pil-pil”. “Eso no se puede decir, eso hay que cambiarlo”, le decían desde la productora.

Durante los años 80, Nene y Armando aprovecharon su talento musical para financiar sus estudios universitarios en España, cantando por parte de la geografía española, sobre todo en el sur de la Península, siendo la costa malagueña y granadina sus destinos favoritos. Tocaban en los chiringuitos de las playas por encargo llegando a ganar hasta 100.000 pesetas en una fiesta de cumpleaños de un turista holandés. Su cometido era el de hacer la mayor cantidad de dinero posible durante 40-50 días (hasta que la voz de Armando aguantara) para costear las matrículas del siguiente curso académico. En estas actuaciones, o bien ponían su nota particular a canciones famosas, o bien cantaban las que serían parte del siguiente disco *Bí môlê* (1989).

Si tuviéramos que resumir la carrera musical de los hermanos Zamora, deberíamos empezar destacando su gran sentido de pertenencia a su tierra, Annobón, que ha sufrido de una situación subalterna tras padecer el dominio colonial portugués y español y la marginación de un poder que, desgraciadamente, está corrompido por las élites guineoecuatorianas. Tanto por el uso del *fá d’ambô* como por la temática de muchas de sus canciones (*Viyil* hace referencia al lugar en el que se debate y se toman decisiones colectivamente, *Oh mama* habla de la necesidad de volver a la isla y reconstruirla, etc.), Annobón está de una manera u otra muy presente en sus obras y es una manera de reivindicar la cultura del lugar.

Otra de las ideas fundamentales que rebosa en sus letras es la manera en la que, de manera irónica y provocadora, se caricaturiza el propio discurso colonial occidental lleno de estereotipos y prejuicios, así como el racismo implícito o explícito en ellos. Las alusiones a comerse “misioneros al pil-pil”, “Mujer blanca, babalúuu babalúuu, hacer ñaka ñaka, con parienta de patrón”, “La chica de Malabo tiene brujería y su caldo me ha vuelto loco”, en *piching* English e inédita, sobre el escándalo de las orgías de Pedro J. Ramírez, así como la canción sobre Copito de Nieve, originario de Guinea Ecuatorial y que, pese a su color de piel vive asfixiado en plena capital catalana son claros ejemplos de ello. Este último tema, además, ha sido recurrente en otras creaciones artísticas de la familia como así atestigua el poema de Paco Zamora “Salvad a Copito” en *Desde el Viyil y otras crónicas* (2008) o la portada de *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994) del mismo autor.



Imagen 6. Portada del libro *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* (1994) de Francisco Zamora Lobo

Por otro lado, tal y cómo asegura Armando, con su música “querían dejar claro la posibilidad de que las mezclas de estilo africano con pop occidental se podían llevar a cabo y quedaban bien”. También muestran en sus letras otras formas de ver la vida, que si bien no compartían, dejaron constancia como en *Small Boy*, incluida en el disco *Bí môle* (1989). En ella se alude a las relaciones entre mujeres maduras, generalmente fernandinas, con amantes jovencísimos a los que les facilitaban herramientas para poder estudiar a cambio de placeres sexuales. Por último, la trayectoria de este grupo ayuda a romper con ideas preconcebidas dentro del imaginario colectivo español, como es la ausencia de población negra en España hasta la llegada de senegaleses y gambianos a finales de los ochenta o la propia inexistencia de un pasado colonial español en el África Subsahariana, tema que continúa siendo, de una manera u otra, materia reservada. Sin duda, sus canciones son auténticos alegatos de reconocimiento, dignidad y libertad.

Bí môle

Legue'm pê p'em ba wa jô'-xi fê-mu.
 Legue'm pê p'em mazna jô-xi xiga a mu
 Leguê'm poquê a fà a bo, pé'-mu môle

Bo-xi pêndê já'tud d'jantù revoluçión
bi môlê, bi môlê (*bis*)

Bo-xi pêndê já'tud d'jantù revoluçión
bi môlê, bi môlê (*bis*)

Legue'm pê p'em ba mazna jô'-xi xigà-mu.
Legue'm pê p'em ba suà jô-xi xiga a mu
Leguê'm poquê a fà a bo, pé'-mu môlê
Bo-xi pêndê já'tud d'jantù revoluçión
bi môlê, bi môlê (*bis*)

Bo-xi pêndê já'tud d'jantù revoluçión
bi môlê, bi môlê (*bis*)

Zôgôbì na sa ngue pà ma fê namẽ'-fa
Limà bôjô' nanmẽ' se matà pá' Quinë

Zôgôbì na s'alba pà lomà p'ôgue-fa
Limà bôjô' nanmẽ' se matà pá' Quinë
Xalallap, xalalap, xalap
Wooh, pà bi m'ẽ; ôoh pà bi m'ẽ
Limà bôjô' nanmèn se matà pá' Quinë
Nã mos'a, jôlê bi, pa bi têndê³⁹⁹

Ampliando los límites de la “literatura producida desde la Herida Colonial”

Una de las aportaciones de esta tesis a nivel teórico ha sido el de la conceptualización de la “literatura producida desde la Herida Colonial”, entendiéndola como aquella literatura que se ha redactado desde un espacio subjetivo en el que queda presente la existencia del dolor y de la marginación de aquellos a los que Frantz Fanon bautizó como los *damnés de la terre* o los condenados de la tierra. Partiendo de la idea de que la crítica literaria

³⁹⁹ Letra facilitada por Armando Zamora Segorbe, compositor y cantante de la obra *Small Boy* (1989) y autor de obras como *Gramática descriptiva del fá d'ambô* (2010) o *Breve aproximación a la sociolingüística del Fá d'Ambô en Guinea Ecuatorial* (2009). Le agradezco enormemente que haya accedido a mostrarme una parte muy importante y personal de su vida y me ha enseñado tanto de Annobón sin haber estado aún, demostrando que Annobón llega donde llegue un annobonés.

sigue operando desde una perspectiva estado-céntrica y colonialista que despolitiza su contenido crítico, estas producciones literarias atacan esa “arrogancia imperial” (Mignolo, 2007) caracterizada por el olvido colonial y la falsa creencia de la inexistencia de racismo dentro de las fronteras en España. Y pese a que en nuestro trabajo hicimos un gran esfuerzo en atacar las diferentes etiquetas a través de las cuales se intenta marginalizar y dividir toda la crítica al “patrón de poder colonial” a través de las obras producidas por negroafricanos en el espacio colonial y postcolonial español, lo cierto es que todo ese conjunto vasto de literatura que engloba la “literatura producida desde la Herida Colonial” puede ser ampliado.

Sin salir de España, una de las voces más influyentes de la comunidad africana y afrodescendiente, Lucía Mbomío Rubio, plantea en *Las que se atrevieron* (2017) dificultades a causa del racismo cotidiano a las que tuvieron que enfrentarse mujeres que se enamoraron de guineoectorianos, así como a los problemas de discriminación que sufrieron sus propios hijos a causa del color de su piel. Así mismo, en su primera novela, *Hija del camino* (2019), plantea, entre otras cuestiones, el sentimiento de estar siempre al margen. Otro ejemplo lo tenemos en *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde en donde plantea a través de su propia vida experiencias y reflexiones en torno a los problemas a los que se tiene que enfrentar la comunidad afroespañola en general, y las mujeres afroespañolas en particular. Como asegura la propia autora “necesitamos nuestros propios relatos; necesitamos contar nuestra propia historia porque solo nosotros y nosotras, las personas negras que hemos nacido, crecido y vivido en España, podemos contarlas (Bela-Lobedde, 2018: 17).

Por otro lado, uno de los argumentos que planteamos a la hora de realizar el ejercicio de deconstrucción de las etiquetas de la crítica ante estas literaturas, era que el contexto geográfico en el que nacen las obras no debería ser un motivo para la fragmentación de estas producciones culturales. Futuras investigaciones propondrán la ampliación a la literatura que se produce en otros estados europeos en relación al racismo y la población negro africana. Un ejemplo nos lo da Italia, en la que en los últimos años ha surgido un número importante de obras que son producidas generalmente por población senegalesa y se comercializan, también, a través de la venta ambulante. Ejemplos como *Il cielo sopra Ibrahima. Come gli immigrati giudicano gli italiani* (2010) de Penda Thiam y Giuseppe Cecconi o *Il mio viaggio della speranza. Dal Senegal all'Italia in cerca di fortuna* (2011) de Bay Mademba nos muestran, precisamente, el afrontamiento del racismo cotidiano por

parte de los migrantes africanos⁴⁰⁰. O el caso de Francesco Ohazuruike (2019), un italiano que reivindica ser negro e italiano así como la figura del afroeuropeo, que trata de luchar contra los mitos sobre el negro en Italia y no duda en quejarse de la utilización interesada que se hace de él por parte del Estado:

“A diciotto anni, mi giunse puntuale la cartolina di precetto che mi obbligava a presentarmi al distretto militare di Catania per la vista di leva. Mi domandai: “Ma allora, sono italiano sì o no? Vado bene per la guerra, ma non per tutto il resto?” (Ohazuruike, 2019: 14).

En el escenario francés, con una tradición migratoria mucho más extensa, la producción literaria en este ámbito es mucho más amplia, al igual que en el caso, portugués, inglés y norteamericano.

También es fundamental analizar la literatura escrita por autores y autoras negras en el ámbito latinoamericano. Ya su sola presencia en el país no podría explicarse si no es por el papel de España –y otras potencias occidentales– en la colonización del continente y en la trata de personas desde África para trabajar forzosamente en los diversos sectores que interesaron a la metrópoli y a las élites blancas de aquellos países. Un ejemplo paradigmático es el de Manuel Zapata Olivella, un afrocolombiano que a través de sus obras ha tratado de dotar de historia⁴⁰¹, poner en valor y denunciar las situaciones de marginalidad a las que ha sido brutalmente empujada la comunidad negra en Colombia⁴⁰².

En el ámbito caribeño podemos destacar como otro ejemplo ilustrativo del siglo XX al afrocubano Nicolás Guillén, una figura muy interesante porque vivió unas décadas como la de los 30 y 40 en Cuba, de fuertes prejuicios sociales y discriminación social, y en donde mostró toda la fuerza expresiva de lo cubano a través de la exaltación del negrismo (Alemany, 2018: 38). Además, en este caso la denuncia anticolonial se realiza, debido al contexto histórico, ante el imperialismo norteamericano. A través de sus obras denunció “como ninguno de los rebeldes contra la prepotencia del blanco –que Guillén personifica

⁴⁰⁰ Véanse otras obras de la colección como *Nuovi imbarazzismi. Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori* (2004) de Kossi Komla-Ebri, nacido en Togo pero en Italia desde 1974; *In Italia con il Senegal nel cuore. I pensieri di un immigrato fra sogni e ricordi* (2013) de Faysal;; *Il venditore di libri* (2013) de Papa Ngady Faye e Antonella Colleta o *La speranza sta oltre confine? Racconti di storie vere* (2017) de Laye Gueye.

⁴⁰¹ Manuel Zapata asegurará que “la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos” (Zapata, 2010: 35-36)

⁴⁰² Entre sus obras podemos destacar *Chambacú corral de negros* (1963) o *Changó el gran putas* (1983) como ejemplos de literatura crítica planteadas desde una perspectiva decolonial y afrocéntrica.

en el yanqui” (Martínez Estrada, 1977: 6) sin dudar en señalar las conexiones de estos con la élite corrupta de Cuba.

Coroneles de terracota,
 Políticos de quita y pon;
 Café con pan y mantequilla...
 ¿Qué siga el son!
 La burocracia está de acuerdo
 En ofrendarse a la Nación;
 Ochenta dólares mensuales...
 ¡Qué siga el son!
 El yanqui nos dará dinero
 Para arreglar la situación:
 La Patria está por sobre todo...
 ¡Qué siga el son!
 Las viejos líderes sonríen
 Y hablan después desde un balcón.
 ¡La zafra! ¡La zafra! ¡La zafra!
 ¡Qué siga el son!⁴⁰³

Pero no sólo la literatura producida por negroafricanos y negroafricanas en el espacio colonial y poscolonial puede ser conceptualizado como una “literatura producida desde la Herida Colonial”. En el caso concreto de la literatura en español, la literatura producida en Filipinas nos abre también un amplio abanico de posibilidades. Pese a que la crítica literaria en el país asiático suele hablar de un escenario babélico por la cantidad de lenguas empleadas y han considerado generalmente la producida en lengua castellana como un remilgo de la época de subyugación española (Donoso, 2014) –pese a que siendo la lengua del colonizador fue un medio para crear conciencia nacional–, lo cierto es que la propia figura de José Rizal y sus obras *Noli me tangere* (1887) y *El filibusterismo* (1891), muestran como a través de la lengua española “se intentaba decir lo indecible y, al mismo tiempo, escapar de las represalias de los organismos oficiales” (Torres-Pou, 2001: 8), luchando salir de la situación de colonialismo que caracterizaba a Filipinas y planteando numerosos elementos que luego popularizaría en propio Frantz Fanon.

En otros ámbitos, como el de la literatura hispanomagrebí en español, y relacionado con la etapa de protectorado en el norte de Marruecos y el Sahara, hay una capacidad de

⁴⁰³ Nicolás Guillén (1934). *West Indies LDT*. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/west-indies-ltd-1934--1/html/ff57fb10-82b1-11df-acc7-002185ce6064_37.html

creación propia con el español, que funciona generalmente en marcos de deseos de cambio o mejoras sociales, se habla de temas como la emigración ilegal, el choque intercultural y las discriminaciones que se vive en estos lugares de tránsito o la filiación de la causa árabe, evidentes ejemplos del racismo estructural que sigue operando (Sarria, 2015).

También en otros contextos geográficos se da la misma situación de marginalidad de las literaturas producidas por personas racializadas. Por ejemplo, dentro de las literaturas latinoamericanas se da el mismo fenómeno con la que se produce por personas de los pueblos originarios del continente. En el espacio brasileño es ilustrativo el poema de *Erro de Português* de Oswald de Andrade (1890-1954), que da a entender que la situación marginal del indio fue algo pasajero, lo que enmascara la falta de reconocimiento actual y que se debe a la perpetuación de ese “patrón de poder colonial” (Feil, 2011: 122). En el caso de la literatura, sigue sin tener reconocimiento dentro del conjunto de la literatura nacional brasileña, algo que también se comparte con las críticas literarias de Centroamérica –incluidas las de corte marxista–, que han desestimado reiteradamente la existencia de un universo literario indígena (Zavala, 1998).

Su importancia es clave, por un lado, porque nos plantea parte de la sabiduría de los pueblos indígenas, son necesarios para comprender las cosmogonías ancestrales y son reflejo también de acontecimientos históricos de pueblos que han sido oprimidos desde la conquista del continente desde la Edad Moderna (Naranjo, 2011). Por otro, esta literatura es también un ejercicio de autorrepresentación y autodeterminación, que lucha contra el “imperio de los indigenismos criollos y mestizos” en Latinoamérica y pone en cuestión los encuadres de las literaturas nacionales en el continente y los propios modelos de la teoría literaria europea (Arias, Carcamo-Huechante y del Valle, 2012: 7-9).

Estos procesos de despolitización se siguen dando en la actualidad. Que la literatura de denuncia de la situación de los migrantes latinoamericanos en la frontera con Estados Unidos se relacione única y exclusivamente con el mandato de Trump, no ilustra sino que la tendencia a negar el racismo como algo naturalizado y presente continúa vigente. Este nuevo género, el de la “literatura de los niños perdidos en la frontera”, como bien se señala en el artículo periodístico, responde a fenómenos estructurales⁴⁰⁴.

⁴⁰⁴ Fernández, Laura (29 de octubre de 2018). La literatura de los niños perdidos en la frontera, *El País*. Disponible en https://elpais.com/cultura/2018/09/07/actualidad/1536334150_548288.html

Las vidas de las personas racializadas en el centro del relato histórico: por una recuperación del sujeto desde la perspectiva afrocéntrica

Actualmente la historiografía posmoderna se caracteriza por una vital *recuperación del sujeto*, “de sus estrategias y de sus modos de comportamiento en el entorno de valores y creencias que lo definen” (Ortega, 2007: 31-33). Este fenómeno no es nuevo, sino que tiene sus precedentes en el marxismo británico —que tenía como objetivo “rescatar a los pobres y olvidados de la Historia” (Estrella González, 2013: 12)— e indudablemente abren la disciplina de una manera mucho más plural y abierta. Este interés por la experiencia y las agencias de un conjunto mucho más vasto de protagonistas, en el que todo ser humano es considerado un sujeto histórico, tiene que ver con un “reverdecer biográfico” en el que la biografía ya no siente el rechazo que sentía en las últimas décadas del siglo XX, consigue llegar a un público mucho más amplio y se enfrenta a esa historia “sin rostro humano” que caracterizó al estructuralismo (Hernández Sandoica, 2004: 401-405).

Así mismo, la microhistoria, que va más allá de la biografía, nace de la voluntad de “estudiar una época, un contexto, a través de un personaje singular” (Aurell y Burke, 2013: 309), tal y como lo vemos en los ejemplos paradigmáticos de microhistoria de Carlo Ginzburg o Natalie Zemon Davies. Y pese a que se suele descalificar a la microhistoria “el microscopio agiganta lo que a ojos humanos es invisible” (Serna y Pons, 2019: 2). Se abren a través de estos trabajos inmensas oportunidades de búsqueda de datos pretéritos, a priori poco relevantes, pero que no hacen sino concebir todo el espacio social desde ópticas al margen del discurso hegemónico.

En este trabajo, cuando planteamos el caso de Assane Dieng, no hacemos sino optar por esta “microhistoria”, también desde la historia de “los de abajo” o de lo que Fanon llamó los condenados de la tierra, para analizar la sociedad de la España de finales de los años 80 ante una presencia extranjera, migrante y negra, de una persona que será percibida como una amenaza por unos y como un vecino y aliado político por otros. He aquí un elemento fundamental para conocer la sociedad española desde el punto de vista de descifrar su propia “blanquitud”. La realización de estos trabajos desde la perspectiva afrocéntrica —como una herramienta de resistencia y de puesta en valor de su existencia como sujetos de acción histórica—, es fundamental dentro de un contexto en el que sigue existiendo una negación de determinadas personas y colectivos por parte de la cultura hegemónica europea” (Toasijé, 2011: 2-10).

Reivindicar la historia de Assane significa luchar contra la omisión y el menosprecio de las conquistas que han protagonizado africanos y afrodescendientes y supone atacar la hegemonía blanca a través de la agencia de los africanos como unidad de análisis (Asante, 2014). Una invisibilización que debe entenderse por la perduración de una jerarquía occidental que, además, “produce un terrible efecto en la mente formativa de los niños y jóvenes africanos y africano-descendientes que ven omitidas o menospreciadas las conquistas sociales, políticas, filosóficas y científicas” (Toasijé, 2011: 3).

Aún son escasos los trabajos que se han elaborado en España poniendo en el centro a la población africana y afrodescendiente. Algunos ejemplos los tenemos en biografías y trabajos sobre las vidas de personas que vivieron en España durante la Edad Moderna. Tal es el caso de la obra de Aurelia Martín Casares, *Juan Latino. Talento y destino. Un afroespañol en tiempos de Carlos V y Felipe II* (2016), que se centra en la vida de Juan Latino, primer catedrático negro de una Universidad de la Europa cristiana occidental, con gran influencia en su contexto, firmante como *Magistrum Ionannem Latinum, Garnata Studiosa Moderatorem Adolescentia*⁴⁰⁵ y relevante también desde el punto de vista histórico debido a que “se hace querer por la metáfora de esperanza que conlleva” (Martín, 2016: 21).

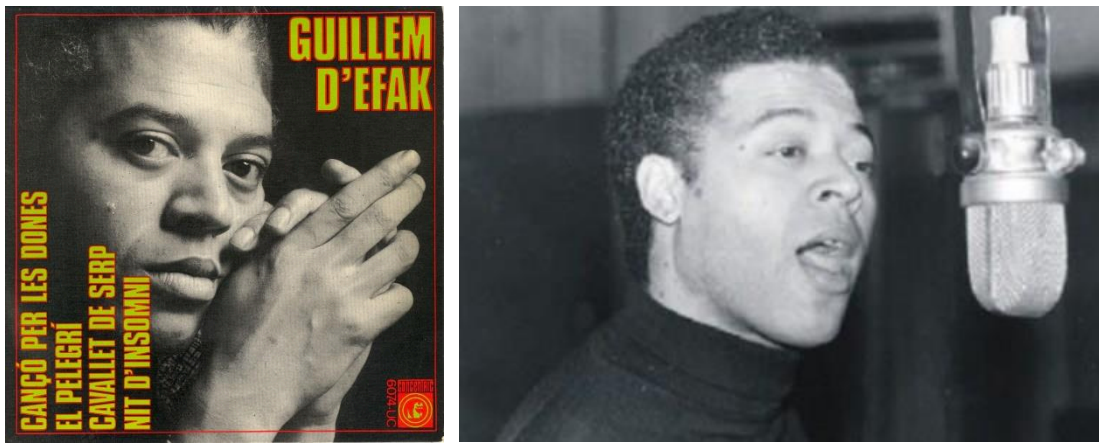
Otro ejemplo lo muestran los trabajos sobre la vida de Eleno de Céspedes (Maganto, 2007; Ruiz y Hernández, 2017), primera mujer cirujana y de la cual se conoce su existencia por la documentación que generó la Inquisición; o la conocida en Salamanca como “la Negrita de la Penitencia” (Maeso, 2004), una monja negra que antes de morir en Salamanca en la noche del 6 al 7 de diciembre de 1748 en el Convento de la Penitencia de Salamanca, se convirtió en la primera mujer afroespañola en producir literatura escrita.

Estas obras surgen de la necesidad de iluminar un pasado completamente olvidado. En esta línea va la tesis de Antumi Toasijé (2019), en donde analiza la invisibilización de la presencia de personas denominadas negras en la prehistoria e historia de España promovidas desde instancias superiores y nos muestra una serie de biografías de diversas épocas que demuestran la falsedad de ese discurso “blanco”.

⁴⁰⁵ Traducción del latín al español: Maestro Juan Latino, guía de la juventud estudiosa de Granada.

Ejemplos de trabajos sobre las vidas de personas denominadas negras en la historia reciente de España son excepcionales pero no inexistentes. Guillem d'Efak⁴⁰⁶ “el negro antiimperialista que cantaba en catalán”⁴⁰⁷, el que fuera un referente del activismo durante los últimos años de la época franquista y tras la instauración de la democracia y el que fuera uno de los precursores de la *Nova Cançó* ha sido biografiado por Bartomeu Mestre (2010) en la obra *Balada d'en Guillem d'Efak*.

Imagen 7 y 8: Guillem d'Efak, uno de los precursores de la *Nova Cançó*.



Fuente: Imágenes obtenidas en Solés i Coll, Gemma (Wiriko, 22 de enero de 2018). Guillem d'Efak, el negro antiimperialista que cantaba en catalán. Disponible en <https://www.wiriko.org/africa-diaspora/guillem-defak/>

En otros casos, las historias son escritas por los propios protagonistas. Así en *Convergente, conveniente o intruso* (2017) de Edmundo Sapa, militante durante más de veinte años de la extinta *Convergència Democràtica de Catalunya* (CDC) se testimonia la percepción que tiene la sociedad española, y catalana en particular, de la participación de personas negras en la política. En este caso plantea una serie de problemas como hacer frente dentro de un partido conservador y nacionalista a los discursos de finales del siglo XX del *aquí no hi cabem tots* viendo la inmigración como una supuesta amenaza ante el *fet diferencial català*, y a la irrelevancia de ciertos órganos e instituciones que trataban de

⁴⁰⁶ Véase el documental emitido en “El documental de TV3” titulado *Guillem d'Efak. L'Ànima negra de l'illa* (2018) de Manu Benavente y Alfonso Garrido de y producido por Manual Produccions

⁴⁰⁷ Solés i Coll, Gemma (Wiriko, 22 de enero de 2018). Guillem d'Efak, el negro antiimperialista que cantaba en catalán. Disponible en <https://www.wiriko.org/africa-diaspora/guillem-defak/>

buscar aparentemente soluciones ante los problemas que giraron en torno a la inmigración como la *Fundació Nous Catalans*.

En otros casos como en *Calella sen saída. O dilema dun inmigrante* (2001) de Victor Omgbá y escrita en gallego, en *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant* (2008) –en versión bilingüe francés y español– de Pathé Cissé o *3052* (2015) de Mamadou Dia, se narra, entre otras cuestiones, todo el racismo cotidiano e institucional al que tienen que hacer frente los migrantes que llegan en situación irregular. De gran relevancia es también la obra *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento* (2018) de Odome Angone, Por “responsabilidad histórica y política de visibilidad a personas con ascendencia africana” (2018:14) analiza las identidades racializadas en España a través de testimonios de mujeres afrodescendientes con raíces en la antigua colonia de Guinea Ecuatorial y que deben enfrentarse a una sociedad, la española, tremendamente tradicional, y que considera como anecdótica la cuestión de la pluriethnicidad.

Otros estudios se han valido de historias de vida de migrantes para conocer el fenómeno migratorio en mayor complejidad. Es el caso de la obra de M^a Ángeles D’Ancona y Miguel Valles Martínez *Xenofobias y xenofilias en clave biográfica* (2010) en donde se plantea la idoneidad de España para estudiar la transición migratoria y las transformaciones sociales relacionadas, más aún en un contexto en el que está muy reciente nuestro pasado de migración y forma parte de la memoria colectiva del país. A través de sus páginas podemos destacar dos historias de vida. Una de ellas, cuenta la historia del maliense Shiaka, “un caso que suele representar el arquetipo del inmigrante hipervisible” (D’Ancona y Valles, 2010: 89-90) de los medios de comunicación ya que vino en patera a las costas andaluzas y otro, muy ligado al caso de Assane, es el caso de otro senegalés que llegó a Granada en los años 80 y deja constancia del sector de trabajo precario al que quedaba relegado desde el primer momento (D’Ancona y Valles, 2010: 95).

Sin duda, acudir a las vidas de sus protagonistas es fundamental para poner en el centro la agencia africana en España y cuestionar los mitos en los que se asienta el estado-nación y el discurso hegemónico que emana de las instituciones oficiales y, desgraciadamente, desde la propia historiografía española. La recuperación del sujeto no puede realizarse desde presupuestos excluyentes.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

El primer objetivo general de esta tesis doctoral ha consistido en analizar los discursos y las prácticas racistas que han tenido lugar en el espacio colonial y poscolonial español durante la historia contemporánea española, focalizándonos en el racismo que han sufrido las poblaciones denominadas negras. Es por ello que el análisis de los roles de género precoloniales y cómo ha afectado la llegada del poder colonial nos ha permitido mostrar, por un lado, la diversidad de sistemas de patriarcado existentes antes de la llegada de los españoles y cómo, a través de la acción colonizadora, se ha ido imponiendo un sistema de valores europeo claramente racista y machista.

De la mano de los discursos científicos y una amplia bibliografía literaria, el proyecto colonizador se ha valido de las ciencias y las letras para justificar un dominio cultural que ha supuesto una ruptura con los equilibrios existentes en las sociedades de lo que hoy conocemos como Guinea Ecuatorial. La exportación de un modelo de familia y unos roles de género derivados de la religión cristiana católica se tradujeron en nuevas formas de opresión para las mujeres nativas. Todo ello dentro de un conjunto de relaciones desiguales de poder que han conformado una jerarquía etno-racial en la que el hombre y la mujer blanca se sitúan en posición de dominio frente al hombre y la mujer negra.

Acercarnos a las realidades africanas con una mirada de género y desde el estudio de las religiones nos muestra una parte más de ese colonialismo que trasciende el mero aspecto económico (explotación de cuerpos negros y recursos naturales en beneficio de la metrópolis) y nos permite contribuir en una serie de aspectos de los que adolece la historiografía española: en la escasez de trabajos sobre las colonias africanas y, en particular, de Guinea Ecuatorial; a través de estudios sobre la realidad del continente antes de la llegada del hombre blanco, rompiendo con esa visión monolítica y homogeneizante que sigue caracterizando la mirada sobre el África Subsahariana; con análisis de los cambios que se produjeron en las sociedades africanas como reflejo de la pretendida propia autodefinición de España como un país moderno, europeo y, en definitiva, blanco.

Es también interesante cómo desde el pensamiento decolonial, pero también desde una vertiente estrechamente ligada al materialismo histórico, se evidencia cómo la religión y el patriarcado marcaron la posesión de los medios de producción y de la mano de obra eminentemente femenina. En definitiva, distintas apropiaciones del trabajo y del propio cuerpo de la mujer a través de sistemas de valores (y unas religiones, incluida la católica)

que consolidan estas prácticas a través de distintos ritos, figuras religiosas (que acabaron con el paso del tiempo siendo correas de transmisión de estas lógicas de dominación) y, más tarde, a través de todo un aparato institucional que intentó influir en todas las esferas de la vida social. En definitiva, se trató de un modelo “civilizatorio” que conllevó la imposición de un “patrón de poder colonial” en el plano cultural, no sólo de la jerarquía etno-racial, sino también de una jerarquía concreta de género y de religiones cuyos efectos aún perduran de una manera muy visible.

Por otro lado, la instauración de la Guardia Colonial nos muestra un elemento concreto de la política racista colonial. Primero, a través de un modelo en la que el hombre negro está subordinado al hombre blanco tanto por la propia política del cuerpo militar, como por ocupar puestos de menor responsabilidad. Cuando la Guardia Colonial se abrió de manera más evidente a los nativos africanos, el estudio sociodemográfico que hemos realizado nos ilustra las diferencias de criterio a la hora de aceptar a blancos y a negros. Estos últimos, en su mayoría, ya estaban casados y contaban con un nivel de formación mayor (dentro de las limitaciones educativas, interesadas, que impuso el Gobierno español a los nativos). Se trató, sin duda, de un ejemplo más de lo que se consideraba el “buen negro”, a saber, con formación y educado en la religión católica y con un dominio de la lengua castellana.

Las diferencias también fueron importantes entre los metropolitanos que formaron parte del cuerpo. Existieron grandes diferencias entre los que tenían como objetivo llegar a Guinea Ecuatorial para hacer negocio y pudieron permitirse pagar numerosas multas para evadir ciertas responsabilidades militares, de los que llegaron desde contextos económicos más deprimidos. No obstante, estos últimos siguieron contando con el “privilegio racial” de ser blancos venidos de la metrópoli y contribuyeron a consolidar esta institución, que formó parte de esos símbolos nacionales que los unen con la metrópoli. Las fuentes del Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG) son muy interesantes para estudiar este fenómeno, más aún cuando existen fuentes documentales que, desde su traslado a esta ciudad en los años ochenta, aún no han sido consultadas.

La imposición de la cultura española en la colonia también puede percibirse a través de las películas ambientadas en la Guinea Española. El cine colonial, influenciado por los postulados del Hispanismo y los deseos del régimen franquista de proyectar la nación en los territorios africanos, se apoyó en la lengua y en la religión para identificar a los guineanos con la comunidad hispana. Durante el periodo dictatorial se representó a

España como la Madre Patria, se intentó poner en valor la acción colonial, se negó la existencia de racismo (una acusación a la que tuvo que hacer frente España tanto desde instancias internacionales como desde las autoridades de diversos países africanos) y sirvió como una arma propagandística para vender la imagen de unas potencias extranjeras racistas frente a una población guineana en armonía y paz con el poder colonial español.

El final de la etapa del “colonialismo clásico” en Guinea Ecuatorial y la puesta en práctica de la política de “Materia Reservada” también tuvo reflejo en el cine español. El “negro” ahora será representado como un extraño y la lengua y la religión serán marcadores para simbolizar una distancia cultural aparentemente insalvable. Ahora se representarán como barreras infranqueables y no como elementos de comunicación y unión. Una manera de que España y los españoles blancos se auto-referencien como país moderno que aspira a formar parte de la CEE (posterior UE). La mujer negra, prácticamente invisibilizada, aparecerá en los filmes en escasas ocasiones, a veces como objeto de deseo del hombre blanco y, en otras, como simple acompañante del hombre negro durante la experiencia migratoria, relegada a la irrelevancia y/o al espacio doméstico.

Los años noventa, dentro de un cine más crítico y como producto cultural de un contexto histórico en el que aumentará la violencia racista dentro del país, reflejará las situaciones de precariedad de la población africana, la discriminación que sufren los afroespañoles y una violencia asociada a actitudes fascistas dentro de nuestras fronteras. El negroafricano será víctima de los nacionalismos ibéricos (tanto de sentimientos de pertenencia a España como a otras regiones ibéricas) y se mantendrá esa jerarquía género-racial: si bien en el cine colonial el negro tenía vetado el acercamiento sentimental a la mujer blanca, ahora será la mujer blanca la que vea con deseo y cosifique en numerosas ocasiones al hombre negro, dentro de una relación de poder en la que el privilegio racial tiene mayor relevancia que el de género y en el que el hombre blanco se verá amenazado por la presencia masculina negra.

Todo este universo de representaciones también se observa en los *mass media*. El análisis de la prensa es uno de los más estudiados. Partiendo del “infogenocidio informativo” que existe en Europa –y fundamentalmente en España– con respecto a las personas denominadas negras y al continente africano, viéndolo como un ente aún salvaje, estático, decadente y homogéneo, planteamos el estudio de las noticias atendiendo a la creación y consolidación de conceptos. Ejemplo de que sigue existiendo una batalla cultural entre

Occidente y el resto del mundo, el análisis de conceptos como es el de “africanizar” o “africanización”, inexistentes en la Real Academia Española (RAE) llegamos a la conclusión de que la polisemia de estos conceptos se construye siempre en términos peyorativos (tanto cuando se refiere al mundo de la cultura, el medioambiente, los comportamientos humanos, la política, etc.) poniendo al descubierto esa mirada de superioridad europea de un país que ya no recuerda su pasado fuera de Europa, su pasado afro, su negritud y la mirada orientalista que todavía la caracteriza dentro de Occidente.

Sin duda, este capítulo nos muestra la manera en la que se entrelazan tanto los medios de comunicación de masas como la propia construcción del lenguaje. Este concepto, además, son utilizados con frecuencia para denigrar determinadas partes y aspectos concretos dentro del mismo país, dejando en evidencia que lo bueno y lo positivo es acercarse a la idea de Modernidad, de Europa y a la consolidación de esta “blanquitud”. Acercarse a África es signo de decrepitud política, de miseria económica, de desertización y/o desertización. Un concepto que afecta a personas, a regiones e incluso también al propio clima y muestra el poder de la jerarquía de los medios de comunicación que bebe de este “patrón de poder colonial” que sigue vigente en España.

El último capítulo del bloque nos demuestra una realidad nada halagüeña visto los problemas de representación a los que tienen que enfrentarse los conceptos de “África” y “negroafricano/a” Conforme va avanzando el alumnado en los cursos de la ESO, los estereotipos negativos sobre el continente, no sólo se potencian sino que se consolidan, con el problema que lleva aparejado para poder acabar con ellos en edades más adultas. Por un lado, existe un profundo desconocimiento sobre el pasado africano dentro del contexto de la historia de la Humanidad, de Europa y de España. Por otro lado, la visión hegeliana de África como el lugar de la no-historia está fuertemente arraigada y las instituciones educativas no están corrigiendo este problema. Las encuestas realizadas nos confirman que existe un profundo convencimiento en que África es un territorio subdesarrollado, ausente de cultura, con atributos prehistóricos, y asolado por las guerras y la hambruna. Los aportes de África a la Historia de la Humanidad así como toda la riqueza de las comunidades negras en España y toda la historia de explotación, tanto a través de la esclavitud, como del colonialismo y las nuevas migraciones son excluidas del relato nacional.

La enorme carga eurocéntrica de las respuestas del alumnado, que gira en torno a la ignorancia y a enfoques, en la mayoría de los casos paternalistas o racistas, no deja de

ser sino un ejemplo más de los comportamientos generales de nuestra sociedad. En los institutos, debido a numerosos factores como las leyes educativas o los libros de texto, no han conseguido corregir estos malos comportamientos y en el caso de los libros escolares, la imagen negativa de África se ve reforzada, consolidando un acercamiento injusto e incompleto al continente africano. Detenerse en los manuales escolares atendiendo a África y las poblaciones denominadas negras significa enfrentarse a una realidad invisibilizada y/o desde unos presupuestos peligrosamente eurocéntricos.

Dentro de las escasas posibilidades, se hace necesario desenterrar la “afroespañolidad” de nuestra historia (un aspecto que, pese a los problemas legislativos, es posible atendiendo a las leyes educativas). Es imprescindible destacar que la sociedad española es hoy la que es gracias también al aporte de numerosas personas de origen africano o de piel negra. Figuras como el humanista Juan Latino, Elena o Eleno de Céspedes, que fue la primera mujer (transexual) cirujana de España; la monja Chikaba, que fue la primera escritora afrohispanica en lengua castellana u otras figuras como el campeón de boxeo José Legrá o Enrique Gori Molubela, procurador en las Cortes franquista son solo algunos de los ejemplos que podrían ser ilustrativos.

El segundo bloque de esta tesis nació con el objetivo general de analizar las producciones literarias de la población negra en la España colonial y poscolonial. Una de las primeras conclusiones tiene relación con la jerarquía de los medios de comunicación que ha impuesto el “patrón de poder colonial”. Pese a que las denuncias sobre la existencia de racismo y de esclavitud han sido una constante por parte de asociaciones y de la propia literatura producida por negroafricanos, no fue hasta que la CNN sacara a la luz estas prácticas en Libia en 2017, cuando llegó a la opinión pública. La literatura africana en concreto, cuenta con una recepción menor que otras literaturas, contando con espacios editoriales mucho más precarios y con menor poder de difusión. Su palabra vale menos en este mundo que continúa siendo racista y colonial.

La crítica literaria sigue bebiendo de la tradición racista en la que se sumergieron las Ciencias Sociales y las Humanidades en la Edad Contemporánea a través de una clara despolitización de las obras producidas por hombres y mujeres negras. Son numerosas las etiquetas en torno a estas obras. Algunas se centran en la situación administrativa y personal de los autores y autoras (véase “literatura del exilio” o “literatura migrante”), otras lo hacen en el contexto geográfico en donde surgen (“literatura guineana, camerunesa, senegalesa, del Tercer Mundo”, etc.), otras se centran en el color de piel

(“literatura negra”, “literatura intercultural”) y otras de acuerdo a la lengua en la que se escriben (“literatura africana de expresión castellana, catalana, gallega”, etc.). Sin embargo, ninguna lo hace atendiendo a un rasgo que prácticamente es común en este tipo de literatura escrita desde el compromiso social: el racismo estructural y cotidiano que muestran y denuncian en sus obras.

Es esto lo que ocurre con la “literatura de consentimiento”, aquella producida por guineanos durante el periodo colonial y que ha sido acusada de hablar con los mismos códigos que los del colonizador y alabando su acción imperialista. Esta categoría, sin duda, ha obviado, por un lado, que Guinea formaba parte de un régimen dictatorial dentro del espacio colonial y en donde la censura estaba a la orden del día. Leer entre líneas es saber discernir las numerosas “marcas de resistencia” que existen en ellas. Considerarla de consentimiento no es sino pasar por alto todo el contexto histórico, los problemas a los que debieron enfrentarse los autores y despolitizar su contenido crítico.

La literatura de los migrantes africanos y la del exilio guarda a su vez grandes similitudes. En ellas podemos ver el reflejo de unas relaciones de desigualdad Norte-Sur surgidas del colonialismo clásico en el caso del segundo, y de las relaciones Occidente y resto del mundo en las primeras. Estas dos literaturas son un ejemplo de lo que Boaventura da Sousa Santos llama el “retorno de lo colonial”. Para aquella primera generación de africanos, esta se encontró en una situación de precariedad producto de las relaciones coloniales y con una identidad híbrida (fruto de la imposición cultural de las instituciones coloniales). Muchos de ellos serán apátridas debido al rechazo institucional de ambos países. En el caso de la literatura migrante, se refleja esa idea de Europa como El Dorado por la cual muchos jóvenes arriesgan su vida para llegar a España. Una vez allí, las historias de opresión y marginación son numerosas: desde pasar por los CIE hasta vivir en la calle pasando por la explotación laboral dentro de un contexto de irregularidad administrativa. El racismo cotidiano y su sistemática exclusión como ciudadanos, además, será una constante durante su periplo migratorio.

Ampliable a gran parte de las obras producidas por negroafricanos en el contexto español colonial y poscolonial, hemos propuesto el concepto de “literatura producida desde la Herida Colonial” porque nos permite agrupar todo un vasto conjunto de obras literarias que tienen en común tratar de una manera explícita o implícita el tema del racismo en toda su complejidad y denunciar el “patrón de poder colonial” aún presente. Este concepto nos permite trascender el idioma en el que están redactadas, el lugar geográfico desde el

que se producen o la procedencia de autores y autoras, así como su situación administrativa. En definitiva, ponen el acento en la posición política de grupos subalternos y racializados frente al poder.

La “literatura producida desde la Herida Colonial” nos permite poner en cuestión la aparente objetividad y neutralidad de las Ciencias Sociales y las Humanidades en la actualidad, así como criticar la mirada estado-céntrica y colonial que aún domina la crítica literaria. Por otro lado, también deja constancia del olvido colonial que existe en España y evidencia la falsedad de considerar que no existe racismo dentro de nuestras fronteras. Que no somos un reflejo del paradigma de Humanidad que ha promulgado el relato de la Modernidad es una de las críticas más importantes que se hallan en todo este conjunto de literatura que entra con fuerza en el lector o lectora para cuestionar el pasado, el presente y nuestra propia identidad de privilegiados u oprimidos.

Un ejemplo concreto de este tipo de literatura lo tenemos en la rica obra del autor anobonés Francisco Zamora. Un autor que ha vivido como guineano, como africano y como negro la colonización española; que ha transitado como migrante y como apátrida y negro dentro de las fronteras de la metrópoli, España; y que es de una etnia, la anobonesa, que ha sufrido de las lógicas coloniales de opresión ejercidas por dos dictaduras durante los últimos más de cincuenta años de independencia de Guinea Ecuatorial. A través de sus obras, Zamora ha sido capaz de poner en el centro toda la cosmogonía anobonesa, reescribir la historia colonial y la de España desde una perspectiva afrocéntrica y a través de la historia oral (véase el caso del periodo de la II República en Annobón o los fallidos intentos de conquista española de la isla tras los acuerdos con Portugal a finales del siglo XVIII), denunciar los flagrantes silencios historiográficos, atacar toda la hipocresía del relato histórico español, de los referentes que inundan los nombres de nuestro callejero, o poner en el centro del relato el incontestable y cotidiano racismo que se produce en España. Todo ello desde una perspectiva panafricanista y con un incalculable valor, no solo político sino también estético.

El último bloque de esta tesis tuvo como objetivo general analizar las opresiones y las resistencias de las poblaciones de origen africano en la historia de España reciente. A través de la historia de Assane Dieng, un senegalés que llegó a España en 1986 y debió enfrentarse a la primera Ley de Extranjería, queda al descubierto todo el racismo institucional de una legislación que se aprovecha del trabajo de cientos de miles de

personas que son explotadas laboralmente ante la ausencia de un contrato de trabajo, viviendo de manera precaria y sufriendo racismo desde distintas vertientes. Pese a todo el entramado racista, las muestras de apoyo de nativos españoles tampoco fueron escasas. Las numerosas manifestaciones, huelgas de hambre, ofrecimientos de matrimonio para que pudiera regular su situación así como la financiación que recibió de intereses privados y el apoyo institucional de alcaldes y determinadas fuerzas políticas también señala los espacios de solidaridad y colaboración que se produjeron en nuestras fronteras a finales de los años ochenta.

La vida de Assane nos permite analizar un fenómeno, el de las migraciones procedentes del África Subsahariana, con perspectiva histórica, algo carente en la mayoría de estudios sobre esta temática. De esta manera vemos en primera persona los problemas a los que se tuvo que enfrentar dentro de un contexto en el que se estaba llevando a cabo un proceso de etnificación del sector primario en España, en donde se fue formando una “nueva mano de obra agrícola” claramente racializada, y en donde la repercusión de su caso sacó a la luz una serie de debates sobre el racismo en el que quedó constancia de los límites de un progresismo “blanco” que ignora el racismo y lo considera parte de un concepto más amplio de “clasismo”. La respuesta social y mediática al caso de Assane nos invita a reflexionar sobre cómo a día de hoy hemos normalizado una larga serie de estrategias de subalternización y las situaciones de privilegio que hemos normalizado los nativos españoles.

Por otro lado, el caso de Assane muestra también el auge de las actitudes racistas y xenófobas de la extrema derecha (recibió numerosas amenazas de muerte llegando a convertirse en parte de su día a día), muy comunes durante los años noventa y las dificultades que tuvo para reagrupar en España a su familia y conseguir la nacionalidad tras más de casi dos décadas después. Su participación en el movimiento asociativo, tanto en Zafarraya (Granada, España) como en Louga (Senegal), son un claro ejemplo de su vocación social, humanista y panafricana así como de los procesos de codesarrollo que se llevan a cabo fruto, en muchos casos, de la migración africana a Europa.

Por último, la literatura también ha sido un poderoso medio de expresión utilizado por los migrantes que han llegado a España en los últimos treinta años. A través de estas producciones culturales se lucha contra una imagen que homogeniza al negro, lo deshumaniza y lo presenta como un ser sin agencia. De igual manera, se combate la imagen idílica de Europa que se vende en los medios de comunicación de masas y motiva

la migración de lo más valioso que tiene una sociedad, que es su capital humano (agravado en el caso de los países africanos por tratarse de personas jóvenes y generalmente con un nivel formativo por encima de la media). Sus obras son ejemplo de un proceso migratorio que arranca mucho más allá de la valla de Melilla o la patera que sale de Senegal o del norte de Marruecos; de una diversidad de rutas migratorias; de la existencia de una importantísima migración intra-africana y de unas increíbles redes de solidaridad (también de explotación) a ambos lados. Se da la vuelta a la idea hegemónica de los migrantes como amenaza mostrando todo el peso del racismo institucional – también social– que recae sobre ellos, configurando relatos de resistencia contra el sistema racista a la vez que se plantean como espacios de oportunidad para crear una sociedad más unida y más justa.

El último capítulo de la tesis se centra en el análisis de la literatura producida por el colectivo LGTB de Guinea Ecuatorial que aún debe enfrentarse a un franquismo sociológico dominando todas las esferas políticas del país africano. Herederos de la jerarquía sexual y de género colonial, la comunidad LGTB debe enfrentarse a un sistema social que considera, por un lado, la diversidad afectivo-sexual como un pecado y una enfermedad contagiosa y, por otro (y desde una visión interesada y equivocada de las élites guineoecuatorianas), como si estas diversidades fuesen un producto exclusivo de la colonización. En otras palabras, estas se presentan como comportamientos “de personas blancas”, algo que no puede casar con una visión muy estrecha por parte de los poderes locales de lo que significa ser africano, sin duda, condicionado por todo el “patrón de poder colonial” fruto de la colonización española en el país subsahariano.

Las obras de Melibea Obono y Chris Ada suponen, desde distintas subjetividades (mujer rural, negra y lesbiana, y hombre urbano, negro y homosexual), una enorme contribución a la literatura LGTB mundial, una literatura que está dominada eminentemente por una mirada occidental y masculina y en la que se siguen invisibilizando las aportaciones desde contextos no occidentales. Estas producciones culturales, por otro lado, rompen con una serie de ideas eurocéntricas como la consideración del espacio urbano como único espacio de oportunidad frente a las zonas rurales y son reflejo de cómo afecta el marco de colonialidad y eurocéntrico a las relaciones de género y sexuales. Sin embargo, la recepción de estas obras no debería contribuir a consolidar un proceso de *pinkwashing*, es decir, un proceso por el cual las instituciones occidentales apoyan estas iniciativas

literarias dentro de una política exterior que pretende encubrir las relaciones de explotación económica y cultural sobre el continente y sus gentes.

Esta tesis doctoral nos muestra las profundas raíces del racismo en España. Si bien desde la conquista de América se ha ido extendiendo un sistema racista que ocupa todas las esferas de la vida social, no menos cierto es la escasa visibilidad que se le ha dado en las investigaciones a la colonización española en el África Subsahariana y a las nuevas relaciones de opresión sobre la población racializada en los últimos tiempos dentro de las fronteras estatales. Poner en diálogo esa “memoria” que aspira a ser moderna, europea y blanca, con otra que nace de subjetividades racializadas, desde los márgenes de los relatos nacionales y las experiencias de vida de los “condenados de la tierra” no hace sino problematizar unos privilegios naturalizados por gran parte de la población en el país. Estamos ante auténticos testimonios y reflejos de lo profundo de la “herida colonial” que aún persiste pese a la creencia mayoritaria de que están completamente superados. Poner en tela de juicio la “memoria colectiva” que ha negado sistemáticamente el racismo contemporáneo en España es básico si queremos construir un mundo más justo e igualitario. Son aún muchos los obstáculos a los que nos enfrentamos y la mirada crítica del pasado es fundamental en esta importantísima tarea.

CONCLUSIONS AND FINAL THOUGHTS

The first general objective of this doctoral thesis is to analyze the racist discourses and practices that have taken place in the Spanish colonial and postcolonial sphere during contemporary Spanish history, focusing on the racism that the so-called black populations have suffered. That is why the analysis of pre-colonial gender roles and how it has affected the arrival of colonial power has allowed us to show, on the one hand, the diversity of patriarchy systems that existed before the arrival of the Spanish and how, through colonialism a clearly racist and sexist European value system has been imposed.

Hand in hand with scientific discourses and a wide literary bibliography, the colonizing project has used science and literature to justify cultural domain that has meant a break with the existing equilibrium in the societies of what we now know as Equatorial Guinea. Exporting a family model and gender roles derived from the Catholic Christian religion resulted in new forms of oppression for native women. All this within a set of unequaled power structures that have formed an ethno-racial hierarchy where white men and women are in a dominant position over black men and women.

Approaching African realities with gender perspective and from the study of religions shows us another part of that colonialism that transcends the mere economic aspect (exploitation of black bodies and natural resources for the benefit of the metropolis) and allows us to contribute to a series of aspects from which Spanish historiography suffers: the scarcity of studies on African colonies and, in particular, on Equatorial Guinea; through studies of the reality of the continent before the arrival of the white man, breaking with that monolithic and homogenizing vision that continues to characterize the view on Sub-Saharan Africa; with analysis of the changes that took place in the African societies as a reflection in Spain's self-definition as a an allegedly modern, European and, ultimately, white country.

It is also interesting how from not only decolonial thought, but also from a perspective closely linked to historical materialism, how religion and patriarchy marked the ownership of the means of production and eminently female labor. In short, different appropriations of work and of the woman's own body through value systems (and some religions, including the Catholic one) that consolidate these practices through different rites, religious figures (who ended up in time as transmission belts for the logic of

domination) and later, through an entire institutional apparatus that tried influence all the spheres of social life. Ultimately, it was a "civilizing" model that entailed the imposition of a "pattern of colonial power" on a cultural level, not only an ethno-racial hierarchy, but also of a specific hierarchy of gender and religion whose effects still endure in a very visible way.

On the other hand, the establishment of the Colonial Guard shows us a concrete element of the colonial racist policy. Firstly, through a model in which the black man is subordinate to the white man both by the politics of the military corps itself and by occupying positions of less responsibility. When the Colonial Guard clearly opened up to native Africans, the sociodemographic study we have carried out illustrates the differences in criteria when accepting whites and blacks. The latter, for the most part, were already married and had a higher level of training (within the educational limitations that the Spanish Government imposed on the natives). It was, without a doubt, one more example of what was considered the "good black", who had Catholic training and education and with a command of the Spanish language.

The differences were also important among the Spanish metropolitans who were part of the Guardia Colonial. There were great differences between those who had the goal of arriving in Equatorial Guinea for business and were able to afford to pay numerous fines to evade certain military responsibilities, from those who came from more depressed economic contexts. However, the latter continued to have the "racial privilege" of being white from the metropolis and contributed to consolidating this institution, which was part of those national symbols that united them to the metropolis. The sources of the General Military Archive of Guadalajara (AGMG) are very interesting for studying this phenomenon, even more so when there are documentary sources that have not yet been consulted since their transfer to this city in the eighties. The imposition of Spanish culture in the colony can also be seen through the films set in Spanish Guinea. The colonial cinema, influenced by the postulates of Hispanismo and Franco regime's wished to project the nation in African territories, relied on language and religion for Guineans to identify with the Spanish community. During the dictatorial period, Spain was represented as the Motherland, an attempt was made to showcase the colonial rule, the existence of racism was denied (an accusation that Spain had to face both from international authorities and various African countries) and served as propaganda to sell

the image of foreign racist governments against a Guinean population in peace and harmony with the Spanish colonial power.

The end of the period of "classical colonialism" in Equatorial Guinea and the implementation of the policy of "Private Matters" was also reflected in Spanish cinema. The "black man" will now be represented as a foreigner and language and religion will be markers that symbolize a seemingly insurmountable cultural distance instead of elements of communication and union. It is the way for Spain and white Spaniards to refer to themselves as a modern country that aspired to be part of the EEC (later EU). The black woman, practically invisible, will appear occasionally in the films, sometimes as an object of desire of the white man and, in others, as a simple companion of the black man during the migratory experience, relegated to being irrelevant and/or domestic.

The 1990s, within a more critical cinema and as a cultural product of a historical context where racist violence will increase within the country, will reflect the precarious situation of the African population, the discrimination suffered by Afro-Spaniards and violence associated with neofascist attitudes within Spain's borders. The black African will be a victim of Iberian nationalism (both to Spain and regional ties) and that gender-racial hierarchy will be maintained: even though, colonial cinema had banned the black men's sentiments towards white women, now it will be the white women who see black men with desire and objectify them on numerous occasions, in a power relationship where racial privilege has greater relevance than gender privilege and where the white man will be threatened by the black male presence.

All this universe of representations is also observed in the mass media. The analysis of the press is one of the most studied. Starting from the "informative infogenocide" that exists in Europe –and fundamentally in Spain– with respect to "Blacks" and the African continent, still seeing it as a wild, static, decadent and homogeneous entity, we propose the study of the news taking into account the creation and consolidation of concepts. An example that there is still a cultural battle between the West and the rest of the world, the analysis of concepts such as "Africanize" or "Africanization", nonexistent in the Royal Spanish Academy (RAE), we come to the conclusion that the polysemy of these concepts are always built in pejorative terms (whether it refers to the world of culture, the environment, human behavior, politics, etc.), exposing that attitude of European

superiority in a country that no longer remembers its past outside of Europe, their “Afro-past”, their blackness and the orientalist gaze that still characterizes them within the West.

Without a doubt, this chapter shows us the way in which both the mass media and the construction of language are intertwined. Moreover, this concept is frequently used to denigrate specific aspects within that country, showing that what is good and positive is to harbor the idea of Modernity, of Europe and the consolidation of “whiteness”. To approach Africa is a sign of political decrepitude, of economic misery, of desertification. A concept that affects people, regions and the atmosphere itself and that is still in force in Spain demonstrates the strength of the media that draws on this “pattern of colonial power”.

The last chapter of the block shows us an unflattering reality, given the problems of signification that the concepts of “Africa” and “Black Africa” have to face. As the students progress in the high school courses, the negative stereotypes about the continent, are not only strengthened but consolidated, with the problem of how to end this in adulthood. On the one hand, there is a profound lack of knowledge about the African past within the context of universal history in Europe and Spain. On the other hand, the Hegelian vision of Africa as the place of non-history is deeply ingrained and educational institutions are not correcting this problem. The surveys carried out confirm that there is a deep conviction that Africa is an underdeveloped territory, devoid of culture, with prehistoric attributes, and ravaged by wars and famine. The contributions of Africa to world history are excluded. This includes all the wealth of the black communities in Spain and the entire history of exploitation, both through slavery and colonialism and the new migrations are excluded from the national history.of the national story.

The enormous Eurocentric burden visible in student responses which revolve around ignorance and paternalistic or racist approaches, in most cases, is just one more example of the general behavior in our society. In high schools, due to numerous factors such as educational laws or textbooks, they have not been able to correct these bad behaviors and in the case of school books, the negative image of Africa is reinforced, consolidating an unfair and incomplete approach to education on the African continent. Analyzing school textbooks regarding Africa and the so-called black populations means facing a blurred reality caused by dangerously Eurocentric budgets.

Within the limited possibilities, it is necessary to unearth the “Afro-Spanishness” from our history (an aspect that, despite the legislative problems, is possible taking into account those same educational laws). It is essential to highlight that Spanish society is today what it is thanks to the contribution of many people of African origin or “black skinned”. Figures such as the humanist Juan Latino, Elena or Eleno de Céspedes, who was the first female (transsexual) surgeon in Spain; the nun Chikaba, who was the first Afro-Spanish writer or other figures such as boxing champion José Legrá or Enrique Gori Molubela, attorney in the Franco’s Court are just some of the examples that illustrate this.

The second block of this thesis was born with the general objective of analyzing the literary output from the black population in colonial and postcolonial Spain. One of the first conclusions is related to the hierarchy of the communications media that has been imposing the “pattern of colonial power.” Despite the fact that complaints about the existence of racism and slavery have been a constant from associations and the literature produced by black Africans, it was not until CNN brought these practices to light in Libya in 2017, when it formed part of public opinion. African literature in particular is less attractive than other literatures, with more precarious and less influential editorials. Their words are worth less in this world that continues to be racist and colonial.

Literary criticism continues to draw from racist tradition that immersed Social Science and Humanities in the Contemporary Age through a clear depoliticization of the works produced by black men and women. Numerous are the labels regarding these works. Some focus on the legal and personal situation of the authors (see “literature from exile” or “migrant literature”), others do so in the geographic context in which they arise (“Guinean, Cameroonian, Senegalese, Third World literature”, Etc.), others focus on skin color (“black literature”, “intercultural literature”) and others according to the language in which they are written (“African literature in Spanish, Catalan, Galician”, etc.). However, none of them do so responding to a feature that is common in this type of literature written from social commitment: the structural and daily racism that they show and denounce in their works.

This is what happens with the “consent literature”, produced by Guineans during the colonial period and which has been accused of employing the same codes as those of the colonizer and by praising their imperialist action. This category, without a doubt, has obviated, on the one hand, that Guinea was part of a dictatorial regime within the colonial

realm and where censorship was commonplace. To read between the lines is to know how to discern the many “traits of resistance” that exist in them. To consider it acceptable is to ignore the entire historical context, the problems that authors had to face and depoliticize the critical content of their work.

The literature of African migrants and that of their exile also has great similarities. In them we can see reflected the unequal North-South relations arising from classical colonialism in the case of the latter, and of the West and the rest of the world’s relations in the former. These two literatures are an example of what Boaventura da Sousa Santos calls the “return of the colonial”. That first generation of Africans found themselves in a precarious situation as a result of the colonial relations and with a hybrid identity (the result of the cultural imposition of the colonial institutions). Many of them will be stateless because of the institutional rejection by both countries. In the case of migrant literature, this idea of Europe as El Dorado is reflected, whereby many young people risk their lives to get to Spain. Once there, the stories of oppression and marginalization are numerous: from going through the CIEs to living on the street, going through labor exploitation within a backdrop of administrative irregularity. Daily racism and their systematic exclusion of them as citizens will also be a constant during their migratory journey.

Expandable to a large part of the works produced by Negro-Africans in the Spanish colonial and postcolonial context, we have proposed the concept of “literature produced since the Colonial Wound” because it allows us to group together a vast set of literary works that have in common treating in an explicit or implicit way the issue of racism in all its complexity and denouncing the “pattern of colonial power” still present. This concept allows us to transcend the language in which they are written, the geographical location from which they are produced or the origin of the authors, as well as their legal situation. In short, they emphasize the political position of subordinate and racialized groups in the face of power.

The “literature produced from the Colonial Wound” allows us to question the apparent objectivity and the neutrality of Social Science and Humanities today, as well as criticize the state-centric and colonial vision that still dominates literary criticism. On the other hand, it also records the colonial oblivion that exists in Spain and shows the falsehood that there is no racism within our borders. That we are not a reflection of the paradigm of

Humanity that has promulgated modern history is one of the most important criticisms found in this entire collection of literature that strongly affronts the reader to question the past, present and our own identity as privileged or oppressed.

A concrete example of this type of literature is found in the rich work of the Anobonese author Francisco Zamora. An author who has lived as a Guinean, as an African and as a black man during the Spanish colonization; who traveled as a migrant, and as a black stateless man within the borders of the metropolis, Spain; and that he is from an ethnic group, the Anobonese, who have suffered the oppressive colonial rationale employed by two dictatorships during more than fifty years of Equatorial Guinea's independence. Through his works, Zamora has been able to put the entire Anobonese cosmogony at the center, rewrite their colonial history and that of Spain, from an Afrocentric perspective and through oral history (see the case of the period of the Second Republic in Annobón or Spain's failed attempts to conquer the island after the agreements with Portugal at the end of the 18th century). He denounces the flagrant historiographic silences, attacks all the hypocrisy of the Spanish historical accounts of the references that flood the names of our street map, or put at the center of history the incontestable and daily racism that occurs in Spain. All this from a pan-Africanist perspective of incalculable value, not only political but also aesthetic. The last block of this thesis had as a general objective to analyze the oppression and resistance of the African populations in recent Spanish history. Through the history of Assane Dieng, a Senegalese who arrived in Spain in 1986 and had to face the first Alien Law, all the institutional racism of a legislation that takes advantage of the workforce of hundreds of thousands of people who are exploited labor in the absence of a work contract, living under precarious conditions and suffering racism from all sides. Despite all of the racist fabric, the support of Spanish natives was not scarce either. Numerous demonstrations, hunger strikes, marriage offers so that they could legalize their situation, as well as, the financing they received from private interests and the mayors' institutional support and even from certain political forces indicates the reach of the solidarity and collaboration that occurred in our borders in the late eighties.

Assane's life allows us to analyze a phenomenon of migrations from Sub-Saharan Africa with a historical perspective, something lacking in most studies on this subject. In this way, we see first-hand the problems that he had to face within a context in which a process of ethnicification of the primary sector was being carried out in Spain, where a clearly racialized, "new agricultural labor force was being formed" and where the repercussion

of his case brought to light a series of debates on racism in which the limits of the "white" progressivism that ignores racism and considers it part of a broader concept of "classism". The social and media response to Assane's case invites us to reflect how today we have normalized a long series of sub-alternization strategies and the privileged situations that Spanish natives have legalized.

On the other hand, Assane's case also shows the rise of racist and xenophobic attitudes on the extreme right (he received numerous death threats that became part of his day to day), very common during the 1990s, and the difficulties that he had to regroup his family in Spain and obtain nationality after more than almost two decades. His participation in the associative movement, both in Zafarraya (Granada, Spain) and Louga (Senegal), are a clear example of his social, humanist and pan-African vocation, as well as, the co-developmental processes that are carried out as a result, in many cases, of African migration to Europe.

Finally, literature has also been a powerful means of expression used by migrants who arrived in Spain in the last thirty years. Through these cultural venues, they fight against the image that homogenizes the blacks, dehumanizes them and presents him as a being non-agency. In the same way, the idyllic image of Europe that is sold in the mass media is fought against and motivates the migrant with the most valuable thing that a society has, which is its human resources (aggravated in the case of African countries because they are young and generally with above average training levels). His literary works are an example of the migratory process that starts far beyond the fence of Melilla or the dingy that leaves Senegal or northern Morocco; of a diversity of migratory routes; of the existence of a very important intra-African migration and of the incredible solidarity networks (also of exploitation) on both sides of the border. The hegemonic idea of migrants as a threat is flipped around, showing the full weight of institutional racism – also social – that falls upon them, elaborating stories of resistance against the racist system while they are considered opportunities to create a more united and just society.

The last chapter of the thesis focuses on the analysis of the literature produced by the LGTB collective of Equatorial Guinea that still has to face a sociologically Franco regime, dominating all the political spheres of the African country. Heirs of the colonial sexual and gender hierarchy, the LGTB community must face a social system that considers, on the one hand, affective-sexual diversity as a sin and a contagious disease,

while on the other hand, (and from an interested and erred vision of the Guinean elite) as if these diversities were an exclusive product of the colonization. In other words, they are presented as “white people” behaviors, something that cannot be made to coincide with the very narrow vision of the local powers of what it means to be African, undoubtedly conditioned by the entire “pattern of colonial power” fruit of the Spanish colonization in the sub-Saharan country.

The works of Melibea Obono and Chris Ada suppose, from different perspectives (a rural woman, black and lesbian, and an urban, black and homosexual male), an enormous contribution to world LGTB literature, a literature that is eminently dominated by a western masculine outlook and in which contributions from non-western contexts continue to be made invisible. These cultural productions, on the other hand, break with a series of Eurocentric ideas such as considering urban space as the only space for opportunity compared to rural areas and are a reflection of how the colonial and Eurocentric framework affects gender and sexual relations. However, the reception of these works should not contribute to consolidating a process of pinkwashing, that is, a process by which Western institutions support these literary initiatives within foreign policy that seeks to cover up their relationship of economic and cultural exploitation of the continent and its people.

This doctoral thesis shows us the deep roots of racism in Spain. If since the conquest of America a racist system has spread that occupies all spheres of social life, equally true is the scarce visibility that research has been given in the Spanish colonization of Sub-Saharan Africa and the new relationship of oppression over the racialized population in recent times within state borders. Putting that “memory” that aspires to be modern, European and white into a dialogue, with another that is born from racial subjectivity, from the margins of national narratives and the life experiences of the “wretched of the earth” only obscures some of the privileges naturalized by a large part of the population in the country. We stand before authentic testimonies and reflections of the depth of the “colonial wound” that still persist despite the popular belief that they have been completely overcome. Questioning the “collective memory” that contemporary racism in Spain has systematically denied is essential if we want to build a more just and egalitarian world. There are still many obstacles that we face and a critical view of the past is essential in this most important task.

BIBLIOGRAFÍA

- Abaga Endjang, Fernando (1997). *La Ayuda externa en el desarrollo de Guinea Ecuatorial. Revisión Crítica*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Aixelá, Yolanda (2012^a). Estudiantes transnacionales de Guinea Ecuatorial desde una perspectiva postcolonial. *Realis. Revista de Estudos AntiUtilitaristas y PosColoniais*, 2(2), pp. 118-131.
- Aixelá, Yolanda (2012). Entre las dictaduras y el petróleo: las migraciones transnacionales de Guinea Ecuatorial. *Revista Andaluza de Antropología*, 3, pp. 89-103. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/278406822_Entre_las_dictaduras_y_el_petroleo_las_migraciones_trasnacionales_de_Guinea_Ecuatorial
- Agrela, Belén (2002). El poder de las definiciones en la construcción de "las otras". Reflexiones sobre las retóricas demarcaciones entre "las semejantes" y "las diferentes". En Carmen Gregorio y Belén Agrela (Eds.). *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada: Universidad de Granada.
- Aja Fernández, Eliseo y Arango Vila-Belda, Joaquín (2006). *Veinte años de inmigración en España: Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación CIDOB. Disponible en https://www.cidob.org/publicaciones/serie_de_publicacion/monografias/monografias/veinte_anos_de_inmigracion_en_espana_perspectiva_juridica_y_sociologica_1985_2004
- Ajari, Norman (2011). Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas. Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 13(2), pp. 53-61. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902011000200006&lng=es
- Ajari, Norman (2013). De la montée en humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe. *Revue Ubuntu*, 1, 20-31. Disponible en : https://www.academia.edu/2914312/De_la_mont%C3%A9e_en_humanit%C3%A9.Violence_et_responsabilit%C3%A9_chez_Achille_Mbembe
- Ajari, Norman (2019). Del deseo negrofílico. Arthur Jafa contra el erotismo colonial d la masculinidad negra, *Minorit'Art*, 3, pp. 153-162. Disponible en

https://www.academia.edu/38808497/Del_deseo_negrofilico_Arthur_Jafa_contra_el_erotismo_colonial_de_la_masculinidad_negra

Almirón, Nuria y Jarque, Josep Manuel (2008). *El mito digital. Discursos hegemónicos sobre Internet y periodismo*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Alemaný Bay, Carmen (2018) La negritud en *El Son Entero* de Nicolás Guillén y sus derivaciones en la poesía de Georgina Herrera y Nacy Morejón. Ana Chouciño Fernández y Ana María González Mafud (2018) (Eds.). *Nicolás Guillén y el El son entero. Miradas desde el siglo XXI*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. pp. 33-63

Alonso, Lucía (2000). *Pensando en África. Una excursión a los tópicos del continente*. Barcelona: Icaria.

Alonso Trigueros, Álvaro (2014). Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 2(1), pp. 8-22. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4875434>

Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Althusser, Louis (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Pasado y Presente. Disponible en https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/999633/mod_resource/content/1/ALTHUSSER,%20Louis.%20La-Filosofia-Como-Arma-De-La-Revolucion.pdf

Althusser, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Álvarez Chillida, Gonzalo (2013). Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante, el primer franquismo. En Juan Aranzadi y Paz Moreno Feliu (coords.). *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*. Madrid: UNED.

Álvarez Chillida, Gonzalo (2014). Epígono de la Hispanidad. La españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo. En Stéphane Michonneau, y Xosé M. Núñez Seixas (eds.). *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez.

Álvarez-Chillida, Gonzalo y Nerín, Gustau (2018). Introducción. Guinea Ecuatorial: el legado de la colonización española. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 1, pp. 13-32.

Disponible en http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/109-0-ayer109_colonizaciogolfoGuinea_AlvarezChillida_Nerin.pdf

Álvarez Junco, José (2016). “Prólogo”. En Gabriela Viadero Carral (Ed.). *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Álvarez Méndez, Natalia (2010). *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.

Álvarez Villanueva, Enrique (2014). Maeztu y la Defensa de la Hispanidad, *Eikasia. Revista de filosofía*, 55, pp. 107-121. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4909256>

Ambadiang, Théophile (2010). Escrituras intersticiales y dinámicas de la alteridad: el “problema” de la lengua en la literatura negroafricana escrita en español”. En Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (eds.). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 41-64.

Angone, Odome (2019). *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.

Angenot, Marc (2015 [1992]). ¿Qué puede la literature? Sociocrítica literaria y crítica del discurso social. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital*, 4(7), pp. 265-277. Disponible en <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/1133/1178>

Antolínez Merchán, Pilar y Rivero Recuenco, Ángel (2016). La frontera como pretexto: migraciones, riesgos y discursos periodísticos. *Opción*, 32 (9), pp. 131-150. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5891159.pdf>

Any, Hobido Désiré (2017). Identités postcoloniales et racisme dérivatif selon Frantz Fanon. En Christophe Yahot (coord.). *Mélanges philosophiques*. Côte d’Ivoire, Abidjan: Editions L’Harmattan.

Anyinefa, Koffi (2008). Scandales. Littérature francophone africaine et identité. *Cahiers d’Études Africaines*, 48(191), pp. 457-486. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40379937>

Appiah, Kwame Anthony (2007). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: Norton.

- Appiah, Kwame Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad. Creencias, país, color, clase, cultura*. Barcelona: Taurus.
- Aranzadi, Juan (2018a). Leyendas e historias sobre el reino de Riabba (algunos indicios para una sospecha). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 1, pp. 59-83. Disponible en http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/109-2-ayer109_colonizaciogolfoGuinea_AlvarezChillida_Nerin.pdf
- Aranzadi, Juan (2018b). Historias claretianas sobre el rey Moka. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 1, pp. 85-107. Disponible en http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/109-3-ayer109_colonizaciogolfoGuinea_AlvarezChillida_Nerin.pdf
- Aranzadi Martínez, Juan Ramón y Álvarez Chillida, Gonzalo (Coords.). (2020). *Guinea Ecuatorial (des)conocida. (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: UNED.
- Archilés, Ferran (2015). Nacionalismos y culturas políticas en España. En Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coord.). *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*. Madrid: Marcial Pons.
- Arellano, Ignacio, “La poesía burlesca áurea, ejercicio de lectura conceptista y apostillas al romance “Boda de negros” de Quevedo”, *Revista de Filología Románica*, 5, 1988, pp. 259-276.
- Arias, Arturo, Carcamo-Huechante, Luis, del Valle Escalante, Emilio. Winter 2012. “Literaturas de Abya Yala.” *Lasaforum* XLIII (1), pp. 7-10.
- Arjona, Ángeles y Checa, Francisco (1998). Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social. *Gazeta de antropología*, 14. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G14_10JuanCarlos_Checa-Angeles_Arjona.html
- Arnalte, Arturo (2016). Introducción. En Trifonia Melibea Obono (2016). *La bastarda*. s.l.: Flores Raras, pp. 17-27.
- Asante, Molefi Kete (2014). *Facing south to Africa: toward an Afrocentric critical orientation*. London: Lexington Books,

- Ashmore, Richard D. (1970). The problem of intergroup prejudice". En Barry Collins (Ed.). *Social Psychology: Social influence, attitude change, group processes and prejudice*. Reading: Addison-Wesley.
- Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Aurell, Jaume y Burke, Peter (2013). Las tendencias recientes: del giro lingüístico a las historias alternativas. En Jaume Aurell, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza (Eds.). *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Akal, p. 287-340.
- Ávila Laurel, Juan Tomás (2009). La isla de Annobón, el refugio de las musas. *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 331-334. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/41349292>
- Balibar, Étienne (1992). *Les frontières de la démocratie*. Paris : Éditions la Découverte.
- Balibar, Étienne (2003). Les nouvelles frontières de la démocratie européenne. *Critique internationale*, 1(18), pp. 169-178. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2003-1-page-169.htm>
- Balibar, Étienne (2007). Le retour de la race. *Mouvements*. 50, pp. 162-171. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/235968473_Le_retour_de_la_race
- Balibar, Étienne et Wallerstein, Immanuel (1998). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, Éditions La Découverte.
- Ballesteros, Isolina (2001). *Cine (ins)urgente. Textos fílmicos y contextos culturales de la España postfranquista*. Madrid: Editorial fundamentos.
- Bandrés, Javier y Llavona, Rafael (2010). Psicología y Colonialismo en España (II): en busca del Cociente Intelectual del Negro. *Psychologia Latina*, 1(2), pp. 154-162. Disponible en <https://psicologia.ucm.es/data/cont/docs/29-2013-04-25-art12.pdf>
- Barbero, Iker (2014). Historia contemporánea de la alteridad en el Derecho de Extranjería, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), 164, pp. 115-150. Disponible en <https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/39425>
- Barquero, Sergio Ángel, Caicedo Ortiz, Julián Andrés y Rico Noguera, Juan Carlos (2015). Colonialidad del saber y Ciencias Sociales: una metodología para aprehender los

imaginarios colonizados. *Análisis político*, 85, pp. 76-92. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/56248/60400>

Barriandos, Joaquín (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, 35, pp. 13-29. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3818537>

Barrios, Olga (2009) (Ed.). *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.

Barthes, Roland (2000). *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XXI Editores.

Bela-Lobedde, Desirée (2018). *Ser mujer negra en España*. Plan B.

Bellah, Robert (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press. Disponible en <http://fradive.webs.ull.es/hisrel/1a/index.html>

Benet, Vicente J. (2012). *El cine español. Una historia cultural*. Barcelona: Paidós Comunicación.

Benvenuto, Adriana (2015). *La voce delle donne nella colonizzazione e postcolonizzazione italiana in Africa*. Roma: Sensibili alle foglie.

Bermúdez, Silvia (2009). Lucrecia Pérez en el imaginario cultural de España: del racismo a la ética del perdón. En En Rosalía Cornejo Parriego (Ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 239-250.

Bernstein, Basil (1988) *Clases, códigos y control. II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*. Madrid: Akal.

Bernstein, Basil (1989). *Clases, códigos y control. I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal Universitaria.

Bersani, Leo (1987). Is The Rectum a Grave?. *October*, 43, pp. 197-222

Betancourt, Darío (2004). Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En VVAA. *La práctica investigativa en Ciencias Sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional (UPN).

- Beverly, John, (2002). La persistencia del subalterno, *Nómadas*, 17, pp.48-56. Disponible en <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5660/5807>
- Biladi Abasi, Richar (2016). *La integración de la República Democrática del Congo en la economía mundial: el caso de la industria minera*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Bisanswa, Justin K. (2003). Dire et lire l'exil dans la littérature africaine. *Tangence*, 71, pp. 27–39. Disponible en <https://www.erudit.org/en/journals/tce/2003-n71-tce610/008549ar.pdf>
- Bolekia Boleká, Justo (2003). *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- Bolekia Boleká, Justo (2009). *Lingüística bantú a través del bubi*. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca.
- Bolekia Boleká, Justo (2015). Una lectura de las etapas colonial y postcolonial en las literaturas guineoecuatoriana. En Beatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (Eds.). *Las relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización: la política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*. Granada: Universidad de Granada, pp. 14-34.
- Bonvin, Marcos Andrés (2006). *Medios de comunicación*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Borra, Arturo (2009). Comunicación y literatura: decir lo indecible. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 6, pp. 39-50.
- Borrego, Víctor (2001). *“Visión” y conocimiento: el arte fang de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- Borrow, George (1841/2007). *The Zincali; or, an account of the Gypsies of Spain. With an original collection of their songs and poetry, and a copious dictionary of their language*. Sevilla: Extramuros Edición.
- Bouteldja, Houria (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris, La fabrique éditions.
- Brah, Avtar (2011). *Cartas de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Disponible en

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>

Branch, Adam y Mampilly, Zachariah (2015). *Africa Uprising. Popular Protest and Political Change*. London: Zed Books.

Buraschi, Daniel y Aguilar-Idáñez, María-José (2017). Herramientas conceptuales para un antirracismo crítico-transformador. *Tabula Rasa*. 26, pp. 171-191. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/319454852_Herramientas_conceptuales_para_un_antirracismo_critico-transformador

Buraschi, Daniel y Aguilar Idáñez, María José (2019). *Racismo y antirracismo. Comprender para transformar*. Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Disponible en <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/22058/RACISMO%20Y%20ANTIRRACISMO-WEB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Brandariz García, José Ángel y Fernández Bessa, Cristina (2010). La construcción de los migrantes como categoría de riesgo: fundamento, funcionalidad y consecuencias para el sistema penal español. En: Salvatore Palidda y Jose Ángel Brandariz García (dir.) Agustina Iglesias Skulj y José Antonio Ramos Vázquez (coord.). *Criminalización racista de los migrantes en Europa*. Granada: Editorial Comares.

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, pp. 105-124.

Cachón Rodríguez, Lorenzo (2004). Discriminación y lucha contra la discriminación de los trabajadores inmigrantes. En Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (Eds.). *Inmigración y Derechos Humanos. La integración como participación social*. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 109-148

Cachón Rodríguez, Lorenzo (2009). *La España inmigrante: marco discriminatorio, mercado de trabajo y políticas de integración*. Barcelona: Anthropos.

Cala, Gustavo (2012). Althusser y la teoría de la ideología. *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología -

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en <https://www.aacademica.org/000-072/104.pdf>

Calavita, Kitty (2007). Law, immigration and exclusion in Italy and Spain. *Papers: Revista de sociología*, 85, pp. 95-108. Disponible en <https://papers.uab.cat/article/view/V85-calavita>

Calvo Buezas, Tomás (2013). Inmigración y racismo (1992-2012): veinte años después del asesinato de Lucrecia. *Almenara: revista extremeña de ciencias sociales*, 5.

Camara, Nahiyé León (2018). Cuando los Combes luchaban (1953) de Leoncio Evita Enoy ¿Proceso de pervisión o de subversión discursiva?. *Argus-a. Artes y Humanidades*, VII(27), pp. 1-29. Disponible en <http://www.argus-a.com.ar/archivos-dinamicas/1314-1.pdf>

Campos Serrano, Alicia (2003). Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial: de españoles a guineanos, *Araucaria*, 5(1), pp. 1-25. Disponible en http://alojoptico.us.es/Araucaria/nro9/monogr9_6.pdf

Campos Serrano, Alicia (2003b). The decolonization of Equatorial Guinea: the relevance of the international factor, *Journal of African History*, 44(1), pp. 95-116. Disponible en https://www.academia.edu/5266591/The_Decolonisation_of_Equatorial_Guinea_The_Relevance_of_the_International_Factor

Canal, Jordi (2016). Presentación. El historiador y las novelas. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 97(1), pp. 13-23.

Caparrós Lera, José María (2007). *Historia del cine español*. Madrid: T&B Editores.

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. Tesis doctoral (05.07.2011).

Caramés Lage, José Luis, García Martínez, Isabel, Escobedo de Tapia, Carmen, Bueno Alonso, Jorge Luis, Taboada Ferrero, Carolina, García-Riaño Fernández, Herminio José (1997). *Literatura post-colonial en inglés: India, África y Caribe. Teoría y Práctica*. Oviedo: Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones.

- Carnero Lorenzo, Fernando y Díaz de la Paz, Álvaro (2014). Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial. *Revista Historia Contemporánea*, 49 (2), pp. 707-734.
- Carr, Paul R. y Rivas, Eloy (2018). Blanquitud y racismo en la educación: algunas idea para ayudar a construir escuelas para sociedades más democráticas. En Marianella Ledsema Narváez (Ed.). *Justicia e Interculturalidad: Análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales, Tribunal Constitucional del Perú, pp. 143-167.
- Castel, Antoni (2007). *Malas noticias de África*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Castro, Edgardo (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos*, 31, pp. 42-61. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28849181003>
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Revista Iberoamericana*. LXVI(193), pp. 737-751
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 79-91.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cea D'Ancona, M^a Ángeles (2009). La compleja detección del racismo y la xenofobia a través de encuesta. Un paso adelante en su medición. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, 125, pp. 13-45.
- Cea D'Ancona, M^a Ángeles y. Valles Martínez, Miguel S (2010). *Xenofobias y xenofilias en clave biográfica*. Madrid: Siglo XXI de España Editores
- Césaire, Aimé (2015). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chaves, Norberto (2009). *La homosexualidad imaginada. Vigencia y ocaso de un tabú*. Madrid: Maia Ediciones.

- Checa Olmos, Francisco (2006). La integración social como paradigma. El caso de Almería. En Vicente Gozálviz (ed.). *La inmigración extranjera como desafío y esperanza*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 59-87.
- Checa, Francisco, Checa, Juan Carlos y Arjona, Ángeles (2009). (Eds.). *Las migraciones en el mundo*. Barcelona: Icaria.
- Cherri, Carlos Leonel (2013). Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico. *El hilo de la fabula*, 13, pp. 189-203. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/287139488_Edward_Said_Homi_Bhabha_y_los_estudios_literarios_notas_para_la_arqueologia_de_un_cuerpo_critico
- Chevrier, Jacques (2006). *Littératures francophones d'Afrique noire. Les écritures du Sud*. Aix-en-Provence : Édisud.
- Chicharro, Antonio (2005). *El corazón periférico. Sobre el estudio de literatura y sociedad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Chiyé Kessé, Adjoa Nathalie (2014). Desde la costa africana, la invención de dos territorios: Guinea Ecuatorial y la Costa de Marfil. *Index. Comunicación*, 4(2), pp. 101-117. Disponible en https://www.academia.edu/8527437/Desde_la_costa_africana_la_invenci%C3%B3n_de_dos_territorios_Guinea_Ecuatorial_y_Costa_de_Marfil_From_the_African_Coast_the_invention_of_two_territories_Equatorial_Guinea_and_Ivory_Coast
- Chomsky, Noam (2002). “El control de los medios de comunicación”. En Noam Chomsky e Ignacio Ramonet (Eds.). *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*. Barcelona: Icaria.
- Couto Rodríguez, Adolfo (2015). Las “descolonizaciones” ibéricas. Similitudes y diferencias entre los comportamientos de España y Portugal en África (1945-1974/1975). En Breatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (Coords.). *Relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización. La política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Crespo Ubero, Rafael (2006). Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental”. En Mercedes Jabardo (Ed). *Senegaleses en España*.

Conexiones entre origen y destino. Madrid: Ministerio de trabajo y Asuntos Sociales, pp. 132-142.

Collectif/Brigade Anti Negrophobie (2014). *Autopsie de la Negrophobie. (Chronique d'une mort annoncée)*. Francia: Clairefontaine.

Colucci, Michele (2018). *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*. Roma: Carocci editore.

Conejero Paz, Enrique (2012). La política de inmigración en España. *3c Empresa: Investigación y pensamiento crítico*, 1/8. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4817961>

Coquery-Vidrovitch, Catherine y Moniot, Henry (1974). *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*. Paris : P.U.F.

Cornejo Parriego, Rosalía (2007a). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Cornejo, Rosalía (2007b). Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables. En Rosalía Cornejo (ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 17-35.

Cortazzo, Uruguay (2015). Racismo y crítica literaria. *Cuaderno de Letras*, 25, pp. 141-153. Disponible en <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/article/view/7344>

Cortes López, José Luis (2009). La esclavitud en España en los siglos XVI-XVII. En Barrios, Olga (Ed.). *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 91-110.

Crespo, Carlos (1949). *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*. Madrid: Instituto de Estudio Africanos.

Cubides C., Humberto y Durán D., Armando (2002). Epistemología, ética y política de la relación entre investigación y transformación social, *Nómadas*, 17 , pp.10-24. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/237022400_Epistemologia_etica_y_politica_de_la_relacion_entre_investigacion_y_transformacion_social

Cuesta, Josefina (2008). *La odisea de la Memoria. Historia de la memoria en España*. Siglo XX. Madrid: Alianza Editorial.

- Cusack, Igor (2004). “¿Qué en mis pupilas se perpetúe el fulgor de las estrellas!”: literatura e identidad nacional en Guinea Ecuatorial. En M’bare N’gom (Ed.). *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 157-181.
- De Lauretis, Teresa (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory. Film and Fiction*. London: Macmillan.
- De Lucas, Javier (2001). La nueva Ley de Extranjería como rechazo de la integración de los inmigrantes. En Pilar Almoguera (Coord.). *De sus a sur: análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 201-210. Disponible en <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/63939/Nueva%20ley%20de%20extranj%C3%ADa%20-javier%20de%20Lucas.pdf?sequence=1>
- de Sousa Santos, Boaventura (2007). *La Universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la Universidad*. La Paz: Cides-Umsa, Asdi y Plural editores. Disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/universidad_siglo_xxi-.pdf
- de Sousa Santos, Boaventura (2015). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Ramón Grosfoguel y María Paula Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 21-66.
- de Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (2015). (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal,
- de Urda, Juan (2014). La obra de Francisco Zamora y su lector implícito. *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249), pp. 1067-1080. Disponible en <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/7219/7349>
- de Wulf, Valérie (2014). *Histoire de l’île d’Annobón (Guinée Equatoriale) et de ses habitants des XVe au XIXe siècle. Tome I*. Paris: L’Harmattan.
- del Arco, Miguel Ángel (2007). Un paso más allá de la Historia Cultural: los *Cultural Studies*. En Teresa María Ortega López (Ed.). *Por una Historia Global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 259-289.

- del Moral Garrido, Mariam (2016). *Representación cultural y mediática de los “africanos/as” en Andalucía: de la invisibilidad a la auto-representación (Vídeos domésticos, participativos y “videos films” de Nollywood*. Tesis doctoral. Directora: M^a Soledad Vieitez Cerdeño. Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.
- Declercq, Elie (2013). «Écriture migrante», «littérature (im)migrante», «migration literature» réflexions sur un concept aux contours imprécis. *Revue de littérature comparée*, 339, pp. 301-310. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee2011-3-page-301.htm>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1999). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Delibes, Miguel (1950). *El camino*. Zaragoza: Titivillus.
- Deplano, Valeria (2012) La fabbrica del consenso coloniale: la stampa coloniale tra stato totalitario e età dell'Impero, *Studi e ricerche* V, pp.135-153. Disponible en https://www.academia.edu/29198108/La_fabbrica_del_consenso_coloniale_la_stampa_coloniale_tra_stato_totalitario_e_et%C3%A0_dellimpero
- Deplano, Valeria (2016). Senza distinzione di razza? Razzismo in controluce nel discorso pubblico italiano tra anni Cinquanta e anni Settanta. *Front he European South*, 1, pp. 95-102. Disponible en https://www.academia.edu/29198120/Senza_distinzione_di_razza_Razzismo_in_controluce_nel_discorso_pubblico_italiano_tra_anni_Cinquanta_e_anni_Settanta
- Deplano, Valeria y Pes, Alessandro (2009) (Eds.). *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli itlaiani*. Milano: Mimesis Edizioni.
- de Castro Rodríguez, Mayca (2019). *Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinares para leer el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Dpto. Historia Contemporánea. Instituto de Migraciones. Granada: Universidad de Granada.
- de la Rasilla (2020). La cooperación española al subdesarrollo de la Guinea Ecuatorial: oportunidades perdidas y propuestas frustradas en la década de los ochenta. En Juan Ramón Aranzadi Martínez y Gonzalo Álvarez Chillida (Coords.). *Guinea Ecuatorial (des)conocida. (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: UNED, pp. 105-135.

- de Sousa Santos, Boaventura (2007). *La Universidad en el siglo xxi Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: cides-umsa, asdi y Plural editores. Disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/universidad_siglo_xxi-.pdf
- de Sousa Santos, Boaventura (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (Eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 21-66.
- Diagne Lo, Momadou (2019). Más de tres décadas de la Ley de Extranjería. Los manteros como principales víctimas. En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Coords.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencias*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 171- 187.
- Díaz Narbona, Inmaculada (2007). *Literaturas del África Subsahariana y del Océano Índico*. Cádiz: Servicio de Publicaciones. Universidad de Cádiz.
- Díaz Narbona, Inmaculada (2009). “Del compromiso al caos: un recorrido por la literatura africana en lengua francesa. En Barrios, Olga (Ed.). *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 207-222.
- Díaz Narbona, Inmaculada (2015). Escrituras testimoniales africanas en el contexto español: migraciones y extrañidad. En Inmaculada Díaz Narbona (ed.). *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 132-166.
- Díez Nicolás, Juan (2005). *Las dos caras de la inmigración, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración*, 3, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Diémé, Joseph (2012). *De la plantation coloniale aux banlieues. La Négritude dans le discours postcolonial francophone*. París: L’Harmattan.
- Díez Nicolás, Juan (2005). *Las dos caras de la inmigración, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración*, 3, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Díez de Velasco, Francisco (2006). *Breve historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Diop, David (2018). *Frère d’âme*. París: Éditions du Seuil.
- Domínguez Basalo, Atiliano (2003). *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*. La Mancha: Universidad de Castilla La Mancha. Servicio de Publicaciones.

- Domínguez Castillo, Jesús (2015). *Pensamiento histórico y evaluación de competencias*. Barcelona: Editorial Graó.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1992). *La sociedad española en el siglo XVII. II*. Granada: Universidad de Granada.
- Donoso, Isaac (2014). Ensayo historiográfico de las letras en Filipinas, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 4(1). Disponible en <http://www.escholarship.org/uc/item/9sc7w3wm>
- Dupin, Eric (2017). *La France identitaire. Enquête sur la réaction qui vient*. Paris: La Découverte.
- Dorel, Raquel (2000). Historias de vida. En Francho Nagore (coord.). *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 399-428.
- Dussel, Enrique (1992). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En Walter Mignolo (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Dy'Ikèngue, Ibía (2004). *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*. Madrid: SIAL Ediciones.
- Echeverría, Bolívar (2009). 'Blanquitud'. Considerations on racism as a specifically modern phenomenon. Presented at the International Conference On Modernity, December 11-14, 2009, Universität Wien. Disponible en <http://bolivare.unam.mx/ensayos/blanquitud>
- Egido, Ángeles (2009). El testimonio oral y las historias de la vida: el exilio español de 1939. *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, 10, pp. 83-99.
- Elena, Alberto (2010) *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ellis, Stephen y Ter Haar, Gerrie (2005). *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- Ellis, Carolyn, Adams, Tony. E., y Bochner, Arthur P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), pp. 249-273. Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>
- Erro, Javier (2002). *Comunicación, Desarrollo y ONGD*. Bilbao: Hegoa. Disponible en http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/14731/original/Comunicacion_desarrollo_ongs.pdf
- Escobar, Arturo (2003). Mundos y Conocimientos de Otro Modo. El programa de Investigación de Modernidad/ colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. 1, pp. 51-86. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600104>
- Estrella González, Alejandro (2009). Las ambigüedades de la " historia desde abajo" de EP Thompson: las herramientas del historiador entre la forma, el compromiso político y las disposiciones sociales. *Signos históricos*, 11(22), pp. 76-108.
- Espelt, Esteve (2009). *¿Somos racistas? Valores solidarios y racismo latente*. Barcelona: Icaria.
- Expósito Moras, Ángel (2010). Los medios de comunicación en la evaluación de los conflictos. En VVAA. *Conflictos, opinión pública y medios de comunicación. Análisis de una compleja interacción*. Ministerio de Defensa, Cuadernos de Estrategia, 148, Agosto 2010.
- Fajardo Fernández, Rocío y Soriano Miras, Rosa María (2016). La construcción mediática de la migración en el Mediterráneo: ¿no-ciudadanía en la prensa española? *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 6(1), pp. 141-169. Disponible en <http://ojs.ual.es/ojs/index.php/RIEM/article/view/419>
- Fanon, Frantz (2009/1952). *Piel negra. Máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Fariña Busto, María Jesús (2006). Soy lesbiana, soy hermosa. Formulaciones de la sexualidad lesbiana en textos de escritoras hispánicas. Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*. Madrid: Editorial Egales, pp. 115-
- Feil, Roselene Berbigeier (2011). O (não) lugar do indígena na “Literatura brasileira”: por onde começar a inclusão?. *Boitatá. Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*, 6 (12), pp.122-137
- Fernández, Antonio (1976). *Guinea. Materia reservada*. Madrid: Sedmay Ediciones.

- Fernández, Nuria (2012). Familias de Ureka. Monogamia secuencial, matrifocalidad y pertenencia. En Nancy Konvalinka (Ed.). *Modos y maneras de hacer familia. Las familias tardías una modalidad emergente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández, Nuria (2013). Raíces para los espíritus: el ciclo agrícola del ñame en Bioko, Guinea Ecuatorial. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 15, pp. 209-222.
- Fernández-Fígares Romero de la Cruz, María Dolores (2003). *La colonización del imaginario. Imágenes de África*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Fernández de Valderrama, Cristina Blanco (2002). La gestión de los flujos migratorios. Algunas cuestiones previas en torno al caso español. *Mediterráneo económico*, 1, pp. 225-246. Disponible en https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30873765/21-670-1-PB.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLa+cuestion+de+los+flujos+migratorios.+A.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190621%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20190621T112038Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=70b4a3c8dd32e8635929ba6faae10c155dbc8d9866a1a4620cc9d18d934025e8
- Ferro, Marc (1980). *Cine e historia*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Fons, Virginia (2009). Algunas consideraciones teóricas a propósito de la concepción de la salud procreativa de las mujeres ndowé de Guinea Ecuatorial. En Fernando Juárez (Ed.). *La diversidad frente al espejo. Salud, Interculturalidad y Contexto Migratorio*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Fontana, Josep (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- Ford, Richard (s.f.). *Cosas de España. El país de lo imprevisto*. Disponible en http://www.bocos.com/dw_cosas_de_espaa/Cosas_de_Espana.pdf
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta. Disponible en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWVpbnxhcG9ydGFjaW9uZXNmaWxvc29maWNhczRzZW50Z3g6MmRjMjI0YmY4ZTMwNjgxZQ>

- Franco Romo, Daniel (2005). Comunicación y ONGD. La necesidad de una mirada sobre lo comunicativo más allá de su dimensión instrumental. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, 15. Disponible en <http://libros-revistas-derecho.vlex.es/vid/ongd-mirada-comunicativo-instrumental-223678381>
- Fra-Molinero, Baltasar (2002). La educación sentimental de un exiliado africano: Las tinieblas de tu memoria negra, de Donato Ndong-Bidyogo. *Afro-HispanicReview*, 21(1/2), pp. 161-170. Disponible en https://www.jstor.org/tc/accept?origin=%2Fstable%2Fpdf%2F23054496.pdf&is_image=False
- Frieyro de Lara, Beatriz (2000). *El reclutamiento militar en la crisis de la Restauración: el caso riojano (1896-1923)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. Gobierno de La Rioja.
- Frisina, Annalisa y Camilla, Haythorne (2017). Italians with veils and Afros: gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(5), 718-735. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/318863775_Italians_with_veils_and_Afros_gender_beauty_and_the_everyday_anti-racism_of_the_daughters_of_immigrants_in_Italy
- G. Cortés, José Miguel (2006). Virilidad y poder social. En Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*. Madrid: Editorial Egales, pp. 105-114.
- Galcerán Huguet, Montserrat (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la decolonialidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- García Ascanio, Paula (2010). Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato. Memoria presentada como Trabajo Fin de Máster. Master en Relaciones Internacionales 2009/2010. Orientación a cargo de Diego Palacios Cerezales. Disponible en http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Garcia_Ascanio_Guinea_Escuatorial_de_Colonia_Sultanato.pdf
- García Castaño, Francisco Javier; Olmos Alcaraz, Antonia y Rubio Gómez, María (2013). Entre la diversidad que nos enriquece y la diferencia que nos desigual. Discursos contradictorios sobre la presencia de escolares extranjeros en el sistema educativo. En Antolín Granados Martínez (ed.). *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 195-220.

- García Conde, Gustavo (2016). Cuerpo humano en el capitalismo: blanquitud, racismo y genocidio. *De Raíz Diversa*, 3(6), pp. 215-236. Disponible en <http://revistas.unam.mx/index.php/deraizdiversa/article/view/58438>
- García Ramírez, Paula (1999). *Introducción al estudio de la literatura africana en lengua inglesa*. Jaén: Universidad de Jaén.
- García, Mar (2015). Inongo-vi-Makomè, un africano por la Gran Vía (de Barcelona): esencialismo y contra-literatura. En Inmaculada Díaz Narbona. (Ed.). *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 167-197
- García-Alvite, Dosinda (2007). ¿Miradas éticas o fascistas? Representaciones de inmigrantes africanos en Salvajes y Poniente. En Rosalía Cornejo Parriego (Ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 217-231.
- Garrido Bayón, Eva (2011). *África en la onda: difusión de la música africana en España a través del programa de radio África pachanga*. Universidad Politécnica de Valencia. Departamento de Comunicación Audiovisual. Disponible en <https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/15606/tesis%20eva%20garrido%20bay%F3n.pdf?sequence=1>
- Garrido Gallardo, Miguel Ángel (2011). *Nueva introducción a la teoría de la literatura*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Gastón Sánchez, Emiliano (2014). Reflexiones en torno al concepto de representación y su uso en la historia cultural, *Question*, 1(42), Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5702530>
- Geertz, Clifford (2000). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. pp. 19-40.
- Gerehou, Moha y Maroto Blanco, José Manuel (2019). «Estamos en ese punto en el que no vale con no ser racistas». Conversaciones con Moha Gerehou. En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Coords.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencias*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 209- 228.

- Giacaglia, Mirta (2002). Hegemonía. Concepto clave para pensar la política. *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 10, pp. 151-159. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/326055847_Hegemonia_Concepto_clave_par_a_pensar_la_politica
- Giménez Romero, Carlos (1992). Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones. *Estudios Regionales*, 31, pp. 127-140. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=252776>
- Giuliani, Gaia y Lombardi-Diop, Cristina (2013). *Bianco e Nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*. Firenze: Le Monnier Università.
- Goes, Jan (2004). Littératures francophones d'Afrique noire. *Vlrom. Web*, pp. 12-24. Disponible en <https://www.vlrom.be/pdf/044goes4.pdf>
- González Alcantud, José Antonio (2011). *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra.
- González Gallego, Isidoro (2011). Análisis crítico de las opciones curriculares del bachillerato y debates sobre la enseñanza de la historia. En Joaquín Prats (ed.). *Geografía e Historia. Complementos de formación disciplinar*. Barcelona: Graó, pp. 161-186.
- González Pérez, Vicente (2000). La inmigración irregular de africanos en España, balances y perspectivas. *Investigaciones Geográficas*, 23, pp. 47-57. Disponible en <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/387/1/Gonzalez%20Perez-Inmigracion%20irregular.pdf>
- González Pérez, Vicente et al. (2012). La reagrupación familiar de africanos y latinoamericanos en la España mediterránea. Dinámicas y estructuras sociodemográficas. *Estudios Geográficos*, 73 (273), pp. 507-549.
- Gordillo, Inmaculada (2006). El diálogo intercultural en el cine español contemporáneo: entre el estereotipo y el etnocentrismo. *Comunicación*, 4, pp. 207-222. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2671267>
- Goytisolo, Juan (2007). "Prólogo". En Rosalía Cornejo Parriego (ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- González Pérez, Vicente (2012). La actividad laboral de las familias africanas y latinoamericanas reagrupadas en la España mediterránea. *Investigaciones Geográficas*, 138, pp. 171-218.

Disponible en https://www.researchgate.net/publication/292075828_La_actividad_laboral_de_las_familias_africanas_y_latinoamericanas_reagrupadas_en_la_Espana_mediterranea

Granados Martínez, Antolín; García Castaño, Francisco Javier; Kressova Nina y José Fernández Echevarría (2013). La implicación de los medios de comunicación en la lucha contra el racismo y la xenofobia. En Antolín Granados Martínez (ed.). *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 117-138.

Granados Martínez, Antolín y Granados Lerma, Marta (2013). La inmigración extranjera informada por los media en España. Nuevos apuntes para comprender su representación. En Antolín Granados (Ed.). *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Trotta, pp. 19-37.

Gramsci, Antonio (2017). *Odio gli indifferenti*. Milano: Chiarelettere editore.

Granvaud, Raphaël (2009). *Qui fait l'armée française en Afrique?* Paris: Agone.

Grosfoguel, Ramón (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En VVAA. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Edicions, pp. 97-108.

Grosfoguel, Ramon (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. Disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero16/el-concepto-de-racismo-en-michel-foucault-y-frantz-fanon-teorizar-desde-la-zona-del-ser-o-desde-la-zona-del-no-ser/>

Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, pp. 31-58. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>

Grosfoguel, Ramón (2015). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 373-406.

- Grosfoguel, Ramón (2016). What is Racism?. *Journal of World-Systems Research*, 22(1), pp. 9-15. Disponible en <https://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/609/743>
- Gualda Caballero, Estrella (2010). La ‘segunda generación’ y la integración social de adolescentes y jóvenes inmigrantes e hijos de inmigrantes. En Estrella Gualda Caballero (ed.). *La segunda generación de inmigrantes en Huelva: estudio HIJAI*. Xátiva: Diálogos Red.
- Guerra, Ezequiel y Nadal, Ignacio (2013). (Coords.). *Enseñar África*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Casa África.
- Guerra, Ezequiel y Nadal, Ignacio (2016). Enseñar África: un proceso de cambio en la mirada del continente. En Carmen Rosa García, Aurora Arroyo y Beatriz Andreu (Eds.). *Deconstruir la alteridad desde la didáctica de las Ciencias Sociales: Educar para una ciudadanía global*. Madrid: Entinema.
- Guerrero Vinuesa, Gerardo León (2008). “El ‘otro oro’ en la conquista de América: Las mujeres indias, el surgimiento del mestizaje”. *Estudios Latinoamericanos*, 22, pp. 9-25.
- Guzmán Vázquez, Daniel (2013). La historia cultural como representación y las representaciones de la historia cultural. *Cuadernos de Historia Cultural. Revista de Estudios de Historia de la Cultura, Mentalidades, Económica y Social*, 2. pp. 16-27. Disponible en <https://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2013/12/07-daniel-guzmc3a1n-la-historia-cultural-como-representac3b3n1.pdf>
- Hadjab Boudiaf, Habiba (2019). Las niñas migrantes nigerianas. Una materia prima para las redes de explotación sexual. En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Coords.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Hall, Stuart (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, Stuart y Jefferson, T. (Eds.). (1976). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson.
- Haro Tecglen, Eduardo (1988). *El 68: Las revoluciones imaginarias*. Madrid: Ediciones El País.
- Hawthorne, Camilla (2017). In Search of Black Italia: Notes on race, belonging, and activism in the black Mediterranean. *Transition*, 123, pp. 152-174. Disponible en <https://muse.jhu.edu/article/662965>

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Hendel, Mischa G., (2009). Conversación con Ciriaco Bokesa Napo. *AfroHispanic Review*, 28(2), pp. 419-430. Disponible en https://birdlikecultura.files.wordpress.com/2015/10/10_interview_29jul2008_ciriaco-bokesa-napo.pdf
- Hendel, Mischa G., (2011). Las circunstancias de la literatura de Guinea Ecuatorial. Entrevista con Justo Bolekia Boleká y Juan Tomás Ávila Laurel. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 15, pp. 135-150.
- Hendel, Mischa G., (2012). Francisco ‘Paco’ Zamora Lobo. Periodista y escritor de Guinea Ecuatorial (Madrid, España.). *Iberomania*, 73-74.1, pp. 116-22.
- Henry, Paget (2004). Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment. *The Journal of Speculative Philosophy* 18(2), pp. 129-148.
- Henry, Paget (2008). Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico. En Emmanuel Chukwudi y Santiago Castro-Gómez (Eds.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Hernández Sandoica, Elena (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal
- Hierro, Manuel (1999). La comunicación callada de la literatura: reflexión teórica sobre el diario íntimo. *Mediatika*, pp. 103-127. Disponible en <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/mediatika/07/07103127.pdf>
- Hunt, Lynn (1989). *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press
- Ibarra, Esteban (2011). *La España Racista. La lucha en defensa de las víctimas del odio*. Madrid: Ediciones Planeta.
- Igartua, Juan José, Marcos Ramos, María, Alvidrez Villegas, Salvador y Piñeiro Naval, Valeriano (2013). Ficción audiovisual, inmigración y prejuicio. En Antolín Granados Martínez (Ed.). *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 157-178.
- Iliffe, John (2007). *Africans: The History of a Continent*. Cambridge: University Press.

- Iniesta, Ferrán (1991). *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Inongo-vi-Makomè (1990). *España y los negros africanos*. Barcelona: LaLlar del Llibre.
- Inongo-vi-Makomè (2000). *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*. Barcelona: Carena.
- Inongo-vi-Makomè (2006). *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*. San Sebastián: Gakoa.
- Inongo-vi-Makomè, (2017). *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* Barcelona: Ediciones Carena.
- Irigoyen-García, Javier (2014). *The Spanish Arcadia. Sheep Herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- Izquierdo, Antonio (1996). *La inmigración inesperada*. Madrid: Editorial Trotta.
- Izquierdo, Antonio y Fernández, Belén (2006). Panorama de la inmigración en España. En Alicia Altet y Almudena Asenjo. *De la España que emigra a la España que acoge* (Coords.). Madrid: Fundación Francisco Largo Caballero. Obra Social Caja Duero, pp. 444-466.
- Jabardo, Mercedes (2006). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Jahn, Janheinz (1971). *Las literaturas neoafricanas*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Jameson, Fredic (2011). La Literatura del Tercer Mundo en la Era del Capitalismo Multinacional. *Revista de Humanidades*, 11, pp. 163-193. Disponible en [http://www.wisley.net/images/pdf_files/Jameson - La literatura del tercer mundo-libre.pdf](http://www.wisley.net/images/pdf_files/Jameson_-_La_literatura_del_tercer_mundo-libre.pdf)
- Jesurun, Eero (2011). *La representación del inmigrante subsahariano en el cine español contemporáneo. Aproximaciones a la condición poscolonial*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III, Departamento de Humanidades.
- Joseph, John E. (2004). *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*. New York: Palgrave Macmillan Limited.
- Julià, Santos (2011). *Elogio de Historia en tiempo de Memoria*. Madrid, Marcial Pons.

- Kabunda, Mbuyi (2007). Las migraciones africanas: más horizontales que verticales. *Pueblos. Revista de Información y Debate*, 28. Disponible en <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article671>
- Kabunda Badi, Mbuyi (2019). Las migraciones africanas en la globalización o la combinación de los factores económicos, políticos, étnicos y ecológicos. En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Coords.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Universidad de Granada, pp. 39-62
- Karamoko, Tiéba (2017) Médias et démocratisation de la dépigmentation en Afrique. En Christophe Yahot (coord.). *Mélanges philosophiques*. Abidjan: Editions L'Harmattan Côte d'Ivoire.
- Ken-Mekah Kadzue, Oscar (2016). África en el imaginario de la ciudadanía occidental: El caso de España. *Humania del Sur*, 11(20), pp. 11-22. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5591175>
- Ki-Zerbo, Joseph (1972). *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*. Paris: Hatier.
- Kilomba, Grada (2010). *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: UNRAST.
- Knopp, Larry y Brown, Michael (2003). Queer Diffusions. *Environment and Planning D: Society and Space*, 21(4), pp. 409-424.
- Koenig, Matthias y Knöbl, Wolfgang (2015). Religion and National Identities in an Enlarged Europe. En Willfried Spohn, Matthias Koenig y Wolfgang Knöbl (eds). *Religion, Nationalism and European Integration: Introduction*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, pp. 1-16.
- Koné, Ténon (2013). Entrevista a Donato Ndongo-Bidyogo, 6-9 de marzo, Disponible en <http://sitedugrenal.e-monsite.com/medias/files/entrevista-a-donatondongo-1.pdf>
- Koui, Théophile (2012). *L'Afrique à l'épreuve de l'histoire*. Abidjan: Les Éditions Balafons.
- Kropotkin, Piotr (2005/1892). *La conquista del pan*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Langa, Rosa (s.f.). Mujer africana: la diosa de la sensualidad, la belleza natural y la sabiduría. El futuro en el cual invertir. En *Cuadernos africanos. Comunicación. Si hablas de*

nosotros..., pp. 97-101. Disponible en http://www.casafrica.es/casafrica/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF

Laval, Christian (2004). *La escuela no es una empresa, el ataque neoliberal a la enseñanza pública*. México: Paidós.

Lavigne, Sophie (2011). De la Négritude à la Migritude: une analyse sociologique de la littérature de l'Afrique francophone, Thèse de Doctorat, Université de Québec, Montreal. Disponible en <https://archipel.uqam.ca/4622/1/D2143.pdf>

Lawson-Hellu, Laté (2007). Écriture littéraire et discours social dans le contexte africain : Éléments d'un paradigme postcolonial. En Musanji Ngalasso (Ed). *Littératures, savoirs et enseignement*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux

Lewis, Marvin (2007). El discurso del colonialismo y la dictadura en la Literatura de Guinea Ecuatorial. En Gloria Nistal Rosique y Guillermo Pié Jahn (dirs.). *La situación actual del español en África. (Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África)*. Madrid: Sial/Casa África, pp. 60-77.

Liambou, Ghislain Nickaise (2015). Énonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la Migritude. Thèse de Doctorat, Université Nice Sophia Antipolis, École doctorale Lettres, Arts et Sciences humaines, Nice. Disponible en <https://tel.archivesouvertes.fr/tel-01174220/document>

López Calera, Nicolás (2012). *Mensajes Hegelianos. La "Filosofía del Derecho" de G.W.F. Hegel*. Madrid: Instel. Biblioteca Jurídica Básica.

López Fernández, Rosalía y Maroto Blanco, José Manuel (2017). "Ayudarnos es parte de nuestra cultura". Estrategias de los migrantes ante la crisis económica: El caso de la población senegalesa en Granada. *Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM)*, 7(2), pp. 188-216. Disponible en http://www.riem.es/lib/pdf/esp/ART_17_2_001_.pdf

López Rodríguez, Marta Sofía (2007). La obra de María Nsue en el contexto de la narrativa de las mujeres africanas.. Gloria Nistal Rosique y Guillermo Pié Jahn (dirs). *La situación actual del español en África. (Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África)*. Madrid: Sial/Casa África, pp. 118-138.

- López Rodríguez, Marta Sofía (2009). “Trayectoria de la literatura africana en inglés escrita por mujeres”. En Barrios, Olga (Ed.). *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 223-238.
- López Rodríguez, Marta Sofía (2017). Prólogo. En Lucía Asué Mbomío Rubio. *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial/Casa de África.
- Lorite García, Nicolás (2010). Televisión informativa y modelos de dinamización intercultural. En María Martínez Lirola (ed.). *Migraciones, discursos e ideologías en una sociedad globalizada*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert.
- Louviot, Myriam (2016). Postcolonial Writing in France before and beyond the 2007 Littérature-monde Manifesto. *Comparative Literature and Culture*, 18 (4). Disponible en https://www.researchgate.net/publication/320494903_Postcolonial_Writing_in_France_before_and_beyond_the_2007_Litterature-monde_Manifesto
- Lozano Moreno, Susana (2008). Docentes, escritores y cineastas. Lecturas sobre inmigración. En Francisco Checa y Olmos (Ed.). *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Barcelona: Icaria, pp. 253-278.
- Lull, James (1997). *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*. Buenos Aires: Amorrurtu editores.
- Lyszczyna, Jakce (2004). La distancia creciente: La literatura ante los medios de comunicación en directo. En Miguel Ángel Muro Munilla (Coord.). *Arte y nuevas tecnología*. X Congreso de la Asociación Española de Semiótica, pp. 723-726. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=940468>
- Mabanckou, Alain (2017). *El llanto del hombre negro*. Madrid: La Catarata
- MacLaren, Peter (2005). *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI Editores. Disponible en https://www.uaeh.edu.mx/profesorado_honorario_visitante/peter_mclaren/presentaciones/LA%20VIDA%20EN%20LAS%20ESCUELAS.pdf
- Maeso, Sor María Eugenia (2004). *Sor Teresa Chikaba. Princesa, esclava y monja*. Salamanca. Editorial San Esteban.
- Maganto Pavón, Emilio (2007). *El proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587-1588): biografía de una cirujana transexual del siglo XVI*. Madrid: Maganto Pavón.

- Maldonado-Torres, Nelson (2015). Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 173-196.
- Malo Ocaña, Miguel Ángel (2012). Inmigración internacional y mercado de trabajo: algunos aspectos económicos. En Francisco Javier Matía Portilla (Dir.). *Crisis e inmigración. Reflexiones interdisciplinares sobre la inmigración en España*. Valencia: Tirant Lo Blanch, pp. 155-190.
- Manirambona, Fulgence (2017). De l'identité "rhizome" comme perspective de la mondialisation de la littérature africaine diasporique. *Synergies Afrique des Grands Lacs*, 6, pp. 27-39. Disponible en https://gerflint.fr/Base/Afrique_GrandsLacs6/manirambona.pdf
- Marí, Jorge (2009). "No somos unos zulús": música de masas, inmigración negra y cultura española contemporánea. En Rosalía Cornejo Parriego (Ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 81-102.
- Mariezkurrenaiturmendi, David (2008). La historia oral como método de investigación histórica. *Gerónimo de Uztariz*, 23-24. pp. 227-233.
- Maroto Blanco, José Manuel (2015). Guinea Ecuatorial y la cooperación española en el período 2009-2012: unas breves notas. En Beatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (Eds.). *Las relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización: la política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*. Granada: Universidad de Granada, pp. 388-405.
- Maroto Blanco, José Manuel (2016). The lack of European awareness regarding the African continent: the case of Spanish Universities. Ginebra: *G200 Youth Forum*, pp. 190-196. Disponible en https://www.academia.edu/29433683/The_Lack_of_European_Awareness_Regarding_the_African_Continent_The_Case_of_Spanish_Universities_ISSN_2297-0134
- Maroto Blanco, José Manuel (2015). El infoentretenimiento en la cobertura mediática sobre Nigeria: Boko Haram y el ébola como ejemplos del etnocentrismo y de la banalidad de la realidad. En Concha Mateos y Javier Herrero (Eds.). *La pantalla insomne*. San Cristóbal de La Laguna, Cuadernos Artesanos de Comunicación. Disponible en https://www.academia.edu/28338383/El_infoentretenimiento_en_la_cobertura_medi%

C3%A1tica sobre Nigeria Boko Haram y el %C3%A9bola como ejemplos de etn
ocentrismo y banalizaci%C3%B3n de la realidad

Maroto Blanco, José Manuel (2017). ¡Por Dios, no era más que un negro al que pagaban!” El negro como objeto sexual en la novela *Nativas de Inongo-vi-Makomè* y el cine contemporáneo español. En María Marcos Ramos (ed.). *Historia, literatura y arte en el cine en español y portugués. Estudios y perspectivas*. Salamanca: Centro de Estudios Brasileños, pp. 794-806. Disponible en https://www.academia.edu/33725783/Por_Dios_no_era_m%C3%A1s_que_un_negro_al_que_pagaban_El_negro_como_objeto_sexual_en_la_novela_Nativas_de_Inongo-vi-Makom%C3%A8_y_el_cine_contempor%C3%A1neo_espa%C3%B1ol

Maroto Blanco, José Manuel (2018). Inongo-vi-Makomè, (2017): Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?, Barcelona, Ediciones Carena, 192 pp., *Política y Sociedad*, 55(1), pp. 311-333. Disponible en https://www.academia.edu/36691771/Rese%C3%B1a_Review_Inongo-vi-Makom%C3%A8_2017_Visi%C3%B3n_del_mundo_de_un_africano_desde_El_Ed%C3%A9n_Barcelona_Ediciones_Carena_192pp

Maroto Blanco, José Manuel (2019a). Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la “herida colonial”. *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, 36, pp. 1-27. Disponible en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/67907>

Maroto Blanco, José Manuel (2019b), Bí môle y los hermanos Zamora. Memoria de Annobón y crítica del poder, *Wiriko*. (4 de enero de 2019). Disponible en <https://www.wiriko.org/aula-wiriko/bi-mole-y-los-hermanos-zamora/>

Maroto Blanco, José Manuel y Bi Drombé, Djandué (2018). La experiencia africana en España a través de la literatura. ¿Se puede hablar de literatura producida desde la herida colonial?. En Williams Jacob Ekou y Juan Miguel Zarandona (eds.). *España en contacto con África, sus pueblos y sus culturas*. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, pp. 261-275. Disponible en https://www.academia.edu/38278458/La_experiencia_africana_en_Espa%C3%B1a_a_trav%C3%A9s_de_la_literatura._Se_puede_hablar_de_literatura_producida_desde_la_Herida_Colonial

- Maroto Blanco, José Manuel y Bi Drombé, Djandué (2019). 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 Sariette Batibonak, Jean-Fidèle Simba et Hawa Coulibaly (eds.). *Mutations dans les migrations, conflictualités dans les pratiques*. París : L'Harmattan., pp. 165-184. Disponible en https://www.academia.edu/38627292/La_production_litt%C3%A9raire_des_exil%C3%A9s_et_migrants_de_l_Afrique_au_Sud_du_Sahara_en_Espagne_un_regard_d%C3%A9colonial_de_leurs_exp%C3%A9riences_1959-2017
- Maroto Blanco, José Manuel y Ortega López, María Teresa (2018). Miedos y prejuicios de una nación. La negritud y la figura del negro en la Historia reciente de España a través del cine (1959-2002). *Historia Social*, 90, pp. 131-148. Disponible en https://www.academia.edu/35892598/Miedos_y_prejuicios_de_una_naci%C3%B3n_La_negritud_y_la_figura_del_negro_en_la_Historia_reciente_de_Espa%C3%B1a_a_trav%C3%A9s_del_cine_1959-2002
- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2017). Creaciones literarias como medio de expresión: relatos migratorios y miradas alternativas de la experiencia migratoria entre África y España. En Javier Herrero y Milena Trenta (Coords.). *El fin de un modelo de política*. La Laguna: Cuadernos Artesanos de Comunicación Social, pp. 664-697. Disponible en http://www.revistalatinacs.org/17SLCS/2017_libro_2/029_Maroto.pdf
- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2018). Aprendizaje de la Historia del África Subsahariana desde una perspectiva decolonial y su relación con la evolución de los prejuicios del alumnado. En Esther López Torres, Carmen Rosa García Ruiz y María Sánchez Agustí (eds.). *Buscando formas de enseñar: investigar para innovar en Didáctica de las Ciencias Sociales*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid y Asociación Universitaria del Profesorado de Didáctica de las Ciencias Sociales (AUPDCS).
- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2019). (Eds.). *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Márquez Lepe, Esther (2007). La gestión parlamentaria del discurso político sobre inmigración en España. En Ricard Zapata-Barrero y Teun A. van Dijk (Coords.). *Discursos sobre la*

inmigración en España. Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 93-128.

Martí, José (2004). *La Edad de Oro*. Madrid: Ed.Clásicos Universales.

Martí, Josep (2014). World music, ¿el folklore de la globalización? en Josep Martí y Silvia Martínez (Eds.). *Voces e imágenes de la etnomusicología actual. Actas del VII Congreso de la SibE. Sociedad Ibérica de Etnomusicología*. Madrid: Ministerio de Cultura. Subdirección General de Museos Estatales.

Martín, Amador (1956). *La figura del Abba en la religión de los bubis*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

Martín Cabello, Antonio (2018). Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, LXVI(50), pp. 35-63. Disponible en <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/96>

Martín Casares, Aurelia (2014a). De la esclavitud al abolicionismo en la historia de España: legislación, guerra justa y discursos. En Aurelia Martín Casares (ed.). *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 307-329.

Martín Casares, Aurelia (2014b). Repensar la esclavitud en el mundo hispano: reflexiones y propuestas metodológicas desde la Antropología histórica. En Aurelia Martín Casares (ed.). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 13-19.

Martín Casares, Aurelia (2016). *Juan Latino: Talento y destino. Un afrohispano en tiempos de Carlos V y de Felipe II*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Martín Casares, Aurelia y Barranco, Marga G. (2009). The musical legacy of black Africans in Spain: A review of our sources. *Anthropological Notebooks*, 15(2).

Martín Díaz, Emma (2003). La inmigración extracomunitaria en la agricultura española. *Documento de trabajo*. Fundación Alternativas.

Martín Díaz, Emma (2013). Panorama de las migraciones africanas. En VVAA, *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar*. Andalucía: Fundación Habitafrica, pp. 157-175.

- Martin Oliva, Javier (14 Diciembre, 2016) Afropolitanismo: La pieza que no encaja. *Wiriko*, Disponible en <http://www.wiriko.org/aula-wiriko/afropolitanismo/>
- Martínez Carreras, José Urbano (1992). La Historia del Mundo Contemporáneo. En VVAA. *La enseñanza de la historia: Estado de la cuestión*. Málaga: Ágora, pp. 108-120.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1977). *La poesía de Nicolás Guillén. Seguida de una antología del poeta Horacio Salas*. Buenos Aires: Calicanto Editorial.
- Martínez García, José Saturnino (2017). El HABITUS. Una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*. 75(3), pp. 1-14.
- Martínez-Góngora, Mar (2005). La invención de la “blancura”: el estereotipo y la mímica en Boda de negros de Francisco de Quevedo. *MLN*, 120, pp. 262-286.
- Martínez Lirola, María et Olmos Alcaraz, Antonia (2015). Sobre menores y mujeres inmigrantes en la radio y la televisión públicas: imágenes sesgadas y ficciones mediáticas. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 29, pp. 1-23. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5142424>
- Martínez Migélez, Miguel (2007). Conceptualización de la transdisciplinariedad. *Polis. Revista Latinoamericana*, 16. Disponible en <http://journals.openedition.org/polis/4623>
- Martínez-Salanova Sánchez, Enrique (2008). Cine e inmigración: Otra ventana abierta para el debate. Cómo expresan los medios de comunicación la emigración, el mestizaje y las relaciones interétnicas. En Francisco Checa y Olmos (ed.). *La inmigración sale a la calle. Comunicación y discursos políticos sobre el fenómeno migratorio*. Barcelona: Icaria, pp. 231-252.
- Maso, Ilja (2001). Phenomenology and ethnography. En Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland y Lyn Lofland (Eds.). *Handbook of ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp.136-144.
- Mauss, Marcel (2010). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Mbana, Joaquín (2004). *Brujería fang en Guinea Ecuatorial. El Mbwo*. Madrid: Sial Ediciones.
- Mbaye, Djibril (2019). “Barça o Barsaj”. Razones de la emigración de los jóvenes africanos a Europa. En José Manuel Maroto Blanco y Rosalía López Fernández (Coords.).

Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia. Granada: Universidad de Granada, pp. 63-84.

Mbembe, Achille (2011). *Negropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Editorial Melusina. Disponible en: <https://aphuuruguay.files.wordpress.com/2014/08/achille-mbembe-necropole3adtica-seguido-de-sobre-el-gobierno-privado-indirecto.pdf>

Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: NED Ediciones.

Mbomio Bacheng, Joaquín (2000). Leoncio Evita o "Cuando los combes luchaban": Una obra trascendental. *Afro-Hispanic Review*, 19(1), pp. 72-78. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/23054452.pdf>

Mbomio Rubio, Lucía Asué (2017). *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial/Casa de África.

Mbomio Rubio, Lucía Asué (2019). *Hija del camino*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial

Mboume, Danielle Nicole (2018) *La Única Esperanza*. Barcelona: Terra Ignora Ediciones.

McHugh, Erin (2007). *Homo History. A Compilation of Events that Shook and Sahped the Gay World*. New York: Alyson Books.

Melián, Elvira M. (2012). Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII. *Hispania Sacra*, 130, pp. 565-581. Disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/321/322>

Mellino, Miguel (2018). Apuntes sobre el método de Stuart Hall. Althusser, Gramsci y la cuestión de la raza. *Revista de Estudios Sociales*, 64, pp. 89-105. Disponible en <https://journals.openedition.org/revestudsoc/10058?lang=en#bodyftn24>

Meneghel, Stela Nazareth (2007). Histórias de vida – notas e reflexões de pesquisa. *Athenea Digita: revista de pensamento e investigación social*, 12, pp. 115-129. Disponible en <https://ddd.uab.cat/record/88558>

Menéndez Hernández, José (2008). *Los últimos de Guinea. El fracaso de la descolonización*. Madrid: Sial/Casa África.

Mestre, Bartomeu (2010). *Balada d'en Guillem d'Efak*. Palma: Edicions Documenta Balear.

- Miampika, Landry-Wilfrid y Arroyo Calderón, Patricia (2010). (Eds). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum.
- Miano, Leonora (2016). *Vivir en la frontera: conferencias*. Madrid: La catarata.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowlegdes and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa. Disponible en https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo_Walter_La_idea_de_America_Latina_2007.pdf
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- 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
- Monare, Moshoeshoe (s.f.). Si hablas de nosotros.... En VVAA. *Cuadernos africanos. Comunicación*. Si hablas de nosotros..., pp. 13-22. Disponible en http://www.casafrika.es/casafrika/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF
- Montanyá, Xavier (2020). La trama española de corrupción en Guinea Ecuatorial. En Juan Ramón Aranzadi Martínez y Gonzalo Álvarez Chillida (Coords.). (2020). *Guinea Ecuatorial (des)conocida. (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: UNED, pp. 137- 178.
- Moradiellos, Enrique (2013). *El oficio de historiador. Estudiar, enseñar, investigar*. Madrid: Akal.
- Morris, Brian (2009). *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mouralis, Bernard (2007). *L'illusion de l'alterité. Étuds de littérature africaine*. Paris : Honoré Champion.
- Moyano, Eduardo (2016). *La piel quemada. Cine y emigración*. Madrid: Ediciones de la Torre.

- Mudimbe, Valentin Yves (1973). *L'autre face du royaume. L'âge d'homme*. Lausana : Âge d'homme
- Mudimbe, Valentin Yves (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin Yves (1994) *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muñoz, Francisco A. (2012). Prólogo. En Alfonso Cortés González y Marcial García López (eds.). *Comunicación y Cultura de Paz*. Granada: Eirene.
- Murray, Stephen O. y Roscoe, Will (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: St. Martin's Press.
- Mvondo, Wilfried (2019). “La novela africana en español: estado del arte. En Monique Nomoy Wilfried Mvondo (dirs.). *África y la literatura comparada. La novela africana postcolonial en lenguas europeas*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 24-36.
- Naranjo, José (2009). *Los invisibles de Kolda. Historias olvidadas de la inmigración clandestina*. Barcelona: Ediciones Península.
- Naranjo Zavala, Krishna (2011). Literatura indígena contemporánea: panorama, perspectivas y retos. *Razón y Palabra*, 76, pp. Disponible en http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/12_Naranjo_V76.pdf
- Nash, Mary (2002). Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos. En María Cruz Romeo y Ferrán Archillés (coords.). *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universitat de València.
- Nash, Mary (2014). Nuevas mujeres de la transición. Arquetipos y feminismo. En Mary Nash (ed.). *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 189-216.
- Navarro Herrera, Mapi (2011). (Ed.). *Diagnóstico participativo. Una mirada hacia la realidad africana*. Las Palmas de Gran Canaria: Amarna Creative Estudios.
- Ndong-Bidyogo, Donato (2015). “De la inexistencia conceptual a la visibilización de las otras literaturas hispánicas” En Inmaculada Díaz Narbona, (Ed.), *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 11-17.

- Ndongo-Bidyogo, Donato (2019). *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ndoye, El Hadji Amadou (2011). Le ventre de l'Atlantique de Fatou Diome o las tormentas de una conciencia escindida entre África, Oriente y Europa. *Afroeuropa. Revista de Estudios Afroeuropeos. Journal of Afro-European Studies. Revue des Études Afroeuropéennes*, 5, 1.
- Ndoye, El Hadji Amadou (2014). *África. Más allá del trópico*. Tenerife : Ediciones de Baile del Sol.
- Negrín, Olegario (2013). *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española 1857-1959*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Nejamkis, Lucila (2012). Estado, migración y ciudadanía: cambios y continuidades en la legislación argentina del último cuarto de siglo. *Miradas en Movimiento*, VI, pp. 4-31. Disponible en <http://www.aacademica.org/000-099/202.pdf>
- Nerín Abad, Gustau (1997). *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nerín Abad, Gustau (2009a). La soberanía española en el Muni (1900-1914). En VVAA. I Premio de Ensayo Casa África. Madrid: La Catarata.
- Nerín Abad, Gustau (2009b). Socialismo utópico y tiranía: La isla de Annobón bajo el cabo Restituto Castilla (1931-1932). *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 311-330. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/41349291>
- Nerín Abad, Gustau (2010). *La última selva de España Antropófagos, misioneros y guardias civiles*. Madrid: La Catarata.
- Ngamba, Monique Nomo (2006). La narrativa postcolonial en lenguas europeas y su crítica. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 12. Disponible en <http://www.um.es/tonosdigital/znum12/secciones/Estudios%20S-Negritud%20y%20critica%20moderna.htm>
- Niang, Sada (1996). *Littérature et cinéma en Afrique francophone. Ousmane Sembène et Assia Djebar*. París : L'Harmattan

- Nobile, Selenia (2010). Las literaturas “menores” hispanoafricanas. De la literatura poscolonial a la de la migración: los casos de Guinea Ecuatorial y de Camerún. En Landry-Wilfried Miampika y Patricia Arroyo (eds). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 266-281.
- Nomo Ngamba, Monique (2005). Una visión comparada de las literaturas negroafricanas postcoloniales en lenguas europeas, *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos*, 10, pp. 337-361. Disponible en <https://www.um.es/tonosdigital/znum10/estudios/estudios10.pdf>
- Nóvoa, António (2010). La construcción de un espacio educativo europeo: gobernando a través de los datos y la comparación. *Revista Española de Educación Comparada*, 16, pp. 23-41. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3197813>
- Núñez, Jesús (2002). El Armamento de la Guardia Colonial y Territorial de la Guinea Española, *ARMAS*, Madrid: Editorial Paul Parey España. Disponible en <http://memoriaiberica.mforos.com/2026155/10884775-guardia-colonial-y-territorial-de-la-guinea-espanola/>
- N’gom, Mbare (1993). La literatura africana de expresión castellana: La creación literaria en Guinea Ecuatorial. *Hispania*, 76(3), pp. 410-418. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/343796.pdf>
- N’gom, Mbare (2003). Literatura Africana de expresión española. *Cuadernos Centro de Estudios Africanos*, 3. Disponible en <http://ecuatorial-guinea.net/inicio.asp?cd=ni2564>
- N’gom, Mbare (2004). Memoria y exilio en la obra de Juan Balboa Boneke., En Mbare N’gom (Ed.). *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 45-61.
- N’gom, Mbare (2010). La literatura africana de expresión castellana: de una “literatura posible” a una literatura real. Etapas de un proceso de creación cultural. En Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (eds.). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 23-40.
- Obioha, Uwaezuoke (2010). Globalization and the future of African culture. *Philosophical Papers and Reviews*, 2(1), pp. 1-8. Disponible en www.foresightfordevelopment.org/sobipro/download-file/46-903/54

- Odarte-Wellington, Dorothy (2014). "Equatorial Guinea is different": Literatura colonial de Guinea Española en África Occidental. *Revista Iberoamericana*, LXXX(248-249), pp. 763-776. Disponible en <https://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/7195/7329>
- Ohazuruike, Francesco (2018). *Negro. La verità è che non potete fare a meno di noi*. Milano: Piemme.
- Okenve, Enrique N. (2018) Colonización, resistencia y transformación de la memoria histórica fang en Guinea Ecuatorial (1900-1948). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 1, pp. 109-135. Disponible en http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/109-4-ayer109_colonizaciogolfoGuinea_AlvarezChillida_Nerin.pdf
- Onomo-Abena, S. (2002). Sujeto cultural colonial y producción literaria en Guinea Ecuatorial. Lectura sociocrítica del Prólogo de Cuando los Combes Luchaban (1953) de Leoncia Evita. *EPOS*, 18, pp. 215-229. Disponible en <http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Epos-29FFD912-7879-2554-4B50-4E5B69C3B145/Documento.pdf>
- Ordine, Nuccio (2013). *La utilidad de lo inútiles*. Manifiesto. Barcelona: Acantilado
- Oropesa, Salvador A. (2007). Masculinidad y negritud en *Se buscan fulmontis*, de Álex Calvo-Sotelo. En Rosalía Cornejo (ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 125-142.
- Ortega López, Teresa María (2007). Sobre Historia y Posmodernidad. La historiografía en los últimos tiempos. En Teresa María Ortega López (Ed.). *Por una Historia Global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 15-40.
- Ortega y Gasset, José (1930/2007). *Misión de la Universidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortiz Heras, Manuel (2008). La memoria en el laboratorio del historiador. En Damián Alberto González (dir.). *El franquismo y la transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época*. Madrid: La catarata, pp. 17-35.
- Osterhammel, Jürgen y Jansen, Jan C. (2019). *Colonialismo. Historia, formas, efectos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

- Pala, Achola y Ly, Madina (1982). *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Barcelona: Serbal.
- Palermo, Zulma (2010). Una violencia invisible: la “colonialidad del saber”. *Cuadernos FHyCS-UNKu*, 38, pp. 79-88. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/185/18516804005.pdf>
- Pastor García, Daniel (2009). “La participación afroamericana en la guerra civil española” En Olga Barrios (Ed.). *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 111-126.
- Peralta García, Lidia (2016). *Los nuevos héroes del siglo XXI. Las migraciones subsaharianas vistas por el cine en España y África*. Barcelona: UOCpress.
- Perceval, José María (2013). *El racismo y la xenofobia. Exclure al diferente*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Pereyra Verónica y Mora, Luis María (1998). *Literaturas africanas. De las sombras a la luz*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- Pérez Garzón, Juan Sisinio (2010). Entre la historia y las memorias: poderes y usos sociales en juego. En Juan Sisinio Pérez Garzón y Eduardo Manzano (Eds). *Memoria histórica*. Madrid: CSIC-La Catarata.
- Pérez Gómez, Ángel Ignacio (1997). Socialización y Educación en la Época Postmoderna. En VVAA. *Ensayos de Pedagogía Crítica*. Madrid: Editorial Popular, pp. 45-65.
- Pérez Matos, Nuria Esther y Setién Quesada, Emilio (2008). La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en las ciencias. Una mirada a la teoría bibliológico-informativa. *Acimed*, 18(4). Disponible en <http://scielo.sld.cu/pdf/aci/v18n4/aci31008.pdf>
- Peyrefitte, Alain (1997). *C'était de Gaulle*. Paris : Gallimard.
- Philippe, Nathalie (2012). Écrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques, *Hommes et migrations*, pp. 30-43. Disponible en <http://hommesmigrations.revues.org/1543>
- Picanto, Luciano (2002). Un preuncio de líricas en formación: relación y aproximación entre Rafael Alberti, la negritud y la negritud francófona. *Lenguaje y textos*, 18, pp. 69-75. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/39151319_Un_preuncio_de_liricas_en_form

[acion relacion y aproximacion entre Rafael Alberti la negritud y la negritud francofona](#)

- Piqueras, José Luis (2012). *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*. Madrid: La Catarata.
- Piqueras, José Antonio (2016). *La esclavitud española en América Latina y el Caribe*. La Habana: Editora Historia.
- Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge.
- Prats, Joaquín y Santacana, Joan (2011). Los contenidos en la enseñanza de la Historia. En Joaquín Prats (ed.). *Didáctica de la Geografía y la Historia*. Barcelona: Graó, pp. 31-49.
- Pretto, Albertina (2011) “Analizar las historias de vida: reflexiones metodológicas y epistemológicas”. *Tabula Rasa*, n.15, pp. 171-194. Disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero15/analizar-las-historias-de-vida-reflexiones-metodologicas-y-epistemologicas/>
- Prost, Antoine (2016). *Doce lecciones sobre Historia*. Granada: Comares Historia.
- Pumares, Pablo (2006). Efectos de la inmigración regularizada sobre el cambio en la estructura por regímenes y grupos de cotización de la Seguridad Social. *Estudios Geográficos*, 61, pp. 607-634. Disponible en <http://estudiosgeograficos.revistas.csic.es/index.php/estudiosgeograficos/article/viewFile/34/31>
- Putuma, Koleka (2018). *Amnesia Colectiva*. S.l. Flores Raras.
- Quijano, Aníbal (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 29, pp. 11-22. Disponible en <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En H. Bonilla (Comp.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Ediciones FLACSO, pp. 437-449.
- Quijano, Aníbal (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 2, pp. 342-386.

- Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: CLACSO, pp. 201-245.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad el Poder y Clasificación Social. En Sergio Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.
- Ramón Álvarez (1948). *Heriberto: Historia de la acción cultural en la Guinea Española*. Madrid: CSIC.
- Reader, John (1997). *Africa. A Biography of the Continent*. London: Penguin Books.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca. Disponible en <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>
- Retis, Jessica (2013). Los retos del periodismo intercultural: periodistas españoles ante la inmigración extracomunitaria. En Antolín Granados Martínez (Ed.). *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Righetti, Marco (2006). Historias de vida, entre la literatura y la ciencia. *Perfiles educativos*, 28(113). Disponible en http://scielo.unam.mx/scielo.php?pid=S0185-26982006000300005&script=sci_arttext
- Ríos, Rubén H. (2007). *Michel Foucault y la condición gay*. Madrid: Campo de ideas.
- Rodríguez García, Antonio M., Luque Pérez, Rosa M. y Navas Sánchez, Ana M. (2014). Usos y beneficios de la Historia Oral. *ReiDoCrea: Revista electrónica de investigación y docencia*. 3, pp.193-200. Disponible en <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/32326/6/ReiDoCrea3-A24.pdf>
- Rodríguez Prieto, Rafael y Seco Martínez, José María (2015). Hegemonía y Democracia en el siglo XXI: ¿Por qué Gramsci? *U.N.R. Journal*. 08(01), pp. 2280-2290. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/28150899_Hegemonia_y_Democracia_en_el_siglo_XXI_Por_que_Gramsci

- Rodríguez Puértolas, Julio (1994). Prosas de guerra de Antonio Machado: una visión de Europa. En Paul Aubert (Ed.). Machado hoy, 1939-1989, Actas del coloquio internacional organizado con motivo del 50 aniversario de la muerte de A. Machado, Madrid, Casa de Velázquez-Fundación Antonio-Machado, pp. 391-402. Disponible en https://books.google.es/books?id=Fi1L64Qsn4kC&pg=PA392&dq=%22%C3%81frica+empieza+en+los+Pirineos%22&hl=es&ei=zzRzTvXBB4nHswb254HQCw&sa=X&oi=book_result&ct=result#v=onepage&q=africa&f=false
- Roncagliolo, Santiago (2007). Los que son de aquí. Literatura e inmigración en la España del siglo XXI. *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, 19, pp. 151-158. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?querysDismax.DOCUMENTAL_TODO=Roncagliolo+literatura
- Ruiz-Giménez, Itziar (2010). La imagen que la prensa nos ofrece de África. *Umoya*, 53. Disponible en <https://umoya.org/2010/10/24/la-imagen-que-la-prensa-nos-ofrece-de-africa/>
- Ruiz de Huidobro, José María (1998). Notas sobre el proceso de reforma legislativa en materia de extranjería e inmigración. *Migraciones*, 4, pp. 275-297. Disponible en <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/viewFile/4507/4320>
- Ruiz Rodríguez, Ignacio y Hernández Delgado, Alexander (2017). *Elena o Eleno de Céspedes: un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, en la España de Felipe II*. Madrid: Dyckinson.
- Said, Edward W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sáinz de Medrano, Luis (1997). Nicolás Guillén: Negritud y Universalidad (La vertiente hispanista). *Pliegos de la Insula Barataria: revista de creación literaria y de filología*, 4, pp. 41-49. Disponible en <https://core.ac.uk/download/pdf/58907459.pdf>
- Sampedro Vizcaya, Benita (2007). Breve visita al Archivo Colonial Guineano. En Gloria Nistal Rosique y Guillermo Pié Jahn (dirs). *La situación actual del español en África. (Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África)*. Madrid: Sial/Casa África, pp. 246-271
- Sarr, Felwine (2018). *Afrotopía*. Madrid: La Catarata.
- Sánchez-Biosca, Vicente (2006). *Cine de historia, cine de memoria. La representación y sus límites*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Sánchez Lobera, Francesc (2014). *Exploración y colonización en Guinea Ecuatorial*, Trabajo Final del Máster de Estudios Históricos Tutor: Ferrán Iniesta, Universitat de Barcelona
- Sánchez Molina, Raúl (2011). *El pamue imaginado. Los fang en la literatura colonial española*. Navarra: Editorial Aranzadi.
- Sánchez Noriega, José Luis (2014). (ed.). *Filmando el cambio social. Las películas de la Transición*. Barcelona: Laertes.
- Sant Gisbert, Jordi (2009). El modelo económico colonial y sus contradicciones: Fernando Poo (1900-1936). *Afro-Hispanic Review*, pp. 57-80. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/pdf/41349274.pdf>
- Santaolalla, Isabel (2002). Inmigración, raza y género en el cine español actual. *Revista Mugak*, 34. Disponible en <http://mugak.eu/revista-mugak/no-34/inmigracion-raza-y-genero-en-el-cine-espanol-actual>
- Santaolalla, Isabel (2005). *Los "Otros". Etnicidad y "raza" en el cine español contemporáneo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Santos Solla, Xosé M. (2006). Territorio e identidad: sexualidades y estrategias espaciales. En Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*. Madrid: Editorial Egales, pp. 45-60.
- Sar, Rodolfo Ariel (2016). La construcción mediática de los inmigrantes en Iberoamérica. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 3, pp. 25-39. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5315864>
- Sarria, José (2015). El compromiso en la literatura hispanomegrebí contemporánea. *Sur: Revista de literatura*, 6, pp. 1-14. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5989909>
- Sayad, Abdelalek (2010). *La doble ausencia: De las ilusiones del emigrado, a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.
- Saz, Ismael (2003). *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons.

- Saz, Ismael (2015). Las raíces culturales del franquismo. En Manuel Pérez Ledesma e Ismael Saz (coords.). *Del Franquismo a la Democracia. 1936-2013*. Madrid: Marcial Pons, pp. 21-51.
- Sendín, Carlos (2009). La desinformación sobre lo africano como “infogenicidio”. Caso de estudio: Ruanda. En Antoni Castel y Carlos Sendín (Eds.). *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. Madrid: La Catarata.
- Sepa Bonaba, Edmundo (2017). *Convergente, conveniente o intruso*. Ediciones Wanafrica.
- Serequeberhan, Tsenay (2001). La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. En Walter Mignolo (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Serena, Marc (2014). *¡Esto no es africano! De El Cairo a Ciudad del Cabo a través de los amores prohibidos*. Valencia: Editorial XPLORA.
- Serna, Justo y Pons, Anacleto (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- Serna, Justo y Pons, Anacleto (2019). *Microhistoria. Las narraciones de Carlo Ginzburg*. Granada: Comares.
- Sheldon, Kathleen (2005). *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*. Maryland: Scarecrow Press.
- Shohat, Ella (2008). Notas sobre lo postcolonial. En Sandro Mezzadra (comp.). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Shohat, Ella y Stam, Robert (2002). *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós.
- Silverstone, Roger (2010). *La moral de los medios de comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sindze Wenbe, Nelson (2016). La literatura negroafricana en el marco del comparatismo literario. *Intercambio/Échange*, pp. 139-150. Disponible en https://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/58549/intech_a2016n1p139.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Sobero Martínez, Yolanda (2015). La descolonización española en África: ¿Territorios para el olvido? El caso del Sahara occidental. En Beatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (Eds.). *Las relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización: la política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*. Granada: Universidad de Granada, pp. 334-366.
- Solana, José Luis (2009a). Sobre el racismo como ideología política. El discurso anti inmigración de la nueva derecha. *Gazeta de Antropología*, 25(2). Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2083>
- Solana, José Luis (2009b). Inmigración y ¿racismo culturalista? Repensando el racismo como discurso. En Francisco Checa y Olmos, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (eds.). *Las migraciones en el mundo*. Barcelona: Icaria, pp. 215-250.
- Solanes, Ángeles (2010). Un balance tras 25 años de leyes de extranjería en España: 1985-2010. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 90, pp. 77-101. Disponible en <https://libros-revistas-derecho.vlex.es/vid/balance-tras-leyes-extranjeria-302568262>
- Sorlin, Pierre (1985). *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*. México: Fondo de Cultura Económica México.
- Sotolongo Codina, Pedro Luis y Delgado Díaz, Carlos Jesús (2016). La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes. *Trans-pasando Fronteras*, 10, pp. 11-24. Dispñible en https://www.academia.edu/35705361/La_complejidad_y_el_di%C3%A1logo_transdisciplinario_de_saberes
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). *In Other Worlds: Essays In Cultural Politics*. Disponible en <https://books.google.es/books?id=S6QsvDyroWkC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Spivak, Gayari Chakravorty (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sporer, Siegfried L. (2001). The cross-race effect: Beyond recognition of faces in the laboratory, *Psychology Public Policy and Law*, 7(1), pp. 170-200. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/232506644_The_cross-race_effect_Beyond_recognition_of_faces_in_the_laboratory

- Stam, Robert (2010). *Teorías del cine. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Street, Susan (2003). Representación y reflexividad en la (auto) etnografía crítica: ¿voces o diálogos? *Nómadas*, 18, pp. 73-79. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3991991>
- Suárez, Beatriz y Moreno, Susana (2013). (Eds.). *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar*. Andalucía : Fundación Habitáfrica.
- Tadjo, Véronique (2003). Littérature africaine et mondialisation. *Présence Africaine*, 1(167-168), pp. 108-111. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/43635178>
- Taïa, Abdellah (2017). *Celui qui est digne d'être aimé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Tajes, María P. (2009). Alianzas marginales entre Camerún y Galicia: el discurso contestatario del inmigrantes africano en *Calella sen saída*, de Víctor Omgba. En Rosalía Cornejo Parrieo (Ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp. 191-213.
- Tchalou, Pierrette (2014). Literatura: medio de comunicación social. En José Manuel Hernández Díaz y Eugénie Eyeang (dir.). *Lengua, literatura y ciencias de la educación en los sistemas educativos del África Subsahariana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 369-381.
- Tervonen, Taina (2005). La littérature africaine, éternelle périphérie?. *Africultures*, 4 (65), pp. 105-113. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-africultures-2005-4-page-105.htm>
- Thiong'o, Ngũgĩ wa (2015). *Descolonizar la mente*. Barcelona: De bolsillo.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa (2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Editorial Rayo Verde.
- Thuram, Liliam, (2010). *Mes étoiles noires : De Lucy à Barack Obama*. Paris: Présence Africaine Editions.
- Toasijé, Antumi (2011). *La afrocentricidad: ¿un nuevo impulso para el panafricanismo?* En VVAA. *II Congreso Internacional "Africa-Occidente": corresponsabilidad en el desarrollo*, Vol. 2, Huelva: Editorial Universidad de Huelva, pp. 427-442.

- Toasijé, Antumi (2013). *Si me preguntáis por el Panafricanismo y la Afrocentricidad. Artículos, conferencias, discursos y entrevistas....* Madrid: Centro de Estudios Panafricanos, Kituo ya Masomocha Wanafrica.
- Toasijé, Antumi (2019). *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España, frente a la desafricanización y ultraeuropeización en la construcción del pasado*. Tesis doctoral. Universidad de Alcalá.
- Tomás Cámara, Dulcinea (2010). Literatura hispanoafricanas: bibliografía selecta. En Landry-Wilfrid Miampika y Patricia Arroyo (Eds.). *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 307-324.
- Tomé da Mata, Edyleni (2017). Repensando la ciudadanía migratoria: la ciudadanía negroafricana en Andalucía (Inédito).
- Toro, Fernando de (2010). El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad. *Extravío: revista electrónica de literatura comparada*, 5, pp. 8-30. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3675298>
- Torres, Francisco (2011). *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Torres-Pou, Joan (2001). La narrativa anticolonial hispano-filipina: el caso de "Noli me tangere" y "El filibusterismo" de José Rizal. *Iberoamericana* (2001-) *Nueva época*, 1(1), pp. 7-14
Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41673831>
- Townson, Nigel (Ed) (2009). *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*. Madrid: Siglo XXI.
- Turgeon, Laurier y Kerbirou, A-H. (2002). Métissages, de glissement et de transferts de sens. En Laurier Turgeon (dir.). *Regards Croisés sur le Métissage*. Québec: Presse de l'Université Laval.
- Traoré, Aminata (2004). *La Violación del Imaginario*. Madrid: Viento del Sur.
- Ugarte, Michael (2013). *Africanos en Europa. La cultura del exilio y la emigración de Guinea Ecuatorial a España*. Nueva York: Ndowe International Press.
- Unamuno, Miguel de (1906). Sobre la europeización (arbitrariedades). *La España Moderna*, 18(216), pp. 64-83. Disponible en <http://www.filosofia.org/hem/dep/lem/n216p064.htm>

UNESCO (1987). *Historia General de África*. S.l.: Tecnos.

Urdiales Viedma, María Eugenia (2007). *Geopolítica y desigualdades*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Van Dijk, Teun Adrianus (1987). La pragmática de la comunicación literaria. En José Antonio Mayoral (comp). *Pragmática de la comunicación*. Madrid: Arco, pp. 171-194. Disponible en https://www.u-cursos.cl/filosofia/2014/2/387210625/2/material_docente/previsualizar?id_material=943883

Van Dijk, Teun Adrianus (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Van Dijk, Teun Adrianus (2016). Estudios Críticos del Discurso: Un enfoque sociocognitivo. *Discurso & Sociedad*, 10(1), pp. 137-163.

Veit-Wild, Flora (2007). Les études de littérature africaine : défi ou défaut ? En Musanji Ngalasso (Ed). *Littératures, savoirs et enseignement*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux

Vergès, Françoise (2010). *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*. Barcelona: Anthropos.

Viadero Carral, Gabriela (2016). *El cine al servicio de la nación (1939-1975)*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Villamandos, Alberto (2009). Paseo con la negra flor: sujetos subalternos en la canción popular de la “movida”. En Rosalía Cornejo Parriego (Ed.). *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 103-124.

Villena, Miguel Ángel (2017). *España solidaria. Historia de la Cooperación Española al Desarrollo (1986-2016)*. Barcelona: Grupo Planeta.

Viñuales, Olga (2006). Poder y deseo. Relaciones de dominación y sumisión. Xosé M. Buxán Bran (ed.). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*. Madrid: Editorial Egales, pp. 219-229.

Vives, Antoni; Nash, Mary y Benach, Núria (2011). “Autóctonos” e “inmigrantes”: entre la reproducción de los discursos de dominio y el reconocimiento de las subjetividades

- colectivas. En Mary Nash y Antoni Vives (Eds.). *Alteridad cultural y género en la recepción mediática de la inmigración*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Vizcaíno Gutiérrez, Lidia. (2010). Funciones educativas de la Escuela. *Revista digital. Eduinnova*, 26, pp. 126-129. Disponible en <http://www.eduinnova.es/nov2010/nov21.pdf>
- Wallenstein, Immanuel (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En Etienne Balibar e Immanuel Wallenstein. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2007). ¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, pp. 102–113. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>
- Wilderson, Frank (2010). *Red, White & Black. Cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.
- Wolf, Mauro (2001). *Los efectos sociales de los media*. Barcelona: Paidós.
- Woods, Gregory (2001). *Historia de la Literatura Gay*. Madrid: Akal.
- Yao, Jean-Arsène (s.f.). Sobre paracaidistas, turistas, ONG y otras aves de paso. En VVAA. *Cuadernos africanos. Comunicación. Si hablas de nosotros...*, pp. 31-40. Disponible en http://www.casafrica.es/casafrica/Publicaciones/Cuaderno_4.PDF
- Young, Robert (1990). *White Mythologies: Writing History and the West*. New York: Routledge.
- Zamora Lobocho, Francisco (1994). *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*. Barcelona: Ediciones B.
- Zamora Lobocho, Francisco (2009b). En septiembre de 1969 Madrid no era ninguna fiesta. *Afro-Hispanic Review*, 28(2), pp. 449-470. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/41349309>
- Zapata Barrero, Ricard (2000). Justicia para inmigrantes: mercado y política de extranjería. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 90/00, pp. 159-181. Disponible en https://www.researchgate.net/profile/Ricard_Zapata-

Barrero/publication/28147641_Justicia_para_inmigrantes_mercado_y_politica_de_extranjeria/links/572c5e8608ae25c48c307dad/Justicia-para-inmigrantes-mercado-y-politica-de-extranjeria.pdf

Zapata-Barrero, Ricard (2009). *Fundamentos de los discursos políticos en torno a la inmigración*. Madrid: Editorial Trotta.

Zapata Olivella, Manuel (2010). *Changó, el Gran Putas*. Bogotá: Ministerio de la Cultura de Colombia.

Disponible en:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/bibliotecaafrocolombiana/chango-el-gran-putas-afro>

Zavala, Magda (1998). La literatura indígena centroamericana ayer y hoy. *Kipus: Revista Andina de Letras (Quito)*, pp. 101-112.

Zielina, María (2004). Las tinieblas de tu memoria negra: la emotiva exposición de un rito de pasaje en una comunidad guineana. En Mbare N'gom (Ed.). *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 133-156

Zugasti Mutilva, Nerea et Azcona Sáenz, Patricia (2014). *Retrocesos en la integración de la población inmigrante evidencias de las limitaciones del modelo español*. Madrid: FOESSA.

Zezeza, Paul Tiyaambe (2009). African Studies and Universities since Independence: the challenges of epistemic and institutional decolonization. *Transition*, 101(1), 110-135.

Fuentes literarias.

Ada, Chris (2018). *Juntos hasta que anochezca*. s.l.: Baphala Ediciones.

Agboton, Agnès (2005). *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*. Barcelona: Lumen.

Balboa Boneke, Juan (1978) *¿Dónde estás Guinea?* Palma de Mallorca: Cort.

Beyo, Salomon y Aguilar, Ignacio (2017) *Salomón. De Camerún a Tarifa*. Jaén: Editorial Libros.com.

- Bolekia Boleká, Justo (2008). Prólogo. En Zamora Lobocho, Francisco (2008). *Desde el Viyil y otras crónicas*. Madrid: Sial/Casa África.
- Cissé, Pathé (2008). *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- Dia, Mamadou (2015). 3052. España: Hahatay, Sonrisas de Gandiol.
- Evita Enoy, Leoncio (1953). *Cuando los combes luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- Evita Enoy, Leoncio (2016 [1953]), *Cuando los combes luchaban: Novela de costumbres de la Guinea Española*. Madrid: Sial Casa África.
- Faye, Papa Ngady y Colleta, Antonella (2013). *Il venditore di libri*. Lecce: Modu Modu.
- Faysal (2013) *In Italia con il Senegal nel cuore. I pensieri di un immigrato fra sogni e ricordi*. Pisa: Giovane Africa Edizioni.
- Gueye, Laye (2017). *La esperanza sta oltre confine? Racconti di storie vere. Da un'idea di Paul Bakolo*. S.l.: Cose d'Africa.
- Inongo-vi-Makomè (1996). *Rebeldía*. Barcelona: Biblària.
- Inongo-vi-Makomè (2008). *Nativas*. Premià de Mar: Clavell.
- Inongo-vi-Makomè (2012) *Mam'enyng! (Cosas de la vida)*. Bcelona: Carena.
- Inongo-vi-Makomè (2016). *Issubu*. Barcelona: Carena.
- Jones, Daniel Mathama (1962). *Una lanza por el Boabí*. Barcelona: Tipografía Casals.
- Komla-Ebri, Kossi (2004). *Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori*. S.l.: Cose d'Africa Edizioni.
- Mademba, Bay (2011) *Il mio viaggio della speranza. Dal Senegal all'Italia in cerca di fortuna*. Pisa: Giovane Africa Edizioni.
- Manfredi, Domingo (1950). *Ischulla. Panorámica lírica de las costumbres, tradiciones y artes populares de los bubis de Fernando Poo*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- Más, José (1931). *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fenando Poo*. Madrid: Editorial Pueyo.

- Melgar, Luis (2016). Prólogo. En Trifonia Melibea Obono. *La bastarda*. Madrid: Flores Raras, pp. 11-14.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (1984). *Antología de la literatura guineana*. Madrid: Editora Nacional.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (1987). *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Assata.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (1997). *Los poderes de la tempestad*. Madrid: Assata.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (2014a). *El metro*. Madrid: Assata.
- Obono, Trifonia Melibea (2016). *La bastarda*. Madrid: Flores Raras.
- Taïa, Abdellah (2017). *Celui qui est digne d'être aimé*. Paris: Éditions du Seuil.waez
- Traoré, Madmuh y Le Dantec, Bruno (2014). *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Zamora Lobocho, Francisco (2008). *Desde el Viyil y otras crónicas*. Madrid: Sial/Casa África.
- Zamora Lobocho, Francisco (2009a). *Conspiración en el Green (El informe Abayak)*. Madrid: Sial/Casa África.
- Zamora, Francisco (2012). *El Caimán de Kaduna*. Alicante: 2709 Books.
- Zamora Lobocho, Francisco (2017). *La República fantástica de Annobón*. Madrid: Sial/Casa África.

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:

ABC (29 de agosto de 2011). El sur de España, el más afectado por el avance de la plaga de garrapatas. *ABC*. Disponible en <http://www.abc.es/20110829/sociedad/abci-invasion-silenciosa-garrapatas-201108291310.html>

ACN (22 de noviembre de 2012). Elecciones catalanas: López Tena alerta del riesgo de "argentinización" y "africanización" de Catalunya". *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/politica/elecciones-catalanas/20121122/54355508430/elecciones-catalanas-lopez-tena-riesgo-argentinizacion-africanizacion-catalunya.html>

Alpers Edward A. (21 de octubre de 2002). La diáspora africana. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2002/10/21/pagina-25/33972169/pdf.html?search=africanizar>

Alsedo, Quico (1 de abril de 2011). Carlos Goñi es más valiente que Thom Yorke. *El Mundo*. Disponible en <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/rockandblog/2011/04/01/carlos-goni-es-mas-valiente-que-thom.html>

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.

Arias, Jesús (8 de febrero de 1989) Los compañeros del senegalés realizan una marcha de protesta desde Santa Fe hasta Granada, *Granada 2000*, p. 4.

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.

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

Bañeres, Enric (25 de septiembre de 2006). Revolución francesa. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2006/09/25/pagina-54/51633798/pdf.html?search=africanizacion>

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

Boira, Josep Vicent (15 de mayo de 2014). Los otros y Catalunya. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20140515/54407930396/catalunya-josep-vicent-boira-opi.html>

Borges, Luigi Benedicto (11 de agosto de 2010). Hace falta que el primer mundo se interese por lo que pasa en Chad. *El Mundo*. Disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/08/11/internacional/1281478610.html>

Canal sur (28 de febrero de 1989). Informativos “Teledía”. *Canal Sur Televisión*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BQTh8hqMMbg>

Carreras, Judit (22 de febrero de 2012). África, condición global. *El País*. Disponible en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/02/22/catalunya/1329937788_761256.html

Catalán, Gustavo (31 de agosto de 2008). El 37% de la superficie de España se encuentra en riesgo de desertificación. *El Mundo*. Disponible en http://ariadna.elmundo.es/buscador/archivo.html?q=africanizacion&t=1&i=11&n=10&fd=0&td=0&w=70&s=1&no_acd=1

De la Cuadra, Bonifacio (12 de enero de 1993). Procesados por asesinato el guardia civil y los tres menores que mataron a Lucrecia Pérez, *El País*.

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

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.

DPA (15 de junio de 2000). Mugabe apunta ahora a las empresas mineras extranjeras. *El Mundo*. Disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2000/06/15/internacional/961069539.html>

EFE (3 de abril de 2014). PSOE pide la comparecencia urgente de Cañete para hablar de cambio climático. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/vida/20140403/54405411037/psoe-pide-la-comparecencia-urgente-de-canete-para-hablar-de-cambio-climatico.html>

El País. (21 de febrero de 1989). La lección de Salar. *El País*. Disponible en 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*. Disponible en https://elpais.com/diario/1989/02/09/espana/602982006_850215.html

El País (1 de enero de 2013). Argelia se precipita. *El País*. Disponible en http://elpais.com/elpais/2013/01/17/opinion/1358453958_915773.html

El País (16 de enero de 2013). Malí, problema europeo. *El País*. Disponible en http://elpais.com/elpais/2013/01/16/opinion/1358366692_753989.html

ELMUNDO.ES (3 de junio de 2009). Ecologistas cuelgan una pancarta en la Torre del Oro contra el cambio climático. *El Mundo*. Disponible en http://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/03/andalucia_sevilla/1244023399.html

ELMUNDO.ES (18 de febrero de 2014). Versión Africana de LetitGo de Frozen: el Vídeo Más Buscado de Youtube. *El Mundo*. Disponible en <http://www.elmundo.es/happy-fm/2014/02/17/5301f35fca474117138b4572.html?a=cd7b9b9b72636b59d09f6467e985e52d&t=1420729862>

Espantaleón, Antonio (23 de febrero de 1989). Diálogo. Causas simples y profundas del racismo., *Ideal*, p. 3.

EUROPA PRESS (29 de agosto de 2011). El sur de España, el más afectado por el avance de la plaga de las garrapatas. *El Mundo*. Disponible en http://ariadna.elmundo.es/buscador/archivo.html?q=africanizacion&t=1&i=1&n=10&fd=0&td=0&w=70&s=1&no_acd=1

EUROPA PRESS (20 de diciembre de 2012). (Resumen) PSC, PP y ERC siguen abiertos a negociar unas cuentas que ahora censuran. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20111220/54241464223/resumen-psc-pp-y-erc-siguen-abiertos-a-negociar-unas-cuentas-que-ahora-censuran.html>

Del Río, Álvaro (14 de enero de 2011). Francia «liquida» a los islamistas en Malí. *La Razón*. Disponible en http://www.larazon.es/detalle_normal/noticias/681430/internacional/francia-confirma-los-bombardeos-de-cuatro-caza#.Ttt17ciQg8TxyxV

García, Alejandro V. (8 de febrero de 1989). El amigo Assane. *El País*. Disponible en https://elpais.com/diario/1989/02/08/espana/602895606_850215.html

Girón, Julia (1 de enero de 2008). Llegar a lo más alto es tremendamente difícil si tienes unos rasgos diferentes. *El Mundo*. Disponible en <http://www.elmundo.es/yodona/2008/07/23/actualidad/1216831794.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*.

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*.

Granada 2000. (9 de febrero de 1989). Nuevos Granadinos: La canción del emigrante: Assane Dieng. *Granada 2000*.

Granada 2000. (8 de febrero de 1989). “Valoro más la amistad de los blancos porque tenemos distinto color, dice el joven senegalés. *Granada 2000*.

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.

Óscar Gutiérrez (17 de abril de 2004). Binguwa Mutharika, el represor de Malaui. *El País*. Disponible en http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/17/actualidad/1334613981_553897.html

Heredia, Sergio (22 de noviembre de 2001). Una noche en la cola. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2003/08/20/pagina-1/34211278/pdf.html?search=africanizado>

Ideal (11 de febrero de 1989). Varias jóvenes ofrecen el matrimonio a Assane para que no sea expulsado de España. *Ideal*.

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*.

Ideal (9 de diciembre de 1988). Concentración de cien vecinos de Salar para impedir la expulsión de un joven senegalés. *Ideal*.

Izquierdo, Antonio (18 de marzo de 2000). El Ejido y el cambio de modelo migratorio. *El País*. Disponible en https://elpais.com/diario/2000/03/18/opinion/953334005_850215.html

Juliana, Enric (28 de mayo de 2010). Agentes Carolingios. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/opinion/20100528/54058917671/agentes-carolingios.html>

Juliana, Enric (5 de junio de 2011). Un vaso de agua de clara. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110605/54166322853/un-vaso-de-agua-clara.html>

Juliana, Enric (17 de octubre de 2011). El 15-M ayuda (ahora) al PP. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20111017/54231882444/el-15-m-ayuda-ahora-al-pp.html>

La Vanguardia. Editorial (17 de junio de 2011). Catalunya ante el espejo. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/opinion/editorial/20110617/54172380799/catalunya-ante-el-espejo.html>

Los Aventureros (Marzo/Abril de 1989). La aventura de Assane, 24, Los Aventureros. *Otra forma de viajar*, p. 16.

Maroto Blanco, José Manuel y Segovia Ganivet (27 de junio de 2020). Desmemoria racista en la España de ayer y de hoy, *Publico.es*. Disponible en <https://blogs.publico.es/dominiopublico/33690/desmemoria-racista-en-la-espana-de-ayer-y-de-hoy/>

Martín, Verónica (2 de marzo de 2003). Catorce días de muerte. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2003/08/20/pagina-7/34024698/pdf.html?search=africanizado>

Molano, Eduardo S. (24 de marzo de 2013). ¿Qué lecciones podemos aprender del sistema financiero africano?. *ABC*. Disponible en <http://www.abc.es/internacional/20130324/abci-lecciones-banca-africana-201303221552.html>

Montanyà Xavier (7 de julio de 2004). El malestar africano. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2004/07/07/pagina-2/33666280/pdf.html?search=africaniza>

Muslera, Fernando (17 de junio de 2010). Venezuela va directa a su «africanización». *ABC*. Disponible en <http://www.abc.es/20100617/cultura-libros/entrevista-xavier-reyes-201006171330.html>

Otero, Miqui (20 de enero de 2012). Bomba rumba, su fiesta no es para feos. *El País*. Disponible en http://cultura.elpais.com/cultura/2012/01/18/tentaciones/1326911282_858347.html

Palacios, Santiago (2 de noviembre de 2004). Una noche mágica para Uruguay. *La Vanguardia*. Disponible en

<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2002/12/22/pagina-17/33676146/pdf.html?search=africanizacion>

Ramírez, Pedro J. (8 de diciembre de 2013). Por un 'partido antipartidos'. *El Mundo*. Disponible en

<http://www.elmundo.es/opinion/2013/12/07/52a377dc0ab7407d768b4571.html>

Ramos, Isabel (01 de agosto de 2010). Al Qaeda intenta arraigar en África. *La Vanguardia*. Disponible en

<http://www.lavanguardia.com/internacional/20100801/53974940637/al-qaeda-intenta-arraigat-en-africa.html>

Ramos Navarro, Mar (29 de junio de 2012). Ola de calor. *La Vanguardia*. Disponible en <http://www.lavanguardia.com/participacion/cartas/20120629/54318930862/ola-calor.html>

Ricart, Marta (20 de agosto de 2003). Objetivo: proteger a los ancianos. *La Vanguardia*. Disponible en <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2007/11/19/pagina-19/34028563/pdf.html?search=africanizar>

Rodríguez, María y Fernández, M^a del Carmen (25 de febrero de 1989). Diálogo. Racismo y emigración, *Ideal*, p. 3.

Rojas, Néstor (25 de septiembre de 2010). Las urnas examinan el futuro de Chávez. *El Mundo*. Disponible en

<http://www.elmundo.es/america/2010/09/24/venezuela/1285361300.html>

Urbano, Miguel, (14 de febrero de 1989). Fuera de Quicio. Angelitos negros. *Diario 16*, p. 8.

RTVE (9 de febrero de 1989). Por la tarde. 37'30'' – 50'35''. *Televisión Española*. Disponible en <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-tarde/tarde-9-2-1989/5215543/>

Sòria, José María (22 de diciembre de 2002). La página más negra de Bruselas. *La Vanguardia*. Disponible en

<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2000/06/16/pagina-11/33996293/pdf.html?search=%20africanización>

Documentos educativos

VVAA (2007). *Geografía. Andalucía. 3º de ESO. Proyecto La Casa del Saber*. Sevilla: Santillana. Grazalema,

VVAA (2008). *Ciencias Sociales. Historia Andalucía. 4º de ESO*. España: Ediciones SM,

VVAA (2008). *Geografía e Historia. Andalucía. 2º de ESO. Proyecto La Casa del Saber*. Sevilla, Santillana. Grazalema.

VVAA (2011). *Ciencias Sociales. Geografía e Historia. 1º de ESO. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía*. Europa: Ediciones SM.

VVAA (2011). *Ciencias Sociales. Geografía e Historia. 3º de ESO. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía*. Europa: Ediciones SM.

VVAA (2011). *Geografía e Historia. Andalucía. 1º de ESO. Los Caminos del Saber*. Sevilla: Santillana. Grazalema.

VVAA (2011). *Historia. Andalucía. 4º de ESO. La Casa del Saber*. Sevilla: Santillana. Grazalema.

VVAA (2012). *Ciencias Sociales. Geografía e Historia. 2º de ESO. Proyecto Conecta 2.0. Andalucía*. Europa: Ediciones SM.

Documentos cinematográficos

Armendáriz, Montxo (1990). (director). *Las cartas de Alou* [cinta cinematográfica]. España: Elías Querejeta Producciones Cinematográficas S.L.

Calvo-Sotelo, Alejandro (1999). (director). *Se buscan fulmontis* [cinta cinematográfica]. España: Se Buscan Fulmontis P.C, Telefábrica Multimedia, Canal Sur Televisión, CPI Rioja Films Producciones Cinematográficas S.L.

Cuerda, José Luis (director). (1989). *Amanece, que no es poco* [cinta cinematográfica]. España: Compañía de Aventuras Comerciales, TVE, Paraíso.

Gutiérrez, Chus (2002). (director). *Poniente* [cinta cinematográfica]. España: Araba Films, Olmo Films y Amboto Audiovisual.

Molinero, Carlos (2001). (director). *Salvajes* [cinta cinematográfica]. España: Brother & Sisters, Passion Walls, Línea Sur P.C.

Ozores, Mariano (director). (1968). *Operación Bi-ki-ni* [cinta cinematográfica]. España: Ízaro Films.

Ozores, Mariano (director). (1980). *Es peligroso casarse a los 60* [cinta cinematográfica]. España: Estudios Roma Filmayer.

Rodríguez, Alberto (2002). (director). *El traje* [cinta cinematográfica]. España: Tesela P.C.

Saura, Carlos (1996). (director). *Taxi* [cinta cinematográfica]. España: RTVE, Canal+ y Groupe TF1.

Uribe, Imanol (1996). (director). *Bwana* [cinta cinematográfica]. España: Aurum, Creativos Asociados de Radio y Televisión, Origen Producciones Cinematográficas.

Archivos consultados:

Archivo General de Administración (AGA)

Archivo Personal de Assane Dieng (APAD)

Archivo Personal de Armando Zamora (APAZ)

Archivo Militar de Guadalajara (AMG)

Fuentes normativas y jurisprudenciales:

Ley de 4 de mayo de 1948 por la que se restablece la legalidad vigente con anterioridad al 14 de abril de 1931 en las Grandezas y Títulos del Reino.

Ley 45/1959, de 30 de julio, de Orden Público.

Real Decreto de 11 de junio de 1904

La primera ley de derechos y libertades de los extranjeros, la LO 7/1985, vigente hasta el 1 de febrero de 2000.

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.