

Personas africanas y afrodescendientes en España ayer y hoy

Personas africanas y afrodescendientes en España ayer y hoy



Proyecciones y posicionamientos en la literatura,
el arte y los medios

Editado por
Julia Borst y Danae Gallo González

DE GRUYTER

Este volumen ha sido publicado con la contribución de los fondos de publicación Open Access de la biblioteca universitaria de la Universidad de Bremen y de la Universidad Justus-Liebig de Giessen. Investigación financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft [Fundación Alemana de Investigación Científica] (DFG), número de proyecto 353492083.

ISBN 978-3-11-118705-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-118823-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-118835-5
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111188232>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024943325

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2024 the author(s), editing © 2024 Julia Borst y Danae Gallo González, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
The book is published open access at www.degruyter.com.

With the editorial collaboration of Ximena Cervantes Englerth
Cover image: “La Cordobayangue”, © Agnes Essonti Luque
Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Índice de contenidos

Odome Angone

Prefacio — Las nuevas caras del hispanismo académico: la narrativa afrodescendiente española en el ámbito universitario — 1

Julia Borst / Danae Gallo González

Sí es país de negrxs: archivos culturales de la presencia africana y afrodescendiente en España — 11

Parte I: Archivos de la presencia africana: una historiografía afro de España

Gonzalo Baptista

Antigüedad de los cuerpos negros en la Península Ibérica y la mitología euroblanca — 35

Antumi Toasijé

La hipertrofia de la identidad europea en España, blanqueamiento y desafricanización: 1516–1992 — 49

Sergio Manuel Rodríguez Lorenzo

Negritudes hispánicas: elite y marginalidad entre poblaciones afrodescendientes de Castilla e Indias (siglos XVI–XVIII) — 77

Parte II: Estereotipación y resistencias creativas en la literatura, el teatro y el cine

Raoul Ngouna Lendirá

Cándida “La negra” y Juan Latino en *Cachita. La esclavitud borrada* (2020) de Álvaro Begines: representación de dos figuras de la esclavitud negra en España — 97

Amelia de Paz de Castro

Góngora y el Dios de los blancos — 117

Diana Berruezo-Sánchez

La creatividad negra: una facultad humana al servicio del empoderamiento afroibérico (siglos XVI y XVII) — 131

Harman Kamwa Kenmogne

De la deshumanización del inmigrante africano en España al reto de la pluralidad: lectura imagológica de *Ahlán* (1995) de López Mozo — 145

Laura Castillo Bel

Entre la cotidianeidad y el humor: la plasmación de la discriminación racial y la liminalidad intercultural en *Sís dies corrents* (2021) — 165

Juliane Tauchnitz

¿Heterogeneidad o perspectivas discriminatorias? Concepciones de “África” en la literatura hispano-marroquí — 191

Parte III: Voces de la migración africana en España: entre la asimilación (estratégica) y la emancipación

Elisa Rizo

¿Negritud hispanista? La ambivalencia discursiva en torno a la carrera artística de Leandro Mbomio en la esfera pública española — 207

Benita Sampedro Vizcaya

Raquel Ilombe del Pozo Epita: producción literaria y activismo cultural en la España franquista y postfranquista — 229

Alain Bienvenu Atouba Edjeba

Espacio e in/movilidades en *Calella sen saída* (2001) de Víctor Omgba y *Nativas* (2008) de Inongo-vi-Makomè — 247

Cristián H. Ricci

Voces errantes: la odisea de niñas y adolescentes migrantes en la literatura marroquí-catalana — 265

Parte IV: La nueva generación “afroespañola”, el auge del activismo y resistencia afro en la literatura

Mahan L. Ellison

“Mi historia, nuestra historia”: la praxis y la estética antirracista de la nueva generación de autores jóvenes y afrodescendientes en España — 289

Laura Wiemer

Literatura y activismo de mujeres africanas y afrodescendientes en España: Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde — 303

Nelson Sindze Wembe

Activismo y escritura activista negra en la literatura afroespañola: el caso de Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde — 317

Jeanne Rosine Abomo Edou

Construcción de la autoestima como respuesta al racismo: lectura afrocentrada de *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022) de Deborah Ekokoko — 331

Ana Zapata-Calle

La identidad afroespañola en *Hija del camino* (2019) de Lucía Asué Mbomío Rubio — 355

Parte V: Del dicho al hecho: hacia una cultura decolonial y empoderadora

Reyes Lázaro

Valor pedagógico del entremés *Los negros* (1602) de Simón Aguado — 371

Patricia Rocu Gómez / Fernando Barbosa Rodrigues

Cultura educativa afrocentrada en el contexto español — 385

Linda Eniola Adeyemo

Cuerpos negros, espacios blancos: una exploración hacia la pertenencia e identidad de la diáspora afroespañola — 407

Nelson Sindze Wembe / Ximena Cervantes Englerth

**Mesa redonda sobre activismo afro en España con Deborah Ekoka
y Jeffrey Abé Pans — 425**

Sobre lxs autorxs — 445

Índice — 457

Odome Angone

Prefacio — Las nuevas caras del hispanismo académico: la narrativa afrodescendiente española en el ámbito universitario

El congreso que nos reunió los días 29, 30 y 31 de marzo de 2023 en la Universidad de Bremen y que sirvió de base a los artículos que reúne este libro se asemeja a lo que he denominado el “acto de contrición” de una cita académica necesaria, por ser un hito icónico sin precedentes en el ámbito universitario europeo, ya que no había oído hablar antes de un encuentro científico internacional de esta magnitud.¹ A largo plazo, el evento bien podría sentar las bases de una conversación sin filtros desde una Academia del centro, entre la afrodescendencia de la Península Ibérica y la narrativa oficial harta sesgada en esa parte del planeta que, por propósitos políticos vinculados a la sombra omnisciente de una desmemoria selectiva, siempre ha mantenido las contribuciones afropeas² afines al margen de los estamentos del saber académico. Esta observación señala el hecho de que el colectivo marginado en cuestión sigue siendo considerado materia reservada en el mundo de la ciencia. Sus cuerpos, saberes y contribuciones aún no están siendo acreditados como erudiciones mayúsculas según los criterios en

1 Cabe mencionar que en el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015–2024) de Naciones Unidas, en España, a nivel estatal, la Secretaría de Estado de Migraciones (SEM) lleva realizando a través del Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia en España (OBERAXE) una serie de actividades, como la recopilación de materiales y experiencias para el conocimiento sobre la actualidad de personas africanas y afrodescendientes (cf. AfroEspaña s. a.). También añadir que, en África, más concretamente en Senegal, las jornadas internacionales denominadas Palenques Afrodiaspóricos, organizadas en 2018 conjuntamente entre las dos universidades más emblemáticas del país, la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar y la Gaston Berger de Saint-Louis, traducen una voluntad de descolonizar *syllabus*, corpus y canon, poniendo en el foco la afrodescendencia española.

2 Pienso en dos libros de publicación relativamente reciente, *Afropea: utopie post-occidentale et post-raciste* (2020) de Léonora Miano y *Afropean: Notes from Black Europe* (2020) de Johny Pitts.

Nota: Este prólogo se escribió durante mi estancia de investigación en la Casa del Hispanista en Soria en septiembre de 2023, en el marco de una beca que me concedió el Observatorio Permanente del Hispanismo.

Odome Angone, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

vigor de la Academia. La incongruencia de tamaña actitud encuentra sus lógicas en la agenda ideológica del sistema educativo en sintonía con la matriz subyacente, la cual se retroalimenta a partir de un mito fundacional (trama excluyente) sin relato nacional donde quepan todos los (com)ponentes y constructos de una sociedad arcoíris (todas las clases, etnias, “razas”, géneros, edades, regiones).

Otra preocupación de interés acerca de la “injusticia epistémica” (cf. Fricker 2007) que vengo exponiendo es que cuando la Academia pesquiza las prácticas culturales / artísticas o investiga los discursos sociopolíticos de colectivos análogos lo hace casi siempre desde la mirilla de una puerta que no genera visibilidad institucional ni oportunidades laborales para las personas asociadas de las que extirpa el conocimiento del que se aprovecha. Muchas veces, el sistema eurocéntrico extractivista neocolonial arraigado en una subjetividad supremacista teoriza sobre lo negro o lo afro sin el negro en el foco, quizá con el propósito inconsciente (o no) de preservar las jerarquías del protagonismo en los estamentos del saber académico. Algunas veces, hasta se formulan las aportaciones de dichos colectivos en voz pasiva o en pretérito, desde una distancia esperpéntica, como si se tratara de una arqueología fosilizada en rescate.

Una enésima preocupación que apunto yo aquí especialmente tiene que ver con las lenguas de la Academia resultantes en su origen de una selección sesgada, hoy en día convertidas en herramientas de reconocimiento institucional, lo cual les sitúa en principales productoras de saberes y canales privilegiados de conocimiento. Esa arquitectura solapada incuestionable propicia lo que en teoría decolonial llaman “la ignorancia blanca”³ y que yo llamo alternativamente la “hipóstasis de la ignorancia legítima” que respalda los puntos ciegos del marco de referencia dentro de la Academia, puesto que el bagaje de la neutralidad científica toma sus raíces por inercia en el uso exclusivo / excluyente de determinados idiomas. Por consiguiente, ignorar, desconocer, descartar, desechar, desacreditar, invalidar, deslegitimar, infantilizar, relativizar, anular, borrar, silenciar, eclipsar, folclorizar o menospreciar todo cuanto se genera en lenguas consideradas periféricas, en este caso no europeas, indulta de antemano a quienes, desde Occidente o “el Centro”,

3 Pienso en las contribuciones del filósofo jamaicano Charles W. Mills acerca de lo que él describe como “la epistemología de la ignorancia”, cuya operatividad proactiva consolida el privilegio blanco, pues este va de la mano de “la colonialidad del saber” (cf. Lander 2000). A modo de información, el privilegio blanco parte de la premisa en ciencias sociales de que, tras siglos de colonización, expolio, extractivismo e imperialismo moldeado por un sistema racista, a día de hoy latente en el inconsciente colectivo, los usufructuarios se siguen beneficiando de la cartografía de su legado mediante la normalización de unas relaciones de desigualdad que a todos los niveles fomenta, permea y retroalimenta las estructuras subyacentes (geopolítica, economía, leyes, epistemologías, narrativas, etc.).

alegan, promueven o interiorizan las carencias de información de todo cuanto albergan las civilizaciones inmiscuidas. Claro está que excluir algunas lenguas de la Academia (y sus narrativas) reproduce y consolida las dinámicas de poder propias del epistemicidio del que se benefician los usufructuarios del “unísono del saber”.⁴ De ahí que, partiendo de ese régimen de poder, deberíamos plantearnos el privilegio blanco como una praxis hegemónica de investigación en los espacios y debates académicos (cf. García-Peña 2023).⁵

A lo que voy, desde una perspectiva decolonial, la narrativa de la afrodescendencia española compagina las problemáticas sociales con preocupaciones identitarias en carne propia con una mención especial al afrofeminismo, al activismo antirracista, al panafricanismo, a las cuestiones migratorias y a la politización sin prórroga de la desmemoria histórica, entre otros enfoques de interés. Por eso, en este contexto de minorización sistémica, la autohistorización se presenta como una recopilación política de datos de cara al futuro para conjurar una vulnerabilidad relacionada con el sentimiento de no pertenencia, lo cual implica una autonarración desde un protagonismo activo donde la persona aludida en tanto que microsociedad recobra una centralidad simbólica o una operatividad social a partir de representaciones subjetivas en tensión / conflicto con la narrativa dominante. Se trata pues de una estrategia disruptiva a favor de la propia visibilización, una autoenunciación.

A modo de ilustración, en lo que sigue, presentaré una panorámica de las (auto)narrativas de la afrodescendencia española que abarca una serie de libros, desde decálogos de herramientas antirracistas, ensayos críticos y relatos autobiográficos hasta novelas autoficcionales publicadas en su grueso entre 2015 y 2023. Pienso en *Heredarás la tierra* (2015) de Edjanga Jones Ndjoli, quien articula cuestiones migratorias entre Guinea Ecuatorial y España desde una perspectiva afrodescendiente en su obra,⁶ con un prólogo de Lucía Asué Mbomío Rubio. La propia

4 A partir del contexto colombiano, el universitario afrocolombiano Yeison Arcadio Meneses Copete arroja luz sobre lo que él llama “el unísono del saber” para criticar los fallos estructurales de un ecosistema académico que, tras siglos de monopolio eurocéntrico, debe abrir sus puertas a la co-construcción de un diálogo de saberes (cf. Meses Copete 2022: s. p.).

5 A través de experiencias personales, el libro de la *Dominican American* Lorgia García-Peña lucha contra las estructuras colonizadoras, racializadoras, clasistas y desiguales que perpetúan la violencia sistémica dentro de la Academia, instando a crear formas alternativas de enseñar y de ser en el aula para resistir a la opresión mediante el activismo académico y la justicia social. Cf. también las aportaciones valiosas del crítico brasileño Paolo Freire (cf. 2009 [1967]; 2012 [1970]; 2014 [1991]; 2022 [1993]) a favor de una educación que sea tanto práctica de libertad como praxis de un compromiso político; reflexiones en las que se inspira la afrofeminista estadounidense bell hooks en *Aprender a transgredir* (2021).

6 Edjanga Jones Ndjoli también es autor de libros como *El diario de Marc* (2018) y *Geopolítica del conflicto de Guinea* (2020).

Lucía Asué Mbomío Rubio publicó otros dos libros, *Las que se atrevieron* (2017) e *Hija del camino* (2019), una monografía autoficcional donde ofrece una lectura crítica sobre la intersección de opresiones entre patriarcado y racismo desde una perspectiva de género afrocentrada.⁷ Antoinette Torres Soler, una de las fundadoras de *Afrofémimas*, una plataforma digital de difusión antirracista que se creó en 2014 con el objetivo inicial de divulgar contenidos sobre feminismos negros en español, publicó un texto autobiográfico antirracista titulado *Viviendo en modo Afrofémimas* (2018).

También pienso en otro texto, el ensayo autobiográfico *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou, otra vez con un prólogo de Lucía Asué Mbomío Rubio. En esta obra, el periodista independiente, expresidente de SOS Racismo en España y miembro de Conciencia Afro (un espacio de conciencia colectiva sobre cuestiones negras en España), aborda el fenómeno del racismo estructural en la sociedad española y su propio activismo y autoempoderamiento.⁸ *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)*, una pesquisa periodística de Abuy Nfubea publicada en 2021, con un prólogo de Cristina Fallarás y un epílogo de María Teresa Fernández de la Vega. Este trabajo de Nfubea abre una perspectiva diacrónica de la resistencia afrofeminista, añadiendo profundidad histórica al activismo afro actual.

Digna de mención es igualmente la obra polifacética de la escritora, activista y creadora de contenido digital Desirée Bela-Lobedde. Destacan el anecdotario interseccional titulado *Ser mujer negra en España* (2018), con un prólogo de Lucía Asué Mbomío Rubio; el ensayo sobre mujeres que viven diferentes formas de marginalización y discriminación *Minorías. Historias de desigualdad y valentía* (2021), con un prólogo de la diputada Rita Bosaho Gori; su primer cuento infantil *Color carne* (2022), con una ilustración de Lydia Mba; la innovadora agenda *Hers-toria 2022: agenda de mujeres afro haciendo historia* (2022); y, precisamente,

7 También recomendando la lectura del prólogo de Lucía Asué Mbomío Rubio para la versión en castellano de *Vamos a hablar de racismo. Una guía para entendernos* (2022), un libro de la afroamericana Ijeoma Oluo. En la actualidad, el ganador del Goya a Mejor Dirección Novel por *El truco del manco* (2008), Santiago Zannou, dirige y co-escribe con Lucía Asué Mbomío Rubio *Las que se atrevieron*, un documental inspirado en el libro de la periodista sobre mujeres blancas que, desoyendo los prejuicios del conservadurismo, se casaron y tuvieron descendencia con hombres negros durante el colonialismo franquista.

8 Moha Gerehou colabora en prensa, radio y televisión. Además de ensayista, es monologuista de la obra teatral *Infiltrado en Vox* (2023). En esta vertiente merece la pena ver *Españul*, una obra teatral protagonizada por el actor y humorista Lamine Thior, quien por cierto, comenzó a colaborar en septiembre de 2023 en el programa El Intermedio de la Sexta con una sección sobre Microrracismos.

mientras se celebraba el congreso en Bremen, el mismo día 30 de marzo de 2023, Desirée publicó una guía de herramientas antirracistas, *Ponte a punto para el antirracismo* (2023).⁹

Cabe citar también *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019), una recopilación de relatos en primera persona editado por Deborah Ekoká Hernandis y financiada por *crowdfunding*; *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022), un tebeo de la misma autora, con ilustraciones de Elizabeth Montero Santa; *Siete martes* (2022) de El Chojin, una novela que articula las lógicas comunes entre racismo y patriarcado; *Y a pesar de todo, aquí estoy* (2021), de la artista (arte y activismo), humorista y monologuista Asaari Bibang. El relato infantil *La canica de Sami, un cuento sobre la diversidad* (2022) de Asaari, ilustrado por el cómico Javi Bravo, merece una lectura asidua.¹⁰ No podría olvidarme tampoco de *Mujeres negras en la ciencia* (2019) de Zinthia Palimino y Nina Sefcik; ni de *Mis madres son estrellas* (2019) de Carolina Nvé Díaz San Francisco. Añadiría *Ponte en mi piel. Guía para combatir el racismo cotidiano* (2022) de Adriana Boho, activista en las redes sociales, cuyo libro está dedicado más bien a principiantes. Por su parte, en *España no es solo blanca* (2023) de la *instagrammer* Afro-poderosa (cuyo nombre real es Silvia Ayang Obiang), con ilustraciones gráficas de Nadina Mnemoi, se hace pedagogía antirracista, desenterrando de la invisibilidad estructural un abanico de personajes históricos negros como Sor Chikaba, Juan de Pareja, María Martínez, Rosalía Gomez, Cándida Jiménez, José Epita Mbomo, José Carlos Grey-Molay, entre otras figuras relevantes.

Otra obra por destacar es *Cuando somos el enemigo: activismo negro en España* (2019), una recopilación del panafricanista Jeffrey Abé Pans que reúne a varios autores y versa sobre el activismo negro en España. Este panafricanista también participa en el prólogo de *Desenllaços. Identitat, dol migratori i racisme* (2022), una reflexión en catalán de Sara Touri El Mansouri. Antes de cerrar este apartado sobre afrodescendencia española, incluyo una producción ensayística en contra de la islamofobia; a saber, *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, que, a raíz de la epidemia islamofóbica surgida tras los atentados en París y

9 Cf. también el capítulo “Pereza” de Desirée Bela-Lobedde y Sara Morante en el libro *Pecadoras capitales* (cf. Bela-Lobedde / Morante 2019). Desirée Bela-Lobedde escribió igualmente el prólogo de la versión en castellano de *Por qué no hablo con blancos sobre racismo* (2021), un ensayo crítico sobre antirracismo de la inglesa afrodescendiente Reni Eddo-Lodge. Más recientemente, ha prologado la traducción de *Hermana Otra. Sister Outsider* (2022) de la feminista queer Audre Lorde.

10 Recomendando *No hay negros en el Tibet*, un podcast que presentan Frank T, Lamine Thor y Asaari Bibang sobre cuestiones étnico-raciales en España. Con sarcasmo y reivindicación a partes iguales, los tres presentadores tratan de mostrar la cotidianeidad de las personas negras en España desde su punto de vista, poniendo el foco en los detonantes del racismo y sus consecuencias.

los ataques de Charlie Hebdo en 2015, aglutinó en 2016 a varios autores para desmontar mitos y prejuicios respecto al islam (cf. Karvala 2016).

La novela psicológica *Hija de inmigrantes* (2022) de Safia El Aaddam (hispano-marroquí de ascendencia amazigh) conjuga sin victimismo las lealtades familiares y los factores de vulnerabilidad del duelo migratorio, a la vez que hace una radiografía sobre los efectos del racismo sistémico en la salud mental a partir del escenario español. En el ámbito de la denuncia de la islamofobia se encuadra también *Mírame a los ojos: no es tan difícil entendernos* (2018) de Miriam Hatibi. *Siempre han hablado por nosotras* (2019) es un manifiesto de Najat El Hachmi (autora prolija, española de ascendencia marroquí) sobre identidad y feminismo interseccional en el entorno musulmán. La investigadora Sirin Adibi Sibai ofrece en *La cárcel del feminismo* (2016) un acercamiento al pensamiento islámico decolonial, etc.

A diferencia de la generación de escritores guineoecuatorianos de la talla de Donato Ndongo-Bidyogo o Justo Bolekia Boleká, “exiliados” afincados en España, conviene subrayar por ejemplo en lo que se refiere a la afrodescendencia española de ascendencia guineoecuatorial que sus integrantes lidian con nuevas preocupaciones políticas. Los hijos e hijas de “exiliados” luchan por imponerse en la Península, contar por igual como un miembro más de la sociedad española (espacio de crianza, afecto, pertenencia y de socialización), ya no únicamente como hijas / hijos de inmigrantes en escala o en tránsito, pendientes de salir escopetados en cualquier momento con sus bártulos a la tierra de la infancia de sus padres.

La afrodescendencia española vive “des-exiliada” en el país receptor de sus progenitores y conjuga su afroespañolidad o su hispanoafropeanidad desde el estado español donde transcurre su día a día y se construye su imaginario. Por lo tanto, su vivencia / residencia en España no está planteada como un paréntesis posexílico,¹¹ de modo que su lucha no se limita únicamente a volcarse día y noche en derrocar a los longevos autócratas africanos, ni vivir quemado, como un disidente exiliado, iracundo por los batacazos de la cleptocracia subsahariana, desgastado / disgustado por los sinsabores que acometen los santos sin devotos que almacena África.

Los enfoques y planteamientos de esa “generación bisagra” que yo bauticé como “generación atrevida” están arrimados a la legitimidad de una ciudadanía española de pleno derecho. Por eso mismo sus preocupaciones trastocan o no llegan a atinar del todo con las de sus padres / madres africanas, porque cada uno tiene sus planes y ninguna de las partes ha concertado todavía una fecha para

11 Cf., entre otros trabajos míos sobre cuestiones relacionadas, Angone 2022; 2020; 2018.

escucharse, mirándose a los ojos, en el marco de un diálogo intergeneracional de tú a tú, afín de llegar a un consenso y saldar cuentas.¹²

A lo que voy, en términos concretos, el hilo conductor de este corpus sobre afrodescendencia en la Península Ibérica, al que se dedican en parte las contribuciones de este volumen y que, además, debe ser investigado de forma mucho más intensa y exhaustiva en el futuro, nace de experiencias vitales en situaciones adversas como manifestación introspectiva de una somatización de violencias consecuentes. El llamado “boom artístico y literario” en auge que conoce la afrodescendencia española muchas veces surge de una serie de impotencias, rabias, cabreos y disgustos en activo que han ido transformándose en resiliencia abanderada bajo un posicionamiento político.

Lo enunciado anteriormente recuerda que los temas destripados en congresos académicos o disecados en coloquios universitarios como el de Bremen no se limitan únicamente a unos escuetos ejes de investigación para hacer currículo, defender una tesis doctoral, almacenar datos, desarrollar un marco teórico, ni mucho menos para presumir de saberes academicistas. Las reflexiones que tuvimos en el marco del congreso de Bremen y que cada contribuyente ha continuado en los artículos que forman este volumen son precisamente el epicentro de frustraciones sistémicas, barreras estructurales, techos de cristal, desesperaciones angustiantes, sentimientos de no pertenencia y búsqueda de autorepresentaciones que experimentan a diario en sus propias carnes los cuerpos abocados a sobrevivir como refugiados y fugitivos en apuros en las tierras en las que les tocó nacer o vivir; porque da igual dónde, noto, siento, resiento y presiento, sin atisbo de victimismo que, como lo menciona el título de una novela publicada por Oscar Kem-mekah Kadzue en 2018, *No hay país para negros*.

12 La exposición intergeneracional “Afromayores, Alcorcón y periferias”, cuyo lema es “Somos- PorqueFueron” y que forma parte de la iniciativa Afro Mayores, recoge una muestra de retratos que puede verse del 30 de septiembre al 17 de octubre de 2023 en el Centro Municipal de las Artes Buero Vallejo (Ayuntamiento de Alcorcón). Se trata de una iniciativa afrodescendiente de Lucía Asué Mbomío Rubio, Laurent Leger Adame y José Oyono Ngalo sobre el arraigo de las personas afro-migrantes que envejecen lejos del lugar en el que nacieron. Lxs protagonistas cuentan su relación con la localidad en la que residen, partes de la historia de las que poco se habla, pues se pone en valor las experiencias de la gente mayor para saber cuáles son sus necesidades y aportes a la sociedad en la que habitan. Para sus descendientes, la iniciativa ofrece referentes de cercanía al imaginarse en determinadas profesiones u oficios. Aparte de la exposición local se suben vídeos de estxs protagonistas al espacio digital (cf. Afro Mayores 2023).

Bibliografía

- Abé Pans, Jeffrey (ed.) (2019): *Cuando somos el enemigo. Activismo negro en España*. Barcelona: Editorial Mey.
- Adibi Sibai, Sirin (2016): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ediciones Akal.
- AfroEspaña (s. a.): Página web, <<https://afroespana.es/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Afro Mayores (2023-): Canal en YouTube, <<https://www.youtube.com/@afromayores>> (consultado el 13 de octubre de 2023).
- Afropoderossa (2023): *España no es solo blanca*. Barcelona: Molino.
- Angone, Odome (2022): “Ser o estar: las ‘negras realidades’ de la afrodescendencia española en *Las que se atrevieron* e *Hija del camino* de Lucía Asué Mbomío”. En: *HispanismeS*, Hors-série, 5, <<http://journals.openedition.org/hispanismes/15914>> (consultado el 12 de julio de 2022).
- (2020): “Racisme, racialisation et corps-cible: dans leur regard, ce que voit l’inconscient. Une analyse croisée de *Lettre à Adama, Cuando somos el enemigo* et *Y tú, ¿por qué eres negro?*”. En: Yao, Jean-Arsène (ed.): *Afriques, Amériques, et Caraïbes. Représentations collectives croisées (XIX–XXI siècles)*. Madrid: Universidad Alcalá de Henares, pp. 155–166.
- (ed.) (2018): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.
- Bela-Lobedde, Desirée (2023): *Ponte a punto para el antirracismo. Consejos útiles para iniciar la alianza antirracista*. Barcelona: Penguin.
- (2022): *Color carne*. Barcelona: Penguin.
- (2021): *Minorías. Historias de desigualdad y valentía*. Barcelona: Penguin.
- (2018): *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin.
- / Morante, Sara (2019): “Pereza”. En: VV.AA.: *Pecadoras capitales*. Barcelona: Random Comics, pp. 99–112.
- Bibang, Asaari (2022): *La canica de Sami, un cuento sobre la diversidad*. Barcelona: B de Blok.
- (2021): *Y a pesar de todo, aquí estoy*. Barcelona: Penguin.
- Boho, Adriana (2022): *Ponte en mi piel. Guía para combatir el racismo cotidiano*. Barcelona: Libros Cúpula.
- Díaz San Francisco, Carolina Nvé (2019): *Mis madres son estrellas*. Madrid: Sial Ed.
- Eddo-Lodge, Reni (2021): *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*. Trad. Camallonga, Ana. Barcelona: Península.
- Ekoka Hernandis, Deborah (2022): *Afro Utopía. Una historia de amor propio*. Valencia: United Minds.
- (2019): *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. Valencia: United Minds.
- El Aaddam, Safia (2022): *Hija de inmigrantes*. Barcelona: Penguin.
- El Hachmi, Najat (2021): *Siete martes*. Barcelona: Grijalbo.
- El Hachmi, Najat (2019): *Siempre han hablado por nosotras: feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Frank T / Thior, Lamine / Bibang, Asaari (2022-): *No hay negros en el Tibet*. Madrid: Podium Podcast.
- Freire, Paolo (2022) [1993]: *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Trad. Sánchez, Raúl. Madrid: Clave Intelectual.
- (2014) [1991]: *Pedagogía de la autonomía*. Trad. Palacios, Guillermo. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- (2012) [1970]: *Pedagogía del oprimido. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Trad. Mellado, Jorge. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

- (2009) [1967]: *La educación como práctica de la libertad*. Trad. Ronzoni, Lilién. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Fricker, Miranda (2007): *Evolving Concepts of Epistemic Injustice*. Londres: Oxford University Press.
- García-Peña, Lorgia (2023): *La comunidad como rebelión: curso para sobrevivir en la academia siendo una mujer de color*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Gerehou, Moha (2023): *Infiltrado en Vox*. Madrid: Teatro del Barrio.
- (2021): *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hatibi, Miriam (2018): *Mírame a los ojos: no es tan difícil entendernos*. Barcelona: Penguin.
- hooks, bell (2021): *Aprender a transgredir. La educación como práctica de la libertad*. Trad. Malo, Marta. Madrid: Capitán Swing.
- Jones Ndjoli, Edjanga (2020): *Geopolítica del conflicto de Guinea*. Madrid: Diwan Mayrit.
- (2018): *El diario de Marc*. Barcelona: Autografía.
- (2015): *Heredarás la tierra*. Barcelona: Carena-Acidalia.
- Karvala, David (ed.) (2016): *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*. Barcelona: Icaria.
- Kem-mekah Kadzue, Oscar (2018): *No hay país para negros*. El Ejido: Círculo Rojo.
- Lander, Edgardo (2020): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lorde, Audre (2022): *Hermana Otra. Sister Outsider*. Trad. Fortún, Gloria. Madrid: Horas y horas.
- Mbomío Rubio, Lucía (2019): *Hija del camino*. Barcelona: Penguin.
- (2017): *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial Ed.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2022): “Dialoguicidad, justicia epistémica y po-ética”. En: *Diáspora: otras voces, otras miradas, otros pueblos*, 21 de agosto, <<https://diaspora.com.co/justicia-epistemica-y-poetica/>> (consultado el 9 de octubre de 2023).
- Miano, Léonora (2020): *Afropea: une utopie post-occidentale et post-raciste*. París: Bernard Grasset.
- Nfubea, Abuy (2021): *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)*. Madrid: Ménades Editorial.
- Oluo, Ijeoma (2022): *Vamos a hablar de racismo. Una guía para entendernos*. Trad. Lizarbe Ruiz, Cristina. Málaga: Plankton Press.
- Palimino, Zinthia / Sefcik, Nina (2019): *Mujeres negras en la ciencia*. A Coruña: Cynthia Palomino.
- Pitts, Johny (2019): *Afropean: Notes from Black Europe*. Londres: Allen Lane.
- Torres Soler, Antoinette (2018): *Viviendo en modo afroféminas*. Terrassa: La Tija Edicions.
- Touri El Mansouri, Sara (2022): *Desenllaços. Identitat, dol migratori i racisme*. Barcelona: Neret Edicions.
- Zannou, Santiago (dir.) (2008): *El truco del manco*. Barcelona: Media Films.

Julia Borst / Danae Gallo González

Sí es país de negrxs: archivos culturales de la presencia africana y afrodescendiente en España

Una mujer negra en traje de sevillana mira de perfil, algo desafiante, con las manos en la cadera, a la persona que sostiene este libro en las manos. Esta imagen aparece superpuesta mediante la técnica de doble exposición —difuminada, transparente, como si de un fantasma se tratara— a otra de la misma persona, de menor tamaño, bailando: las piernas separadas, rotando la cabeza; las trenzas al vuelo desafían la gravedad en la instantánea, tomada con una cámara analógica. “Eso no es flamenco, no está bailando sevillanas, eso está claro”. Un “¿de dónde será esta chica?” surge desde un lugar vergonzoso anclado en ese poso nacionalista y racista que yace profundo en gran parte de lxs españolxs que han tenido el privilegio de no ser racializadx y crecer imaginándose pertenecientes a una comunidad “blanca”, sinónimo de española.

Es una fotografía de la serie “La Cordobayangue” (2021) de Agnes Essonti Luque, una artista bayangue —un grupo del suroeste de lo que hoy es Camerún— y cordobesa, nacida en 1996 en Barcelona. Es ella misma la que se autorepresenta y confronta al público con una corporalidad que deconstruye la narrativa blanqueada de la identidad andaluza como metonimia de la española en su exportación al extranjero, como mínimo desde el franquismo y su *Spain is Different*. Lleva un vestido “de sevillana” amarillo y rojo —los colores de la bandera de España—, pero con un tejido, un *pagne* de conchas rojas que —a pesar de su génesis intercultural y migración intercontinental— se relaciona de manera tan simplista como automática y problemática con “lo africano”, representando a África ante el mundo exterior (al igual que el flamenco a España) como “típicamente africano”.

Se trata de una imagen que cristaliza de manera especialmente emblemática la situación de las personas afrodescendientes en España, donde prevalece la idea de que la migración africana es un fenómeno reciente. Seguramente, una de las preguntas que más a menudo recibe una persona racializada como negra en España sea “¿de dónde eres?”. El convencimiento es tan profundo o el privilegio tan ciego que, como advierte con gran sorna Lucía Asué Mbomío Rubio, suele ser una “pregunta con eco”: al de dónde eres y a la respuesta en la que se suele incluir el

Julia Borst, Universidad de Bremen

Danae Gallo González, Universidad Justus-Liebig de Giessen

topónimo de una ciudad española, vuelve la pregunta, mínimamente reformulada, “no, pero ¿de dónde?”. Con esta intervención profundamente hiriente, la persona que insiste trata de saciar su curiosidad y de comprender el motivo del color de la piel de quien tiene delante. La pregunta encadenada a la anterior es la que condensa Rubén H. Bermúdez en el título de su fotolibro *Y tú, ¿por qué eres negro?* (2018 [2017]), ya que, en España, se piensa, “no hay negros (españoles)” y se exige una explicación al hecho de ser “diferente”, de no corresponder “a la norma”. Este pensamiento que relega a lxs afrodescendientes al rol de eternamente extranjerxs (cf. entre otros Brancato 2009a: 18; 2009b: 4; Espinoza Garrido et al. 2020a; Antumi Toasijé 2009: 350; Persánch 2018: 131) está vinculado a la noción de una blanquitud normativa, como arguyen Paul Gilroy y Fatima El-Tayeb, entre otrxs, con la que se moldea un entendimiento racializado todavía bastante generalizado de lo que significa ser europex (cf. Gilroy 2004: xii; El-Tayeb 2011: xii, xx).

No obstante, las representaciones de las personas africanas / afrodescendientes / negras en la literatura y el arte prueban la presencia de este grupo demográfico no solo en las colonias ibéricas, sino también en las metrópolis europeas desde sus orígenes. En este contexto y en contra del discurso de la homogeneidad cultural y “racial” de España, este libro se propone demostrar, como señala el título de esta introducción —“Sí es país de negrxs: archivos culturales de la presencia africana y afrodescendiente en España”—, que España sí es (y siempre fue) país de negrxs.¹ El título reformula y dialoga así de manera programática y provocadora con el título de la obra de teatro *No es país para negras* (2018) de Silvia Albert Sopale que fue retomado por Oscar Kem-mekah Kadzue en *No hay país para negros* (2018), resistiéndose a la negación y dándole la vuelta, como también hizo la creadora de contenidos digitales Afropoderossa (Silvia Ayang Obiang) en el título de su libro *España no es solo blanca* (2023). Para ello se propone examinar los archivos literarios, artísticos y otras estéticas de esta presencia, que abarcan desde los medios utilizados por las personas implicadas en el trato con las personas racializadas para representarlas hasta los usados por las propias personas racializadas y/o colonizadas, desde sus primeras huellas hasta el auge de la visibilidad del activismo afro en la sociedad mayorizada en la actualidad.

Concebimos el archivo no en su sentido tradicional como un lugar físico y ontológico desde el que extraer información del pasado, sino en concordancia con el *archival turn*, como un proceso epistemológico en la tradición de Michel Foucault y Jacques Derrida: un espacio de producción de conocimiento que crea

¹ El artículo reciente de Gonzalo Baptista “AfroEspaña antes del boom” hace un recorrido ilustrativo de la presencia negra en España que acaba con el mito de la España blanqueada por los archivos hegemónicos (cf. 2023).

realidad y (nuevas) taxonomías en un momento histórico determinado (cf. Stoler 2002: 91; Steedman 2002: 69). No obstante, Achille Mbembe advierte, con razón, que no todos los documentos, artefactos y saberes se consideran “archivables” (cf. 2002: 20): el archivo es el resultado del “exercise of a specific power and authority” (20) y, por lo tanto, no es un mero contenedor de información, sino que también confiere cierto estatus a lo que archiva. Asimismo, al dedicarnos en este libro a archivos “otros” más allá del saber “universal” institucionalizado, sus espacios y sus medios, reconocemos que, como afirma Neeraj Bhatia (cf. 2020: 78), el archivo es, sin duda, un espacio donde actúan estructuras de poder y de dominación, pero también en el que se conservan saberes alternativos e incluso subversivos, albergando así momentos de empoderamiento.

En una ponencia que dio Felwine Sarr sobre la ecología del saber en Berlín en 2019, el autor proclamaba la necesidad de un giro epistémico: convidaba a ampliar la noción de archivo y considerarlo en su pluralidad, más allá de lo que llama la “biblioteca colonial”, con el fin de, en sus palabras: “recognize an epistemological pluralism which acknowledges the particularity of science and its efficiency in some domains while contesting the pretension of science to the monopoly of truth and its aim to disqualify other forms of knowledge” (2019: 00:43:15–00:43:38). Sarr destacaba así la complementariedad de varias formas de saber y exigía una ecología del saber descolonizada que pluralice los archivos en sus diversas manifestaciones (escritos, orales, incorporados, etc.) y reconozca la igualdad de las diferentes tradiciones de pensamiento (cf. 00:34:30; 00:43:05; 00:01:01:00).² Stephen Small adoptaba una perspectiva similar en su libro pionero sobre “Europa negra”: resaltaba la importancia de descolonizar la idea del archivo único que contiene un saber académico universal e imparcial. Para Small: “academic knowledge is strongly shaped by western values developed during colonialism, and operating under a rubric of white male privilege” (2018a: 16). Por este motivo, el autor llamaba a explorar y visibilizar tanto archivos silenciados y marginados como saberes “otros” articulados por personas racializadas y/o fuera de los espacios académicos (cf. 18; también Sarr 2019: 00:36:10).

² Felwine Sarr destaca el papel de la literatura como espacio enciclopédico donde pueden manifestarse saberes insospechados, subversivos y experimentales e imaginarse realidades contrafactuales (cf. 2019: 00:47:20–00:52:20). Crystel Pinçonat es también de esta opinión en su trabajo sobre el archivo poscolonial en cuanto afirma que: “[c]ontre la logique de conservation propre à l’archive [. . .], les artistes travaillent par découpage, montage, superposition et surimpression dénaturant l’archive en lui donnant de nouvelles enveloppes, parmi lesquelles [. . .] le récit de fiction” [‘contrariamente a la lógica de conservación inherente al archivo [. . .], lxs artistas trabajan cortando, editando, superponiendo y sobreponiendo, desnaturalizando así el archivo al dotarle de nuevas envolturas, entre ellas las de [. . .] los relatos de ficción’] (2014: párr. 2; nuestra traducción).

Los artículos que presentamos aquí recurren a material de archivo que, entre otros motivos por la posicionalidad de quien se acercaba a él, fue ignorado y/o leído de manera sesgada sin (querer) ver las trazas de subversión y la resistencia que contenía (cf. Sampedro Vizcaya 2008: 343). Como señala Achille Mbembe, la manipulación del material archivado permite resucitar vidas “in such a way that they find, in a text, in an artefact or in a monument, a place to inhabit, from where they may continue to express themselves” (2002: 25). Son estas huellas las que exploran lxs autorxs de este volumen. Las contribuciones de este libro son al mismo tiempo también archivos que, al desvelar saberes “otros” e incluso subversivos de la “España negra”, resignifican archivos y se convierten, además, como señalara Arjun Appadurai, en “aspiraciones”:

[W]e should begin to see all the documents as intervention and all archives as part of some sort of collective project. Rather than being the tomb of the trace, the archive is more frequently the product of the anticipation of collective memory. (2003: 16)

Esta memoria colectiva se constituye como base de potenciales formaciones identitarias y de proyecciones de comunidad, no solo en el pasado y en el presente, sino también, como insiste Benita Sampedro Vizcaya (cf. 2008: 342), en el futuro. En este sentido, este libro contribuye a pensar la Península Ibérica en su pluralidad y a resignificar esta área geográfica como espacio multirracial y multicultural en continua redefinición a través de los siglos desde una dimensión histórica y contemporánea en diálogo. De esta manera, pretendemos aportar nuestro granito de arena al proyecto colectivo de crear indirectamente otras realidades para que España sea un lugar en el que la “pregunta con eco” no tenga cabida.

Este volumen se enmarca asimismo en el auge de los estudios sobre la diáspora africana y especialmente de los estudios afroeuropeos, que se manifiesta no solo en proyectos de investigación individuales, sino también en eventos regulares, como los congresos del *AfroEuropeans Network*. Estos últimos, a diferencia de los primeros, buscaban poner en el foco perspectivas que no se centraran en Estados Unidos como espacio central donde se negocia la diáspora africana. Estas perspectivas tendían a eclipsar el resto de áreas geográficas y culturales, lo que contribuía indirectamente a su marginación y, además, creaban un discurso sobre la afrodescendencia frecuentemente centrado en el trauma del pasaje del medio y de la esclavización en las Américas. Sin embargo, esta experiencia, como advertía Michelle Wright en *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology* (2015), no puede transferirse de manera acrítica a otros contextos (cf. entre otros López Rodríguez 2008: 2–3; Small 2009: 30–31; 2018b; Zeleza 2009; 2005; Rastas / Nikunen 2019: 208–209) porque no refleja la heterogeneidad de las diásporas africanas (en plural) y, además, limita el discurso a un aspecto que no plasma de manera adecuada, por poner un ejemplo, la situación de la diáspora africana en Europa, condicionada en mayor es-

cala, no solo por la presencia de personas negras en Europa en la época del colonialismo, sino también por la condición poscolonial y los movimientos migratorios de los siglos XX y XXI (cf. Falola 2013: 1–2; Ifekwunigwe 2010: 316; Blakely 2009: 6). En palabras de Jayne Ifekwunigwe:

In Europe, the transatlantic slave trade only explains half of the story, such as those who as colonial or (post)colonial subjects journeyed directly and more recently from continental Africa to their “Mother” countries “abroad”. (2010: 316)

Estas personas cargan no solo con el peso de saberse no bienvenidas y/o de sufrir “a profound sense of (un)belonging” (Ifekwunigwe 2010: 316) en una Europa caracterizada por erigir líneas divisorias de exclusión basadas en procesos de racialización (cf. 316). Como ya señalábamos al principio de esta introducción, las personas negras en Europa están expuestas a un régimen de lo que Felipe Espinoza Garrido et al. llaman *contingent belonging*: “a conditional belonging that is strategically granted and revoked [. . .] [within] a deeply biased, discriminatory, and volatile episteme that governs who can belong in Europe and under which conditions” (2020a: 2).³ También acarrear el lastre indeleble de otras violencias, como la colonial y el “brutalismo” de la poscolonial, usando el término de Achille Mbembe (cf. 2022 [2000]), e incorporan, por lo tanto, otras heridas emocionales que se heredan transgeneracionalmente (cf. Ifekwunigwe 2010: 310).

Al centrarse en España como país europeo con presencia de personas racializadas como negras en el pasado y en el presente, este libro se inscribe también en el debate actual alrededor de una “Europa poscolonial” que investiga Europa como espacio donde se cruzan legados coloniales y nuevas formas de colonialismo / colonialidad a fin de visibilizar las voces marginadas que, según Nadia Butt et al., “tell of ambiguous, fragmented, migratory Europes” (2022: 19; cf. Brancato 2011: 9). Estas voces remodelan de este modo identidades (afro)europeas “rearticulating Europe otherwise” (Colpani / Ponzanesi 2016: 7) a través de nuevas formas de entender Europa y la “europeidad”, España y la “españolidad” (cf. Butt et al. 2022: 21; Brancato 2009a: 19; Small 2018a: 23–24; Jensen et al. 2017: 5). Por su parte, Olivette Otele afirma que:

The term “African European” is therefore a provocation for those who deny that one can have multiple identities and even citizenships, as well as those who claim that they do not

³ Espinoza Garrido et al. destacan la ambivalencia de la política de pertenencia contingente (*contingent belonging*), “one top-down marginalization and essentialization and another that is connected to individual agency and resistance” (2020a: 21, nota 2). Lxs autorxs retoman el concepto de lo “rebelde” (*defiant*) de Jasbir Puar (cf. 2007: 204) “that de-essentialises, diversifies, and resists congealed identities” (Espinoza Garrido 2020a: 4).

“see colour”. It is also a daring invitation to rethink the way we use and read European and African histories and define terms, such as citizenship, social cohesion and fraternity, that have been the basis of contemporary European societal values. (2021: 8)⁴

Durante mucho tiempo España ha desempeñado un papel marginal en estos contextos. No obstante, la creciente visibilidad que han adquirido en el mercado literario algunxs referentes españoles descendientes de personas africanas en los últimos años y el aumento considerable de los productos culturales que estxs han creado y hecho circular de manera efectiva ha propiciado que este colectivo afroespañol alcance una visibilidad nueva a nivel nacional e internacional. Alrededor de 2015, en paralelo con la proclamación de la ONU del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, surgen en España nuevxs actorxs nacidxs en España o que llegaron al país en su primera infancia, como Lucía Asué Mbomío Rubio y Antumi Toasijé —entre muchxs otrxs a lxs que Odome Angone nombra en el prefacio de este libro y que se analizarán en varias contribuciones de este volumen— que alcanzan cierta atención pública y/o mediática en el país y reclaman con gran compromiso político el reconocimiento de su comunidad como española, sin dejar de (re)valorar su herencia africana. Al mismo tiempo, emergen los primeros textos literarios escritos por españolxs racializadx, que cada vez tienen más cabida en el ámbito universitario, lo que amplía el campo de investigación, que hasta entonces se había dedicado sobre todo a la literatura guineoecuatorial y/o “hispanoafri-cana” (cf. Miampika 2010: 16).

Estxs nuevxs actorxs, que —como auspiciaba ya la cantante española de origen guineoecuatorial Buika en 2009 en su canción altamente emblemática “The New Afro Spanish Generation” (cf. Borst 2020: 193–194)— han sido denominadx la “nueva generación afroespañola” (Antumi Toasijé 2018: 880), conciben su labor no solamente dentro del mundo editorial tradicional, sino que lo combinan con el activismo y utilizan diversos canales alternativos disponibles para generar y difundir conocimiento en productos culturales difícilmente clasificables dentro de los géneros y de los medios de difusión establecidos. Sin pretender ser exhaustivas, podríamos nombrar por ejemplo los “archivos” de saberes testimoniales y autobiográficos recogidos por Deborah Ekoka u Odome Angone en volúmenes colectivos que comparten la premisa de que la experiencia individual se escribe, abriendo de esta manera un espacio para la identificación colectiva (cf. Ekoka 2019; Angone 2018a); archivos orales, como los monólogos antirracistas de la actriz y humorista Asaari Bibang y las puestas en

4 En esta misma línea, Fatima El-Tayeb señala que se ha creado una narrativa que construye a Europa como una entidad homogénea que marginaliza a sus poblaciones racializadas por ser (supuestamente) “foráneas”. Y añade que: “within this narrative, European racial and religious diversity is less a reality than a threat to the continent’s very essence” (2011: xvii).

escena a través del cuerpo racializado, como en las performances “La Cordobayangué” (2021) y “La Blanche / La Blanca” (2020), de Agnes Essonti Luque. También podríamos referirnos a los archivos audiovisuales, como el del reciente largometraje de Rubén H. Bermúdez *A todos nos gusta el plátano* (2021), y a los archivos alternativos creados por la comunidad afro en plataformas digitales y redes sociales.⁵ La pluralidad de los ámbitos en los que se desarrollan las actividades culturales de esta nueva generación se hace eco de la observación de Benita Sampedro Vizcaya, quien señala la importancia de pensar el archivo más allá del dominio del texto escrito “[t]o explore narratives in other ephemeral and non-ephemeral cultural practices” (2008: 343; cf. también Baptista 2023: 2; Sabiescu 2020: 497–498). Con este llamado, la académica amplía la concepción del archivo cultural, algo fundamental, como demostrarán varios artículos de este volumen que aluden al papel de internet para contribuir a la proliferación de narrativas afroespañolas o que intentan recuperar las huellas escondidas de la presencia negra en España a través de artefactos culturales y artísticos del pasado y del presente del país.

También hemos podido observar un reciente y marcado anhelo por “archivar” saberes ignorados y silenciados, como manifiesta el ímpetu de reeditar textos agotados, como los libros de Donato Ndongo-Bidyogo y de otrxs escritorxs de origen guineoecuatoriano; la mediación documental y/o artística de saberes efímeros del pasado que no habían sido preservados a través de la escritura, como las vidas narradas en *Memoria negra: retratos de figuras afro de la historia de España* (2023), libro editado por Antumi Toasijé et al.; las transcripciones de cuentos orales africanos de escritoras como Remei Sipi Mayo y Agnès Agboton (cf. p.ej. Sipi Mayo 2008; Agboton 2009) y el trabajo de memoria afrodiaspórica que realizan algunas películas, como *Gurumbé: canciones de tu memoria negra* (2016) de Miguel Ángel Rosales.

De manera simultánea ha ido surgiendo en el mundo de la investigación sobre “Black Europe” y “Afroeuropa” un interés cada vez más pronunciado en el África de habla hispana y la afrodescendencia en España, de manera que, a día de hoy, España ya no es un mero área marginal y/o anecdótico en el mundo académico, como era el caso hace unos años (cf. López Rodríguez 2008: 8–9). Entre tanto se ha convertido en el tema principal de secciones en conferencias internacionales, como en las organizadas por el Forum CLCS Global Hispanophone (Modern Language Association, desde 2015) o por el Luso / Hispanophone Caucus

⁵ Cf. con respecto al innovador campo de investigación de los archivos digitales: Borst 2024; Borst / Neu-Wendel 2023; Eodoro-Glines 2022; Salami 2020; Borst / Gallo González 2019; varias contribuciones en este volumen y el proyecto ERC Starting Grant *Afroeuropa and Cyberspace: Imaginations of Diasporic Communities, Digital Agency and Poetic Strategies — Unravelling the Textures* (101110473).

(African Literature Association, desde 2011), y, más recientemente, en conferencias internacionales y de varios días, como la que dio origen a este libro: *Personas afrodescendientes en la Península Ibérica ayer y hoy: proyecciones y posicionamientos en la literatura, el arte y los medios*, que se celebró en Bremen entre el 29 y el 31 de marzo de 2023. También ha habido otros congresos⁶ y varias publicaciones⁷ que se han dedicado a las literaturas africanas en español y a la diáspora africana en el mundo hispanohablante en los últimos años, si bien sigue siendo poco frecuente que España y la comunidad afroespañola sean el foco principal.

Estas convergencias no son fortuitas, sino que son consecuencia de la retroalimentación mutua del activismo afro en España y el hispanismo internacional en el mundo académico, que se reúnen, por nombrar únicamente algunas iniciativas, en torno a la Biblioteca Africana de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en España —que facilita el acceso a un corpus literario, a textos críticos y materiales au-

6 Algunos ejemplos (no exhaustivos) son: *Between Africa, Latin America and Europe: Aesthetic and Epistemic Visions of Afro-Hispanic Culture of the 20th and 21st Centuries* (Schloss Herrenhausen de Hannover, Alemania, 2022); *Hispanophone Africa and Beyond: Colonial Legacies, Anti-Colonial Solidarities and Postcolonial Futures?* (Northumbria University, Inglaterra, 2023, modo virtual); el TRECE (Taller de Raza, Etnicidad y Ciudadanía en España) simposio *Race in Spain* (Northwestern University, EE.UU., 2022); así como *Enriching Afro-Iberian Cultural Heritage: Current Trends on Culture, Religion and Language* (Institutió Milà y Fontals, CSIC, Barcelona, España, 2019) y *Africanos y magrebies en la Península Ibérica (1850–1975): una historia en los márgenes de España y Portugal* (Institutió Milà y Fontals, CSIC, Barcelona, España, 2022, modo virtual). Además, se pueden mencionar: *África y América Latina: diálogos y conexiones*, la 1a edición de LASA África (Universidad de Ghana en Accra, 2023); las conferencias ICALLAS (International Conference on Afro-Hispanic, Luso-Brazilian, and Latin American Studies) de la Ghana Association of Hispanists (desde 2007); el *I Congreso Internacional sobre Estudios Africanos y Decoloniales: aportes para la deconstrucción del pensamiento académico* (Universidad de Sevilla, España, 2023); los coloquios de GRELAT (Groupe de Recherche et d'Études Latino-Américaines), sobre todo la última edición en 2023, que se dedicaba al tema "Diasporas et mobilités: perspectives critiques actuelles" (Universidad Félix Houphouët-Boigny en Abiyán, Costa de Marfil, desde 2016); el congreso internacional "Interpréter l'Afrique / Interpretar África" (Universidad de Yaoundé, Camerún, 2019); los Congresos Internacionales de Estudios Literarios Hispanoafricanos (Madrid, 2008 y 2010) y los Encuentros de Hispanistas África-España (desde 2019), cuya última edición tuvo lugar en 2023 en Las Palmas de Gran Canaria. Todos ellos son encuentros académicos que se dedican exclusivamente o entre otros aspectos a África, la diáspora africana y su producción literaria / cultural en el mundo hispanohablante.

7 Cf. entre otros Cornejo-Parriego / León-Távora 2024; Ricci 2023; Borst et al. 2023; Yao et al. 2022; Otabela / Badiane 2021; Riochí Sifá 2020; Yao 2020; Angone 2018a; Odartey-Wellington 2018; Borst / Tauchnitz 2017; Agawu-Kakraba / Aggor 2015; Miampika 2015; Díaz Narbona 2015; Boampong 2012. Cf. también los importantes trabajos pioneros de M'bare N'gom, entre otros N'gom 2013; 2008 [2000]; s. a. Muchos de estos estudios se sitúan en el umbral entre la academia y el activismo afrodescendiente y se caracterizan, entre otros aspectos, por poner en diálogo artículos académicos y contribuciones activistas y/o literario-artísticas.

diovisuales—, al grupo TRECE en el ámbito universitario estadounidense y en el contexto del debate alrededor del llamado *Global Hispanophone*. Este concepto fue propuesto por Adolfo Campoy-Cubillo y Benita Sampedro Vizcaya como un llamamiento a incorporar de forma más exhaustiva en los Estudios Hispánicos las culturas y las experiencias históricas del norte de África, Guinea Ecuatorial y Filipinas, entre otras entidades geográficas en las que a causa de la colonización se habla o habló español —y/o otras lenguas que reflejen la diversidad del país, como el gallego, el euskera, el catalán y los muchos dialectos—, sin dejar de lado el análisis de sus consecuencias en la España actual (cf. Campoy-Cubillo / Sampedro Vizcaya 2019). No obstante, estxs autorxs no proponen nuevas fronteras disciplinarias excluyentes: el *Global Hispanophone* es pues “an invitation to branch out beyond the traditional archives of Hispanism” (12), lo que incluye también a grupos minorizados en España, como la comunidad afroespañola.

En el marco que acabamos de esbozar, este volumen colectivo en licencia *Open Access*⁸ y la conferencia en la que comenzó la discusión en Bremen en marzo de 2023 constituyen un hito en el mundo académico, puesto que reúnen — con respaldo financiero e institucional alemán— a especialistas de la representación de personas africanas y afrodescendientes en España del Norte y del Sur Global con escritorxs, artistas y activistas afroespañolxs, desde una perspectiva histórica que dialoga con el presente. El objetivo era y es precisamente crear esa convergencia de la que es fruto el auge del activismo y de la investigación, dando la palabra a sus protagonistas: entre otrxs participantes del congreso, a Agnes Essonti Luque, cuya fotografía preside el libro y que, además, realizó la performance “La Cordobayangue” y dio una charla en el Instituto Cervantes; a Silvia Albert Sopale, quien representó y conversó con la audiencia sobre *No es país para negras* en el Theater am Leibnizplatz, previa presentación de su traducción al alemán publicada por ediciones en auge en el marco de un proyecto estudiantil de la Universidad Justus-Liebig de Giessen (cf. Albert Sopale 2023); a Antumi Toasijé y Odome Angone, nuestrxs ponentes plenarixs; a Deborah Ekoka y Jeffrey Abé Pans, con quienes conversó Nelson Sindze Wembe en una mesa redonda y cuya transcripción ponemos a disposición en este volumen; al igual que al poeta y dramaturgo guineoecuadoriano Boturu, cuya residencia artística en Bremen empezó con nuestro congreso. Boturu se encargó de cerrar el evento con una performance improvisada y participativa en la que nos hizo sentir (literal y

8 Gracias al apoyo financiero de las bibliotecas universitarias de Bremen y Giessen.

simbólicamente, con el cuerpo y la mente) la importancia del / de la Otrx, independientemente de su origen o de su fisionomía.⁹

La meta del encuentro en Bremen en marzo de 2023 fue plantear y visibilizar en el contexto académico con mayor insistencia y vigor debates que en España suelen tener lugar en espacios no académicos porque desgraciadamente la sociedad mayorizada no les da cabida en los espacios académicos que bien ameritan. Por ello, el discurso suele articularse en espacios activistas-culturales coordinados por la propia comunidad, como en Black Barcelona, Periferia Cimarronas, United Minds y Conciencia Afro, por mencionar solo algunos ejemplos. Con el mismo ímpetu, este libro pretende contribuir a poner en diálogo y a circular resultados investigativos con su potencial transferencia a la sociedad que no solo han sido generados desde Europa y EE.UU., sino también desde diferentes regiones de África —Senegal, Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial—, espacio de referencia para gran parte de nuestrxs protagonistas y que —a causa de lo que Odome Angone denomina la “hipóstasis de la ignorancia legítima” en el prólogo de este libro: las asimetrías de poder y de las estructuras de legitimación y circulación capitalistas, herencia del colonialismo europeo— frecuentemente siguen sin tener, ni el mismo impacto ni, desgraciadamente, la misma autoridad que lxs académicxs del Norte Global dentro del *Global Hispanophone*.¹⁰

No obstante, es importante que no releguemos el enfoque meramente al presente. Como señala Paul Gilroy, si queremos reconceptualizar una Europa poscolonial, “[in] drawing the new map of Europe [. . .] we must be prepared to make detours into the imperial and colonial zones” (2004: xx). Así lo demuestra Gonzalo Baptista en el panorama histórico de lo que denomina “AfroEspaña antes del boom” (cf. 2023) y varias contribuciones de este volumen: todavía debemos viajar a un pasado más lejano para entender tanto las mentalidades imperiales como las

9 Agradecemos a Renate Heitmann, como representante de la bremer shakespeare company y del Theater am Leibnizplatz, y a Mila Crespo Picó, directora del Instituto Cervantes de Bremen, por la fructífera colaboración y su empeño por dar cabida al arte y al teatro afroespañol en la vida cultural de Bremen. Damos las gracias también a la Universidad Justus-Liebig de Giessen por financiar con sus *dezentrale QSL-Mittel* la publicación de *Das ist kein Land für schwarzen Frauen* (2023) de Silvia Albert Sopale y la excursión de lxs estudiantes que tradujeron la obra de teatro, lo que permitió incluir explícitamente en el diálogo a las nuevas generaciones e introducir este tema en el ámbito educativo universitario en Alemania. Agradecemos al INPUTS (Instituto de Estudios Poscoloniales y Transculturales) de la Universidad Bremen y a Kerstin Knopf que financiaron la estancia de Boturu. Por último, damos las gracias a Ximena Cervantes Englerth, Helena Montalvo del Valle y Charlotte Fiedler, por su inusitado compromiso y efectivo trabajo durante el congreso y el proceso de edición de este volumen.

10 Sobre el problema de la persistencia de una “blanquitud normativa” en muchos círculos académicos europeos cf. la revisión crítica en Rastas / Nikunen 2019: 209–211.

formas de resistencia que siempre existieron en España (cf. también Small 2018a: 59; Otele 2021: 2). Sin embargo, nuestra ignorancia sobre la historia afro de España no solo tiene que ver con el pasado lejano. Es igualmente necesario examinar más de cerca el pasado reciente. Como advierte Abuy Nfubea en su libro *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)* (2021), el afrofeminismo en España tampoco es un fenómeno contemporáneo, sin referentes, ni genealogías (cf. 2021: 24–26; también García-Alvite 2024), aunque esa sea la impresión que resulte del (re-)blanqueamiento estratégico de la identidad nacional española en el siglo XX (cf. Repinecz 2018: 91–93; Persánch 2018: 117–18; Fra-Molinero 2009: 147–49).¹¹ El hueco genealógico que siente la “nueva generación afroespañola” en el feminismo afroespañol, es, según Nfubea, consecuencia de la alienación que muchas mujeres racializadas tienen de su propia historia de resistencia, lo que ha provocado una “profunda crisis epistémica” (2021: 27). Este es tan solo un ejemplo que ilustra la tremenda importancia de añadir una perspectiva diacrónica a las reflexiones sincrónicas sobre la diáspora africana en España, tanto en el ámbito cultural, como en el mundo académico. Esta estrategia de (re-)blanqueamiento de la historia y de la identidad española está también profundamente imbricada en el silenciamiento de las empresas coloniales españolas en el continente africano y su participación en el comercio de personas esclavizadas a lo largo de su historia, un contacto intercontinental del que nacieron literal y metafóricamente personas afrodescendientes *avant la lettre*, residentes en lo que hoy es España y cuyos archivos pretendemos recuperar y generar con este libro.

La perspectiva histórica de este libro continúa con el importante legado al que hace referencia Abuy Nfubea y que impulsaron, a lo largo del siglo XX, investigadores como Juan R. Castellano, Miriam De Costa y Baltasar Fra-Molinero (cf. Castellano 1961; De Costa 1977; Fra-Molinero 1995). A estos importantes estudios les siguieron en el siglo XXI los innovadores trabajos de Nicholas Jones *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain* (2019) y *Early Modern Black Diaspora Studies: A Critical Anthology* (2018, editado con Smith / Grier), así como otras investigaciones que analizan las huellas de la presencia negra en España en la historiografía, la literatura, las artes o las prácticas de resistencia antirracista (cf. entre otros Antumi Toasijé 2018; Jones 2018; 2019; Fracchia 2019; Nfubea 2021; Aixelà-Cabré / Rizo 2023; Aixelà-Cabré 2022; Berrueto-Sánchez et al. 2024). Es decir, hay en la actualidad varias tentativas que, al rastrear los archivos culturales, destapan y relatan vidas negras en la

¹¹ Para un panorama más amplio con respecto a las estrategias de “blanqueamiento” de la nación española en la historia de España cf. entre otras publicaciones las reflexiones en Martín-Márquez 2008.

larga historia de España; tentativas que se manifiestan en una nueva ola de proyectos de investigación mayores¹² dedicados al pasado e iniciativas —académicas y culturales— que reflejan este nuevo interés sobre el tema dentro del propio país. En consecuencia, estos proyectos desentierran biografías y trayectorias de personas o grupos racializados del pasado para recomponer una historia marginada, leyéndolas en el contexto de la historia y la sociedad de la época. Así lo hace por ejemplo Olivette Otele en su recorrido de la “historia nunca contada” de lxs afroeuropexs a través de varios siglos (cf. entre otros Otele 2021; Antumi Toasijé et al. 2023; Rosales 2016; Palacios 2022).

Sin embargo, este volumen se erige como libro pionero en la medida en que crea un puente entre especialistas de diferentes épocas literarias e históricas sobre africanidad y afrodescendencia y proporciona las bases para comenzar a trazar archivos de la presencia africana y afrodescendiente en España ayer y hoy en la literatura y otros medios. La generación actual de afroespañoles necesita espacios (culturales, generacionales, regionales, y/o nacionales, entre otros) donde situarse e inscribir su sentido de pertenencia, negado por la sociedad mayorizada española, sin tener que recurrir solo a un “África” real o imaginada. “África” es para esta “nueva generación”, en ocasiones, según Odome Angone, “una entelequia existencial [. . .], un espacio utópico elaborado por la imaginación que, en mi opinión, sirve quizá como tapadera, refugio, escapatoria y habitáculo frente a los nacionalismos y los rechazos que sufren estos colectivos en Occidente” (2018b: 29). Nuestro libro pretende poner en diálogo el trabajo de la muy variada “nueva generación afroespañola” —incluso el de aquellxs que no se reconocen en la etiqueta, no exenta de controversia¹³— con una tradición histórica, un archivo por el que pueda (también) navegar sus pertenencias e incluso sus activismos más allá de mo-

12 Algunos ejemplos (no exhaustivos) son: *The Cultural History of the Black African Diaspora in Early Modern Spain* (BADEMS, ERC Consolidator Grant); *Africanos y magrebíes en la Península Ibérica (1850–1975). Una historia en los márgenes de España y Portugal* (AEI / FEDER) y su continuación R+D *BLACK SPAIN. Africans, Maghrebis and Latins (1808–1975). Blackness, Resistance and Deracialization of Elites* (MINECO / FEDER). A pesar del nuevo y creciente interés del ámbito académico por la “España negra” antes del siglo XX, todavía existen vacíos de investigación con respecto a ciertas épocas, como el siglo XIX, por ejemplo (cf. Arbaiza 2023).

13 Cf. por ejemplo Mbomío Rubio 2015; Jones Ndjoli 2019; Bayo 2021; Adeyemo 2023; también Gbadamosi 2011. En general, la cuestión de la denominación de personas racializadas como negras en Europa y de su producción literaria, artística y cultural sigue siendo controvertida. Circulan una pluralidad de conceptos que destacan aspectos diferentes de la composición identitaria, como “afro europeo”, “afropeo”, “Black European”, “afrodiaspórico”, “Black diasporic”, “europex afrodescendiente”, “African European” o “Euro-African”, “africanx / afrodescendiente / negrx”. Cf. entre otros Otele 2021; Espinoza Garrido et al. 2020a; Miano 2020; Pitts 2019; Rastas / Nikunen 2019; Antumi Toasijé 2018: 978; Small 2018; Bekers et al. 2009; Brancato 2009a.

delos y referentes de EE.UU. o de los legados de sus “afro mayores” todavía en vida o en la memoria de la familia, al descubrir que siempre ha habido momentos de resistencia y creatividad negra a lo largo de la historia de lo que hoy es España.¹⁴

Personas africanas y afrodescendientes en España ayer y hoy: proyecciones y posicionamientos en la literatura, el arte y los medios comienza con una primera sección titulada “Archivos de la presencia africana: una historiografía afro de España” en la que se trazan las huellas de África en España. A diferencia de la mayoría de las genealogías sobre la presencia negra, que suelen comenzar alrededor del siglo XIV o en la Edad Media, GONZALO BAPTISTA en su artículo “Antigüedad de los cuerpos negros en la Península Ibérica y la mitología euroblanca” nos lleva a la “Prehistoria” o más bien a la representación visual de esta etapa del país que, en diálogo con los estudios genómicos más recientes, revela la absurda “mitología euroblanca” de España. ANTUMI TOASIJÉ toma el relevo con “La hipertrofia de la identidad europea en España, blanqueamiento y desafricanización: 1516–1992”, donde examina la revisión del pasado que realizaron cronistas e historiadores en la Época Moderna para crear una genealogía del racismo español a partir de la narrativa retrospectiva de la identidad nacional en torno a la “Reconquista” en sus vertientes militar, jurídica y moral-religiosa. SERGIO MANUEL RODRÍGUEZ LORENZO, en “Negritudes hispánicas: elite y marginalidad entre poblaciones afrodescendientes de Castilla e Indias (siglos XVI–XVIII)”, complementa la panorámica, añadiendo una perspectiva transatlántica a las variables diatribas que podía tomar la vida de personas “no blancas” a partir de tres ejemplos que mucho distan del imaginario tradicional de la presencia negra en las Américas: Domingo en el siglo XVI, Bani en el siglo XVII, Silvestre Yanes Navarro y María Antonia Palacios en el siglo XVIII.

El segundo apartado, “Estereotipación y resistencias creativas en la literatura, el teatro y el cine”, recoge seis artículos que analizan la manera en la que las personas africanas y afrodescendientes han sido representadas en diferentes medios por autorxs no racializadxs como negrxs y, a excepción del autor marroquí estudiado en el último capítulo de este apartado, consideradxs parte de esa mayoría “blanca”. En “Cándida ‘La negra’ y Juan Latino en *Cachita. La esclavitud borrada* (2020) de Álvaro Begines: representación de dos figuras de la esclavitud negra en España”, RAOUL NGOUNA LENDIRA examina desde un punto de vista formal y de contenido la poco cuidada y problemática proyección eurocentrista que hace Álvaro Begines de Juan Latino, catedrático de latín de la Universidad de Granada en pleno Renacimiento español, y de Cándida “La negra”, conocida como la “última esclava”

¹⁴ Con “afro mayores” se hace referencia indirecta a la iniciativa Afro Mayores, coordinada por Lucía Asué Mbomío Rubio, Laurent Leger Adame y José Oyono Ngalo, que tiene como objetivo reconocer el legado de afro-migrantes de la “tercera” edad en España. Cf. a este respecto el prefacio de Odome Angone en este volumen y Afro Mayores (2023-).

en España, en su documental *Cachita. La esclavitud borrada*. AMELIA DE PAZ DE CASTRO recupera en su artículo “Góngora y el Dios de los blancos” tres letrillas de Luis de Góngora que debieron ser cantadas en la catedral de Córdoba el día de Navidad y el del Corpus de 1616 y en la Epifanía de 1617. Su análisis se centra en dilucidar el ingenio gongorino en su capacidad de usar el tipo del “negro” y al mismo tiempo empoderarle. En esta misma línea, en “La creatividad negra: una facultad humana al servicio del empoderamiento afroibérico (siglos XVI y XVII)”, DIANA BERRUEZO-SÁNCHEZ recupera más piezas del archivo negro y examina a través de los ejemplos de las personas y los personajes literarios Leonor Rica, Francisco y Gaspar la creatividad kinésica, musical y verbal de la diáspora negra durante los siglos XVI y XVII en España.

Con el artículo de HARMAN KAMWA KENMOGNE “De la deshumanización del inmigrante africano en España al reto de la pluralidad: lectura imagológica de *Ahlán* (1995) de López Mozo” damos un salto a los años noventa del siglo XX. Kamwa Kenmogne dilucida cómo la obra de teatro *Ahlán* hace navegar a la audiencia por la construcción estereotipada de África como “barbarie” hasta su posterior desmitificación de los imaginarios raciales a través del topos del ser humano como viajero. LAURA CASTILLO BEL introduce otro medio en el que se representa a otro “otro” africano, que suele quedar fuera del foco en los estudios que se refieren a África, como sinónimo o eufemismo del adjetivo “negro”: la población migrante marroquí en el cine. En su artículo “Entre la cotidianeidad y el humor: la plasmación de la discriminación racial y la liminalidad intercultural en *Sis dies corrents* (2021)”, Castillo Bel nos conduce a una producción de Neus Ballús de la segunda década del siglo XXI y analiza las convenciones del humor y otras estrategias fílmicas con las que se muestra cómo el protagonista, Moha, un operario marroquí en Barcelona, gestiona su liminalidad intercultural y la discriminación que sufre por prejuicios raciales. La autora examina, además, cómo la representación transiciona hacia cierto fomento del entendimiento y la aceptación del “otro”. En su contribución “¿Heterogeneidad o perspectivas discriminatorias? Concepciones de ‘África’ en la literatura hispano-marroquí”, JULIANE TAUCHNITZ da un paso más allá, al examinar a partir de *El reto del Estrecho* (2005) del escritor marroquí Abdelkader Benabdellatif, cómo la literatura hispano-marroquí se sirve de la estereotipación en su representación del “otro-subsahariano” y recae en un repertorio que nada tiene que envidiar a las representaciones eurocéntricas y racializantes españolas del / de la “otrx” africanx y/o afrodescendiente racializadx como negrx.

En el siguiente apartado, “Voces de la migración africana en España: entre la asimilación (estratégica) y la emancipación”, devolvemos el protagonismo a migrantes africanxs que han utilizado su arte en diferentes momentos de la historia española más reciente para responder a su proyección como “otro” en España y/o tematizar su experiencia vital o la de otrxs migrantes. ELISA RIZO abre la sección

con su artículo “¿Negritud hispanista? La ambivalencia discursiva en torno a la carrera artística de Leandro Mbomio en la esfera pública española”, con el que recupera la controvertida y silenciada carrera escultórica de Mbomio en el franquismo tardío y la transición, asunto que emerge como emblema de la laguna que existe en los estudios sobre la presencia africana en este periodo, en el que el franquismo ensayó una versión del discurso de la Hispanidad aplicada a África y adaptada a la doctrina neocolonial en boga en Europa durante los sesenta. En “Raquel Ilombe del Pozo Epita: producción literaria y activismo cultural en la España franquista y postfranquista” BENITA SAMPEDRO VIZCAYA presenta otra manera de transitar esta misma etapa que pende más hacia el polo de la emancipación a través del ejemplo de la obra de Raquel Ilombe del Pozo Epita. A diferencia de Mbomio, del Pozo Epita llegó a España de niña y vivió de adulta entre Bata y Madrid y, como ilustra Sampedro Vizcaya, combinó su producción literaria y su activismo cultural, canalizándolo en su poemario *Ceiba II (poesía inédita)* (2015).

ALAIN BIENVENU ATOUBA EDJEBE se centra en “Espacio e in/movilidades en *Calella sen saída* (2001) de Víctor Omgbá y *Nativas* (2008) de Inongo-vi-Makomè” en dos novelas escritas a principios del siglo XXI por migrantes africanos radicados en España: una de un migrante camerunés en España que escribe en gallego (Omgbá) y otra de un camerunés, migrante en Guinea Ecuatorial y España (Inongo-vi-Makomé). Atouba Edjeba examina las injusticias espaciales a las que se enfrentan los personajes migrantes en la era de la globalización y cómo se emancipan en el universo ficcional creando movilidades subalternas. CRISTIÁN H. RICCI cierra este apartado con su artículo sobre la más reciente literatura marroquí-catalana titulado “Voces errantes: la odisea de niñas y adolescentes migrantes en la literatura marroquí-catalana”. Ricci examina cómo Najat El Hachmi en *La filla estrangera / La hija extranjera* (2015), Safia El Aaddam en *Hija de inmigrantes* (2022) y la rapera Miss Raisa (Imane Raissali Salah) en la autobiografía *Porque me da la gana. Una vida contra los prejuicios* (2023) articulan la interacción entre la educación en España, el género y el feminismo y cómo esto influye en el sentimiento de pertenencia de las niñas y adolescentes inmigrantes representadas en las obras, que se mueve entre la “asimilación estratégica” y la emancipación.

“La nueva generación ‘afroespañola’, el auge del activismo y resistencia afro en la literatura” es la siguiente sección, que se centra en obras producidas por personas racializadas como negras y nacidas en España o que llegaron en la infancia al país. MAHAN ELLISON explora en “‘Mi historia, nuestra historia’: la praxis y la estética antirracista de la nueva generación de autores jóvenes y afrodescendientes en España” las estrategias narrativas que se despliegan en *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou y *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde para usar la producción literaria con fines activistas efectivos en la colectividad en la que se enmarcan. A través de una estética práctica y

del activismo literario, ambxs escritorxs invitan a una lectura activa y participativa y destacan así el potencial transformador de la palabra. En “Literatura y activismo de mujeres africanas y afrodescendientes en España: Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde” LAURA WIEMER abre una perspectiva transgeneracional e interseccional al realizar un análisis comparativo de las autobiografías *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (2005) de la autora de origen beninés Agnès Agboton y, otra vez, *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde. Wiemer analiza el texto literario como instrumento del activismo de las autoras y estudia cómo las mujeres negras pueden hacer frente al racismo a través de la emancipación del cuerpo, la concepción de una maternidad responsable y de una visión del mundo transcultural y antirracista. NELSON SINDZE WEMBE en “Activismo y escritura activista negra en la literatura afroespañola: el caso de Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde” recurre también a *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde y *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou. Al situar estos textos dentro de una tradición de escritura activista africana, demuestra que esta nueva literatura activista y autobiográfica ayuda a constituir un archivo de memoria afroespañola que tiene como meta visibilizar a personas racializadas y sus historias individuales y colectivas en espacios socioculturales y políticos en España. JEANNE ROSINE ABOMO EDOU en “Construcción de la autoestima como respuesta al racismo: lectura afrocentrada de *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022) de Deborah Ekoka” investiga cómo este cuento revela las agresiones racistas de las que son víctimas las personas afrodescendientes en la sociedad española y francesa respectivamente. Basándose en las reflexiones sobre la afrocentricidad de Molefi Kete Asante, Abomo Edou demuestra cómo *Afro Utopía* destaca la necesidad de revalorar la africanidad para que la búsqueda identitaria de lxs protagonistas resulte exitosa y que África vuelva a ser su propio centro y se proyecte al futuro a través del renacimiento de una comunidad negra global. ANA ZAPATA-CALLE examina, como reza su título “La identidad afroespañola en *Hija del camino* (2019) de Lucía Asué Mbomío Rubio”, el proceso de búsqueda en el que la protagonista Sandra, en un primer momento dividida entre su ascendencia africana y su nacionalidad española, acaba por abrazar con orgullo una identidad híbrida y su pertenencia a la comunidad afroespañola.

El último apartado, “Del dicho al hecho: hacia una cultura decolonial y empoderadora”, recopila artículos que se dedican a analizar la difusión y las variadas aplicaciones de lo que se propone en las obras de esta nueva generación afroespañola en diferentes ámbitos de la sociedad y del mundo cultural. REYES LÁZARO reflexiona sobre el “Valor pedagógico del entremés *Los negros* (1602) de Simón Aguado” en base a su experiencia docente en Smith College, Massachusetts, EE.UU., con el objetivo de fomentar el análisis crítico y matizado de la resistencia negra en perspectiva histórica y no victimizante. Al otro lado del Atlántico, PATRICIA ROCU GÓMEZ

y FERNANDO BARBOSA RODRIGUES ofrecen una aproximación a la “Cultura educativa afrocentrada en el contexto español” a partir de su experiencia docente en torno a la Universidad Complutense de Madrid y de su investigación sobre el tema de la educación afrocentrada, desde la Educación Infantil y Primaria hasta la que se lleva a cabo en la universidad en diferentes ámbitos: el institucional, el reglado y el no reglado, a través de iniciativas de asociaciones en diferentes puntos del país, como, por ejemplo, la iniciativa de los “afrocuentos” del proyecto PotoPoto y las diferentes actividades del proyecto Universidad y Afrodescendencia. El artículo de LINDA ENIOLA ADEYEMO toma un cariz más autoetnográfico y metareflexivo en tanto en cuanto afrodescendiente que ha residido en España. Así, la autora, en “Cuerpos negros, espacios blancos: una exploración hacia la pertenencia e identidad de la diáspora afroespañola”, ofrece, al estilo de la *Blackgirl Autoethnography* y a partir de una base teórica afrocentrada, reflexiones críticas con propuestas de cómo transitar hacia una cultura decolonial y empoderadora para lxs que viven la racialización desde un punto de vista inscrito en sus cuerpos, desafiando la supuesta no pertenencia que les atribuye la sociedad mayorizada y creando espacios donde moldear su sentimiento de colectividad. El libro cierra poniendo a disposición la transcripción de NELSON SINDZE WEMBE y XIMENA CERVANTES ENGLERTH de una mesa redonda sobre activismo afro en España, en la que DEBORAH EKOKA y JEFFREY ABÉ PANS dialogan sobre las convergencias y divergencias de su entendimiento, de su práctica y vivencia activista. De este modo, este colofón, al igual que el resto del libro, hace hincapié en la riqueza y en la productividad de los archivos afro de la presencia africana y afrodescendiente en la literatura española y otros medios, demostrando que España *Sí es país de negrxs*, ayer, hoy y aspiremos que, también y mucho mejor, mañana.

Bibliografía

- Adeyemo, Linda Eniola (2023): “Afroespañolx: la identificación, formación del sujetx y pertenencia”. En: *The Afropean*, 28 de febrero, <<https://afropean.com/whats-in-a-name-afroespanolx-identification-subject-formation-and-belonging-english-and-spanish-versions/>> (consultado el 28 de noviembre de 2023).
- Afro Mayores (2023-): Canal en YouTube, <<https://www.youtube.com/@afromayores>> (consultado el 13 de octubre de 2023).
- Afropoderossa (2023): *España no solo es blanca*. Barcelona: Molino.
- Agawu-Kakraba, Yaw / Aggor, Komla (eds.) (2015): *Diasporic Identities Within Afro-Hispanic and African Contexts*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Agboton, Agnès (2009): *Été Utú: cuentos de tradición oral. De por qué en África las cosas son lo que son*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Aixelà-Cabré, Yolanda (2022): *Africanas en África y Europa (1850–1996)*. Barcelona: Bellaterra Edicions.
- / Rizo, Elisa (eds.) (2023): *Afro-Iberia (1850–1975): enfoques teóricos y huellas africanas y magrebies en la península ibérica*. Barcelona: Bellaterra Edicions.

- Albert Sopale, Silvia (2023): *Das ist kein Land für schwarze Frauen*. Eds. Gallo González, Danae / Borst, Julia. Viena / Madrid / Malabo: ediciones en auge.
- (2018) [2014]: “No es país para negras”. En: Fernández Soto, Concha (ed.): *Sillas en la frontera: mujeres, teatro y migraciones*. Almería: Editorial de la Universidad de Almería, pp. 88–107.
- Angone, Odome (ed.) (2018a): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.
- (2018b): “Odome Angone, ¿hispanófila, hispanohablante o española? Dakar (Senegal)”. En: id. (ed.): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 27–42.
- Antumi Toasijé [Pallás Valencia, A.-Toasijé] (2018): *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.
- Antumi Toasijé (2009): “The Africanity of Spain: Identity and Problematization”. En: *Journal of Black Studies*, 39, 3, pp. 348–355.
- Ranocchiari, Darío / Benito, Elena (2023): *Memoria negra: retratos de figuras afro de la historia de España*. Granada: Universidad de Granada.
- Appadurai, Arjun (2003): “Archive and Aspiration”. En: Brouwer, Joke / Mulder, Arjen (eds.): *Information is Alive*. Róterdam: V2_Publishing / NAI Publishers, pp. 14–25.
- Arbaiza, Diana (2023): “Límites y vislumbres en el archivo: africanos en España entre 1843 y 1883”. En: Aixelà-Cabré, Yolanda / Rizo, Elisa (eds.): *Afro-Iberia (1850–1975): enfoques teóricos y huellas africanas y magrebíes en la península ibérica*. Barcelona: Bellaterra Edicions, pp. 31–46.
- Baptista, Gonzalo (2023): “AfroEspaña antes del boom: una mirada interdisciplinaria sobre la presencia histórica y el legado cultural negro”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 10, 2, pp. 1–22, <<https://doi.org/10.5070/T410261298>>.
- Bekers, Elisabeth / Helff, Sissy / Merolla, Daniela, (2009): “Introduction”. En: id. (eds.): *Transcultural Modernities: Narrating Africa in Europe*. Amsterdam: Rodopi, pp. xiii–xx.
- Bermúdez, Rubén H. (dir.) (2021): *A todos nos gusta el plátano*. España: 16 de febrero Films.
- (2018) [2017]: *Y tú, ¿por qué eres negro?* Edición popular. Madrid: Editorial Phree.
- Berrueto-Sánchez, Diana / Olmedo Gobante, Manuel / Tweede, Cornesha (eds.) (2024): *Iberia Negra: textos para otra historia de la diáspora africana (siglos XVI y XVII)*. Londres: Routledge.
- Bhatia, Neeraj (2020): “Re-Assembling the Archive”. En: *AA Files*, 70, pp. 117–126.
- Blakely, Allison (2009): “The Emergence of Afro-Europe: A Preliminary Sketch”. En: Hine, Darlene Clark / Keaton, Trica Danielle / Small, Stephen (eds.): *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. 3–28.
- Biblioteca Africana (s. a.): proyecto en: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/portales/biblioteca_africana/> (consultado el 8 de diciembre de 2023).
- Boampong, Joanna (ed.) (2012): *In and Out of Africa: Exploring Afro-Hispanic, Luso-Brazilian, and Latin American Connections*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Borst, Julia (2024): “Hidden Knowledges and Diasporic Positionings: The Autobiographic and Testimonial Texts Inside *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*”. En: Cornejo-Parriego, Rosalía / León-Távora, Ana (eds.): *Colonialist Gazes and Counternarratives of Blackness: Afro-Spanishness in 20th and 21st-Century Spain*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. 111–133, <<https://doi.org/10.4324/9781003435051-6>>.
- (2020): “Voices from the Black Diaspora in Spain: On Transcultural Spaces and Afro-Spanish Identities in Poetry”. En: Espinoza Garrido, Felipe, et al. (eds.): *Locating African European Studies: Interventions, Intersections, Conversations*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. 189–208.

- / Gallo González, Danae (2019): “Narrative Constructions of Online Imagined Afro-diasporic Communities in Spain and Portugal”. En: *Open Cultural Studies*, 3, 1, pp. 286–307, <<http://doi.org/10.1515/culture-2019-0026>>.
- / Neu-Wendel, Stephanie (2023): “Decolonized Bodies: Aesthetic Activism in Afrofeminist Blogs from France, Spain and Italy”. En: Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Juliane (eds.): *Women’s Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 206–251.
- / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Juliane (eds.) (2023): *Women’s Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms.
- / Tauchnitz, Juliane (eds.) (2017): *Migratory Movements and Diasporic Positionings in Contemporary Hispano- and Catalano-African Literatures*. Número especial en: *Research in African Literatures*, 48, 3.
- Brancato, Sabrina (2011): “Introduction”. En: id. (ed.): *Afroeuropa@n Configurations: Readings and Projects*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 1–15.
- (2009a): *Afro-Europe: Texts and Contexts*. Berlín: Trafo.
- (2009b): “Voices in a Non-Place: African Writing in Spain” En: Bekers, Elisabeth / Helff, Sissy / Merolla, Daniela (eds.): *Transcultural Modernities: Narrating Africa in Europe*. Amsterdam: Rodopi, pp. 3–17.
- Buika (2011): “The New Afro Spanish Generation”. En: *En mi piel*. CD. Warner Music España.
- Butt, Nadia / Clarke, Robert / Krampe, Theresa, (2022): “Rethinking Postcolonial Europe: Moving Identities, Changing Subjectivities. Introduction”. En: *Postcolonial Interventions*, 7, 1, pp. 14–49, <<https://doi.org/10.5281/zenodo.5923258>>.
- Campoy-Cubillo, Adolfo / Sampedro Vizcaya, Benita (2019): “Entering the Global Hispanophone: An Introduction”. En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20, 1–2, pp. 1–16.
- Castellano, Juan R. (1961): “El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro”. En: *Hispania*, 44, 1, pp. 55–65.
- Colpani, Gianmaria / Ponzanesi, Sandra, (2016): “Introduction: Europe in Transition”. En: id. (eds.): *Postcolonial Transitions in Europe: Contexts, Practices and Politics*. Londres / Nueva York: Rowman & Littlefield, pp. 1–7.
- Cornejo-Parriego, Rosalía / León-Távora, Ana (eds.) (2024): *Colonialist Gazes and Counternarratives of Blackness: Afro-Spanishness in 20th and 21st-Century Spain*. Nueva York / Londres: Routledge.
- DeCosta, Miriam (ed.) (1977): *Blacks in Hispanic Literature: Critical Essays*. Port Washington, NY / Londres: National University Publications / Kennikat Press.
- Díaz Narbona, Inmaculada (ed.) (2015): *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum.
- Edoro-Glines, Ainehi (2022): “Unruly Archives: Literary Form and the Social Media Imaginary”. En: *ELH*, 89, 2, pp. 523–546, <<https://doi.org/10.1353/elh.2022.0019>>.
- Ekoka, Deborah (2019): *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. Valencia: United Minds.
- El-Tayeb, Fatima (2011): *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Espinoza Garrido, Felipe / Koegler, Caroline / Nyangulu, Deborah / Stein, Mark U. (2020a): “Introduction: African European Studies as a Critique of Contingent Belonging”. En: id. (eds.): *Locating African European Studies: Interventions, Intersections, Conversations*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. 1–28.

- (eds.) (2020b): *Locating African European Studies: Interventions, Intersections, Conversations*. Nueva York / Londres: Routledge.
- Essonti Luque, Agnes (2020): “La Blanche / La Blanca”. En: *Vimeo*, 26 de diciembre, <<https://vimeo.com/494758313>> (consultado el 11 de diciembre de 2023).
- Falola, Toyin (2013): *The African Diaspora: Slavery, Modernity, and Globalization*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Fracchia, Carmen (2019): *“Black but Human”: Slavery and Visual Art in Hapsburg Spain, 1480–1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Fra-Moliner, Baltasar (2009): “The Suspect Whiteness of Spain”. En: Jennings, La Vinia Delois (ed.): *At Home and Abroad: Historicizing Twentieth-Century Whiteness in Literature and Performance*. Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, pp. 147–169.
- (1995): *La imagen del negro en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- García-Alvite, Dosinda (2024): “Decolonizing the History of Afro-Spaniards: *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)* by Abuy Nfubea”. En: Cornejo-Parriego, Rosalía / León-Távora, Ana (eds.): *Colonialist Gazes and Counternarratives of Blackness: Afro-Spanishness in 20th and 21st-Century Spain*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. 153–174, <<https://doi.org/10.4324/9781003435051-8>>.
- Gbadamosi, Raimi (2011): “What is This Afro-European?” En: Brancato, Sabrina (ed.): *AfroEurope@n Configurations: Readings and Projects*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 18–29.
- Gilroy, Paul (2004): “Foreword: Migrancy, Culture, and a New Map of Europe”. En: Raphael-Hernandez, Heike (ed.): *Blacking Europe: The African American Presence*. Nueva York / Londres: Routledge, pp. xi–xxii.
- Ifekwunigwe, Jayne O. (2010): “‘Black Folk Here and There’: Repositioning Other(ed) African Diaspora(s) in / and ‘Europe’”. En: Olaniyan, Tejumola / Sweet, James H. (eds.): *The African Diaspora and the Disciplines*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 313–338.
- Jensen, Lars / Suárez-Krabbe, Julia / Groes, Christian / Pecic, Zoran Lee (2017): “Introduction”. En: id. (eds.): *Postcolonial Europe: Comparative Reflections After the Empires*. Londres: Rowman & Littlefield, pp. 1–13.
- Jones Ndjoli, Edjanga D. (2019): “Crítica a lo ‘afro-español’”. En: Página personal de Edjanga D. Jones Ndjoli en: *Medium*, 20 de marzo, <<https://edjanga.medium.com/cr%C3%ADtica-a-lo-afroespa%C3%B1ol-b568f228b5fb>> (consultado el 27 de noviembre de 2023).
- Jones, Nicholas R. (2019): *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain*. Philadelphia, PA: Penn State University Press.
- Kem-mekah Kadzue, Oscar (2018): *No hay país para negros*. El Ejido: Círculo Rojo.
- López Rodríguez, Marta Sofía (2008): “Introduction”. En: id. (ed.): *AfroEurope@ans: Cultures and Identities*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 1–10.
- Martin-Márquez, Susan (2008): *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mbembe, Achille (2022): *Brutalismo*. Trad. Petit Fontserè, Núria. Barcelona: Ediciones Paidós.
- (2002): “The Power of Archives and its Limits”. En: Hamilton, Carolyn, et al. (eds.): *Refiguring the Archive*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers, pp. 19–26.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2015): “¿Afroespañolas o negras?”. En: *Afrofeminas*, 5 de marzo, <<https://afrofeminas.com/2015/03/05/afroespanolas-o-negras/>> (consultado el 28 de noviembre de 2023).
- Miampika, Landy-Wilfrid (ed.) (2015): *África y escrituras períficas en español*. Madrid: Editorial Verbum.

- (2010): “De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas”. En: id. / Arroyo, Patricia (eds.): *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 13–19.
- Miano, Léonora (2020): *Afropea: utopie post-occidentale et post-raciste*. París: Grasset.
- Nfubea, Abuy (2021): *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)*. Madrid: Ménades Editorial.
- N’gom, M’bare (2013): *Palabra abierta: conversaciones con escritores africanos de expresión en español*. Madrid: Editorial Verbum.
- (2008) [2000]: “African Literature in Spanish”. En: Irele, Abiola F. / Gikandi, Simon (eds.): *The Cambridge History of African and Caribbean Literature*. T. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 584–602, <<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521832762.009>>.
- (s. a.): “Introducción al corpus del proyecto de investigación”. En: Biblioteca Africana — Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/portales/biblioteca_africana/introduccion_corpus/> (consultado el 8 de diciembre de 2023).
- Odarte-Wellington, Dorothy (2018): *Trans-afrohispanismos: puentes culturales críticos entre África, Latinoamérica y España*. Boston / Leiden: Brill / Rodopi.
- Otabela, Joseph-Désiré / Badiane, Mamadou (eds.) (2021): Número especial en: *Afro-Hispanic Review*, 40, 1.
- Otele, Olivette (2021): *African Europeans: An Untold History*. Nueva York: Basic Books.
- Palacios, Antonio (dir.) (2022): *Los negros*. España: Lemendu.
- Persánch, José M. (2018): “From Impurity of Thought Toward the Glocalization of Whiteness in Spain”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8, 2, pp. 110–137.
- Pinçonat, Crystel (2014): “De l’usage postcolonial de l’archive: quelques pistes de réflexion”. En: *Amnis: revue d’études des sociétés et cultures contemporaines Europe-Amérique*, 13, s. p., <<https://doi.org/10.4000/amnis.2187>>.
- Pitts, Johny (2019): *Afropean: Notes From Black Europe*. Londres: Allen Lane.
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rastas, Anna / Nikunen, Kaarina, (2019): “Introduction: Contemporary African and Black Diaspora Spaces in Europe”. En: *Open Cultural Studies*, 3, 1, pp. 207–218, <<https://doi.org/10.1515/culture-2019-0019>>.
- Repinecz, Martin (2018): “Spain Is (Not So) Different: Whitening Spain through Late Francoist Comedy”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8, 2, pp. 91–109.
- Ricci, Cristián (ed.) (2023): *Twenty-First Century Arab and Africa Diasporas in Spain, Portugal and Latin America*. Nueva York: Routledge.
- Riochí Sifá, Juan (ed.) (2020): *Antología de la literatura hispanoaficana y afrodescendiente: textos literarios, científicos y artículos*. Madrid: Diwan Mayrit.
- Rosales, Miguel Ángel (dir.) (2016): *Gurumbé: canciones de tu memoria negra*. España / México / Portugal / Senegal: ArtMattan Productions.
- Sabiescu, Amalia G. (2020): “Living Archives and the Social Transmission of Memory”. En: *Curator: The Museum Journal*, 63, 4, pp. 497–510.
- Salami, Minna (2020): *Sensuous Knowledge: A Black Feminist Approach for Everyone*. Londres: Zed Books.
- Sampedro Vizcaya, Benita (2008): “Rethinking the Archive and the Colonial Library: Equatorial Guinea”. En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 9, 3, pp. 341–363, <<https://doi.org/10.1080/14636200802563600>>.

- Sarr, Felwine (2019): "Rewriting the Humanities from Africa: For an Ecology of Knowledge". 1st Berlin Southern Theory Lecture, 19 de diciembre, Leibniz-Zentrum Moderner Orient. Berlín, <<https://www.youtube.com/watch?v=eU3U4ExAsdI>> (consultado el 6 de diciembre de 2023).
- Sipi Mayo, Remei (2008): *Cuentos africanos*. Barcelona: Carena.
- Small, Stephen (2018a): *20 Questions and Answers on Black Europe: We Are Here Because You Were There*. Den Haag: Amrit.
- (2018b): "Theorizing Visibility and Vulnerability in Black Europe and the African Diaspora". En: *Ethnic and Racial Studies*, 18, s. p., <doi:10.1080/01419870.2018.1417619>.
- (2009): "Introduction: The Empire Strikes Back". En: Hine, Darlene Clark / Keaton, Trica Danielle / Small, Stephen (eds.): *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. xxiii–xxxviii.
- Smith, Cassander L. / Jones, Nicholas R. / Grier, Miles P. (eds.) (2018): *Early Modern Black Diaspora Studies: A Critical Anthology*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Steedman, Carolyn (2002): *Dust: The Archive and Cultural History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stoler, Ann Laura (2002): "Colonial Archives and the Arts of Governance". En: *Archival Science*, 2, pp. 87–109.
- Wright, Michelle (2015): *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Yao, Jean-Arsène (ed.) (2020): *Áfricas, Américas y Caribes: representaciones colectivas cruzadas (siglos XIX–XXI)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- / Lavou Zoungbo, Victorien / Mancha San Esteban, Luis (eds.) (2022): *Áfricas, Europas, Américas, Caribes, Asias: reescritura-s de África en el Tout-Monde (siglos XX–XXI)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Zezeza, Paul Tiyaambe (2009): "Diaspora Dialogues: Engagement Between Africa and Its Diasporas". En: Okpewho, Isidore / Nzegwu, Nkiru (eds.): *The New African Diaspora*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 31–58.
- (2005): "Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic". En: *African Affairs*, 104, 414, pp. 35–68.

Parte I: **Archivos de la presencia africana:
una historiografía afro de España**

Gonzalo Baptista

Antigüedad de los cuerpos negros en la Península Ibérica y la mitología euroblanca

Resumen: Dado el sólido arraigo del imaginario euroblanco, que conecta la elevada concentración de melanina con la extranjería, en este artículo abordo este sesgo racial a la hora de imaginarnos el pasado. Es decir, exploro las condiciones epistemológicas y científicas que producen el mito fundacional blanco que expulsa a las identidades negras. Para ello, primero atiendo a la expresión identitaria contemporánea que equipara blanquitud y pertenencia al territorio. Después acudo a las bases del racismo científico, un conglomerado ideológico que nos hace ver el hombre blanco como origen de la humanidad y cúspide de la evolución. Tras ello, repaso los estudios paleogenómicos más relevantes de la última década, los cuales, poco a poco, van desmintiendo la ficción blanca con que nos pensamos y representamos en el pasado. Por último, apporto tres ejemplos relevantes de los cuerpos negros que habitaron la península por milenios: el Hombre de La Braña, la Dama Roja y la “Pastora” Elba. El recorrido representacional que tuvo esta última, de ser reproducida como mujer blanca a reelaborada posteriormente como mujer negra, muestra el alcance de la mitología euroblanca y de qué modo impide un imaginario en que los cuerpos negros puedan habitar la memoria del territorio que hoy ocupa España.

Palabras clave: sesgo racial, imaginario euroblanco, racismo científico, memoria territorial, pertenencia

Introducción

Por lo general, los estudios sobre la presencia negra en España abarcan un arco temporal que comienza en el siglo XV, atendiendo lógicamente a aspectos raciales intrínsecos a la Modernidad. Este acercamiento se apoya filológicamente en documentos escritos y, en menor medida, en las artes pictóricas y musicales. Todo ello constituye *grosso modo* una suerte de archivo que contiene, a veces en primera línea y otras entreveradas, algunas de las vidas negras que el acervo nos permite

Gonzalo Baptista, Morgan State University

conocer. Teniendo en cuenta las severas limitaciones del mismo, los estudios historiográficos nos han podido legar una parte de la memoria de Eleno de Céspedes, Teresa Chikaba, Juan Latino, Juan Pareja, entre tantas adscritas a un contexto histórico, político y social de deshumanización y esclavismo, del cual se beneficiaron por varios siglos tanto la cristianidad como las sucesivas casas monárquicas.

Teniendo en cuenta que la historia africana y afrodescendiente en la Península Ibérica comienza muchas épocas antes del establecimiento de las prácticas esclavistas, como ya pude explorar en un trabajo anterior (cf. Baptista 2023b), la presente investigación se remonta a cronologías largas con la intención de examinar las deficiencias del imaginario euroblanco actual y cómo este impregna nuestro modo de pensarnos en el pasado. Siguiendo la formulación de Duplá (cf. 2003: 94), el estereotipo blanco nacional es una construcción hipertrofiada basada en y reforzada por ficciones míticas, y su mensaje ha transitado de continuo por los discursos de identidad que han dado forma a la historia reciente, ya sea ponderando un linaje godo-castellano o uno de mestizaje. Sea cual sea su filiación, la identidad imaginada halla su fundamento primero en los estatutos raciales de “pureza de sangre” de la primera modernidad, sobre los que siglos después se hibrida constitucionalmente al concepto decimonónico de nación y espiritualmente al de patria ya en el franquismo (cf. Antumi Toasijé 2020: 19–21; Martín-Márquez 2008: 1–11). Este aparato ideológico, que funciona de forma sistemática entre las instituciones que construyen y transmiten la identidad nacional, sitúa a las personas denominadas blancas como origen de los eventos dignos de memoria y relega a las personas racializadas negativamente a posiciones tanto de inferioridad como de invisibilidad dentro de nuestra historia (cf. Antumi Toasijé 2011; Baptista 2023a). A fin de indagar en el sesgo racial de representación del pasado, este artículo acude a los más recientes estudios de secuenciación del genoma antiguo a la par que mantiene un diálogo con el presente, pues las formulaciones euroblancas preconcebidas aún organizan el imaginario nacional, fuertemente enrocado en la percepción del fenotipo.

La melanina como marcador patrio de extranjería

La construcción racial contemporánea proviene de una identidad nacional imaginada que se apoya sobre relatos de la hegemonía cultural, histórica, religiosa, económica y de género, entre otros (cf. Balibar / Wallerstein 2000: 69–106). La racialización grupal de las personas se convierte, pues, en un marco estrecho que limita la identificación visual a los rasgos físicos derivados del fenotipo (cf. Joseph-Salisbury 2018: 378). Así, según la apariencia, se esencializa implícitamente que la población es-

pañola es blanca y se relega a la condición de extranjería a las personas no-blancas, experiencia cotidiana de los cuerpos leídos como negros, foco del presente artículo, aunque también es adscribible a varios grupos racializados negativamente. Estas prácticas de discriminación revelan un sesgo institucional en las detenciones por perfil racial contra las personas de piel oscura (cf. Suso Araico et al. 2020: 82). Un ejemplo notorio que acabó en los tribunales es la detención de Rosalind Williams Lecraft, mujer afrodescendiente y ciudadana estadounidense / española. La Policía Nacional le pidió la documentación por no dar el perfil de una española, alegato fenotípico que contó con el apoyo del Tribunal Constitucional (cf. Antumi Toasijé 2011: 11–17). Aunque es solo una muestra de la expresión racista vinculada al estado español, lo cierto es que cuando el imaginario blanco aterriza en el poder judicial, conecta legalmente la alta concentración de melanina con la condición de extranjería. Esta visión que otorga pertenencia o exclusión según rasgos físicos afecta sistemáticamente a las personas negras en el Reino de España sin importar cuál es su nacionalidad, con lo que se prorroga *sine die* la etiqueta de “eternas recién llegadas” (Mbomío Rubio 2020: s. p.). En este sentido, el Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica denuncia que el 58% de los casos de discriminación racial repercuten sobre personas de nacionalidad española (cf. CEDRE 2022: 18), como también lo revelan en sus textos Odome Angone, Desirée Bela-Lobedde, Deborah Ekoka, Lucía Asué Mbomío Rubio o Remei Sipi Mayo.

La construcción racial penalizante y subcategorizadora no solo afecta a la comunidad afroespañola en particular (tengan o no DNI), sino que la expulsión de las personas negras del marco histórico merma la memoria del territorio, así como nuestra imaginación aplicada al pasado. Esto se puede ver con la siguiente reflexión: a día de hoy, cualquier persona ajena a este campo de estudio, ¿llega a imaginar a un negroafricano ilustre y libre siendo laureado en la Granada renacentista? ¿Qué tan arduo le sería visualizar a una persona negra en un reino aragonés en el siglo X? ¿Llegaría a concebir a negroafricanos atravesando la Península Ibérica antes de la era cristiana con galas y lujos y a lomos de elefantes? ¿Cabría incluso vislumbrar a quienes hicieron las pinturas de los bisontes de Altamira como mujeres negras? Estos límites evidentes del imaginario apuntan a que la supuesta uniformidad blanca en nuestro pasado expulsa sistemáticamente a las personas de ascendencia visible africana de la memoria territorial y las descarta como agentes de una historia peninsular compartida por miles de años. En este sentido, a la excelente labor de revisión crítica llevada a cabo en el archivo moderno, hay que sumar también las consideraciones que subyacen de las investigaciones genómicas, los hallazgos arqueológicos y el modo de representarlos en el presente.

A fin de avanzar en las líneas de trabajo ya abiertas por Cheikh Anta Diop (cf. 1989 [1974]), Ivan Van Sertima (cf. 1993) y Antumi Toasijé (cf. 2020; 2011), entre otros, que sitúan la historicidad de las personas negras en la Península Ibérica

como un evento de larga data, aporlo los datos genómicos a disposición, que corroboran y amplían los postulados previos. Por lo ya expuesto arriba, y a pesar de las notables diferencias que existen en cada época, considero relevante conectar territorialmente el legado cultural afro moderno y contemporáneo con periodos anteriores del pasado, como práctica política y ética de memoria y reparación. Parto de la idea de que ahondar en una visión diacrónica puede servir como herramienta para dismantlar la pretendida identidad nacional blanca, trufada de esencialismos y homogeneización social, ya que dicho imaginario galopa sobre los predios del pasado, como si la España hodierna fuera un proceso culminante de hombres blancos, cis, cristianos y monárquicos (cf. Baptista 2021: 17).

Los sesgos del racismo científico

A la hora de considerar el pasado conviene revisar primero desde qué genealogía de pensamiento se ha examinado esa época. Por ejemplo, la época decimonónica en la que se conformó la arqueología como disciplina que estudia los vestigios de poblaciones anteriores coincide con la fortificación de las epistemologías eurocéntricas, que ya venían fértiles de los siglos anteriores. Frutos maduros de estas son tanto la ideología colonial como el racismo científico, en donde se establece que el progreso encuentra su cúspide en el hombre blanco, europeo. Este conglomerado de visiones sesgadas se evidencia, por ejemplo, en los modelos que representan la evolución humana, siendo un cuerpo masculino de rasgos fenotípicos caucasoides, como otrora se denominaban, quien encarna erguido el *summum* de la cultura civilizatoria y tecnológica. Similar estatus normativo se le confiere cuando se representan las sociedades pretéritas peninsulares en los museos y en los libros de texto. Resulta tan solidificado este perfil que la memoria territorial y la vida cotidiana de la Antigüedad se ilustra a partir de una concepción de un linaje blanco. Es decir, la producción y transmisión de conocimiento eurocéntrico ha generado tales discursos científicos que sus sesgos dificultan concebir el pasado fuera de esta hegemonía (cf. Mbembe 2016: 33).

La pretendida supremacía quedó delineada ya en el siglo XVII cuando Robert Boyle postuló que Eva y Adán tenían la piel blanca y dieron origen a una humanidad que acabó luego oscureciéndose según las condiciones climáticas de cada continente, como expresaron posteriormente Buffon y Blumenbach, o cuando Linneo en el siglo XVIII dividió los rasgos del carácter humano, siendo el europeo el mejor retratado en detrimento de los grupos africano, americano y asiático (cf. Diogo 2022: 136–186). El racismo científico eurocéntrico, unido a la influencia gravitacional de la doctrina católica y a un incipiente conocimiento arqueológico de

Neandertales que hoy está superado, mantuvo hasta el siglo XX la disputa sobre si el origen de la humanidad se situaba en Francia o en Alemania, hibridando así las teorías evolucionistas con el libro de Génesis como muro de contención contra los primeros hallazgos que apuntaban a África como cuna de la humanidad (cf. Oikkonen 2017: 75). Cuando a esta urdimbre se le añade el hilo del nacionalismo, el tapiz resultante muestra el efecto de una Antigüedad humana blanca. Prueba de ello son las teorías decimonónicas que forzaron el linaje del Antiguo Egipto como el ascendente de los germanos y de los sajones (cf. Bernal 2020: 215–223, 281–292). Por lo demás, suele cifrarse que estas epistemologías supremacistas de la ciencia, encubiertas bajo apariencia de neutralidad e imparcialidad, fueron válidas hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando quedaron patentes las catastróficas consecuencias del sesgo racial ario sobre otras naciones euroblancas. Sin embargo, este debate sigue abierto, ya que sus consecuencias son aún visibles, incluso en los estudios del ADN antiguo (cf. Deloria 2021: 487–501). Ya en la península, la ideología franquista —alineado su tiempo en usos y huso con la Alemania nazi— no se mantuvo ajena. Se elaboró un discurso de la “raza hispánica” que, entre otros objetivos, intentó patrimonializar los pueblos prerromanos, los cuales, de alguna forma, “fueron secuestrados para ser útiles a los intereses de la Dictadura” (Ruiz Zapatero 2017: 45). A diferencia de los debates críticos de la etapa conducente a la Segunda República, en los que se ponía en duda el relato fundacional del Edén cristiano desde postulados evolucionistas, la llegada del régimen franquista vino a censurar la teoría de Darwin por considerarla un riesgo para el mantenimiento de su ideario (cf. Gomis 2017: 84–85).

Sin embargo, el esencialismo con que se asume la identidad hispánica no coincide con la configuración genética de la península. Es más, nada de la historia reciente o pretérita nos podría hacer pensar en una pureza hispánica blanca, como el nacionalismo identitario intenta apuntalar desde la ansiedad racial que expresa en su aparato ideológico. Los estudios genómicos apuntan a que los flujos poblacionales que albergan nuestro ADN provienen de África y Eurasia, destacándose las regiones del Magreb, el sur del Sahara, el Próximo Oriente, las penínsulas balcánica e itálica, las estepas rusas y la región franco-germánica (cf. Olalde et al. 2019: 1–3; González-Fortes et al. 2019: 8–9). Por lo tanto, el mapa genético de la península es fruto de una dinámica de sucesivas hibridaciones que evidencian la diversa mezcla entre poblaciones en constante movimiento. Según el foco que se le aplique, este hibridismo se ha interpretado como el camino que conduce a la cima o a la sima de la humanidad. Con ello hay que incidir en que la jerarquización social establecida en la primera modernidad nada tiene que ver con la ancestralidad genética ni con la diversidad física biológica, sino con una construcción política, histórica, económica y cultural de los grupos sociales. Es decir, la subcategorización humana instaura una relación de poder y privilegio entre individuos

o colectividades, y no es fija ni estable ni innata, sino que cambia según el tiempo y lugar desde donde se produce. En este sentido resulta evidente que, aunque la inferiorización racial de la modernidad dista mucho de las identidades percibidas en la Antigüedad (cf. McCoskey 2012: 4), el imaginario visual blanco heredado sigue sesgando la capacidad de pensar el pasado.

Antigüedad de los cuerpos negros

A pesar de la sinonimia patria analizada arriba, lo cierto es que los cuerpos negros han poblado la península durante más tiempo que los cuerpos blancos, como se desprende de los estudios paleogenómicos de la última década (cf. Olalde et al. 2014; Fu et al. 2016). La primera noticia científica que trajo la atención sobre este asunto fue la del individuo conocido como el Hombre de La Braña, hallado en el norte leonés, cuyo genoma completo confirmó lo que hasta entonces se formulaba como mera especulación. Este cazador-recolector del Mesolítico, enterrado por sus allegados en una cueva, había morado la cordillera cantábrica hace unos 7.000 años. Con respecto a su concentración de melanina, se le atribuye una piel oscura o muy oscura: “Dark / Dark-to-Black skin” (cf. Brace et al. 2019: 17, 19), y ningún índice de pigmentación clara (alelos SLC45A2 y SLC24A5). Es decir, para este individuo y el grupo que representa se sigue apreciando la derivación fenotípica africana en un contexto genético europeo (cf. Olalde et al. 2014: 4). Sin duda, estas predicciones generaron sorpresa en el mundo científico, pues iban en contra de lo inicialmente esperado (cf. Lalueza-Fox / Vidal Encinas 2015: 39–40).

Debido al impulso recibido por las nuevas técnicas de secuenciación del genoma antiguo, en el giro de dos años la pigmentación oscura o muy oscura se sugirió para diferentes individuos pre-neolíticos (conocidos como cazadores-recolectores occidentales) en varias localidades del marco europeo como Cheddar (Inglaterra), Bichon (Suiza), Villabruna (Italia), Goyet (Bélgica) y Oberkassel (Alemania), entre otras (cf. Lazaridis et al. 2014: 409; Fu et al. 2016: 200–204). La compleja magnitud de la pigmentación muestra el largo camino aún por recorrer en estos estudios (cf. Quillen et al. 2019: 4), pues la asignación de la piel es una categoría variable y la expresión de los alelos no es fácil de detectar (cf. Ju / Mathieson 2020: 5). Sin embargo, el consenso actual entiende que los primeros europeos modernos no tenían la piel oliva, ni clara, ni blanca, sino que durante unos 35.000 años sus rasgos característicos eran la piel oscura, el pelo oscuro y los ojos claros, mayormente azules (cf. Olalde et al. 2014; Fu et al. 2016), con la excepción hecha para grupos del extremo norte como los escandinavos, que eran más claros de piel (cf. Günther et al. 2018: 5). Con la llegada de los grupos agricultores anatolios y pastores esteparios hace unos 5.000 años antes

de nuestra era, la pigmentación clara comienza a poblar buena parte de la Europa occidental. Es decir, los pobladores de piel oscura o muy oscura fueron reemplazados con el asentamiento de estas poblaciones migrantes (cf. Ju / Mathieson 2020: 4–5). A todas luces, la imagen de personas con piel oscura y muy oscura como población autóctona ibérica y de cuerpos de piel clareada como grupos migrantes en la península (y Europa) invita a reconsiderar la sinonimia establecida entre la alta concentración de melanina y la no pertenencia al territorio, pues es por decenas de miles de años que los cuerpos que hoy se denominarían negros han habitado el continente.

El conocimiento de la pigmentación ibérica ha traído consigo nuevas referencias. Aunque el Hombre de La Braña marcó un hito en su momento, el genoma humano más antiguo de la península —hasta ahora— proviene de una mujer cántabra, hallada en la cueva de El Mirón, en Ramales de la Victoria. A pesar de que hoy sabemos que tiene la piel muy oscura, se la conoce como la Dama Roja, porque sus huesos estaban recubiertos de un ocre rojizo (como el almagre) cuando la hallaron en 2010. Esta mujer habitó hace unos 19.000 años en la región que media entre Santander y Bilbao. Según las estimaciones fenotípicas, de ella se sabe que tenía 0% de índice de piel clara (SLC45A2), es decir, piel muy oscura, así como los ojos marrones oscuros o negros y el pelo oscuro (cf. Fu et al. 2016: 205). De momento, no existe ninguna reconstrucción forense que la ilustre con sus características externas: una mujer alta, de mediana edad, de cuerpo robusto y piel negra. Además, la Dama Roja es central para la historia y para la genómica, pues pertenece a la genealogía que tras la última Edad del Hielo recolonizó Europa, la cual se había quedado prácticamente despoblada (cf. Fu et al. 2016: 204).

La Dama Roja también fue una mujer destacada desde el punto de vista social, lo cual ayuda a situarla dentro de un imaginario referencial colectivo. De ella se sabe que tenía una dieta variada (cf. García-González et al. 2015: 9) y gastaba un calzado blando, tipo mocasín (cf. Carretero et al. 2015: 14). Las características de su enterramiento la sitúan como una de las mujeres más relevantes del magdalenense peninsular (19.000–11.000 años antes del presente), según atestiguan los cuidados practicados en el pasado para preservar su memoria (cf. Straus et al. 2015: 1). Para el sepelio, tanto su tumba como (posiblemente) su cuerpo y sus ropas se cubrieron de un ocre especial (cf. Seva et al. 2019: 276). Adyacentes a su tumba se hallan tanto grabados rupestres, evocatorios del cuerpo de mujer, como paredes recubiertas de almagre, lo que mostraría cierta intencionalidad en este posible ritual para preservar su memoria. Ambas intervenciones culturales indican al visitante el lugar de su reposo. Aunque se desconoce si eran para ella, en su tumba y alrededores se depositaron muchas flores y algunos objetos, como utensilios, amuletos y colgantes. El tratamiento especial que recibió, incluido el enterramiento individual, poco común en su época, nos sitúa ante una mujer

negra de un estatus sobresaliente dentro de su comunidad. Además, resulta muy llamativo ver que tiempo después de su sepelio, cuando algunos huesos fueron desenterrados posiblemente por un lobo, los volvieron a revestir de ocre y los regresaron otra vez a la tierra (cf. Straus / González Morales 2019: 14).

Las mujeres de piel negra ocuparon lugares cercanos, como Altamira, El Castillo o La Garma y dejaron sus improntas en el arte rupestre de la cornisa cantábrica. Estudios recientes sugieren que las mujeres adolescentes y adultas participaban tanto en las actividades cinegéticas como en las creativas y simbólicas. Además de las figuras animales (bisontes, ciervos, caballos), también dibujaron referencias humanas y signos geométricos (cf. Pettitt et al. 2014: 61; Rabazo-Rodríguez et al. 2017: 378–380). Estos ejemplos de mujeres negras con agencia cultural, siendo la Dama Roja uno prominente, contribuyen a cuestionar el imaginario blanco (mayoritario de hombres) en el pasado peninsular a la vez que ayudan a construir un referente de pertenencia al territorio, que asimismo interpela al reconocimiento de una identidad diversa. Para ello es necesario que en los medios de difusión de identidad (instituciones, museos, libros de texto) se dé cabida a estas realidades en diálogo activo con el presente.

La mitología euroblanca

El conocimiento del fenotipo del pasado ayuda a hacer visible en qué consiste la mitología euroblanca. Siguiendo con la pesquisa de personas de piel negra que habitaron la península por milenios, la segunda mujer recuperada fenotípicamente es Elba, la cual habitó entre las sierras gallegas de O Courel y Ancares hace unos 9.300 años. Hallada en la cueva de Chan do Lindeiro (Pedrafita do Cebreiro, Lugo), Elba era una mujer adulta (20–40 años), de cuerpo mediano y robusto: la estatura (153 centímetros) resulta algo más baja que la media para las mujeres mesolíticas y habría pesado unos 56 kilogramos (cf. Grandal-D’Anglade / Vidal Gorosquieta 2017: 97–98). Pasó la mayor parte de su vida en zonas de elevada altitud topográfica; de ahí viene la asignación celta de su nombre: Elba, la que viene de las montañas. Ella también es importante pues trae consigo nuevos enigmas. Se le ha atribuido ser la primera pastora gallega, pues se habría dedicado a alguna forma de ganadería para sobrevivir, “aunque solo fuera de manera incipiente” (93). Tal consideración deriva de haber sido hallada junto a los huesos de tres uros, antepasados de las vacas, pero todavía es temprano para decidir si se trataba de animales domesticados (cf. Gurke et al. 2021: 9), por lo que aún quedan abiertas algunas cuestiones relacionadas con su vida y con su muerte.



Ilustración 1: Representación de Elba antes de conocer su pigmentación.

Su hallazgo, naturalmente, despertó interés y se intentó llevar a cabo la reconstrucción del aspecto físico. Los primeros datos genéticos ligados a su fenotipo sugerían que tenía “ojos y cabello oscuros [pero] no se pudo determinar con certeza la coloración de la piel” (González-Fortes et al. 2017a: 123). En base a esta información, se le realizó un retrato de mujer blanca que vendría a representar cierto sustrato local, pues sus rasgos la mostraban como “gente de aquí[,] tal es la similitud de su aspecto físico con las actuales mujeres de los pueblos de montaña en la Galicia interior” (Vidal et al. 2017: 12), confundiendo una vez más lo local con la blanquitud cuando se emprende una identificación fenotípica. Para la aproximación facial, el patólogo forense advirtió que la mujer tenía la nariz amplia y las mejillas prominentes, sin embargo, hipotetizó que tendría “caucasian skin” (Serrulla / Sanín 2017: 65). El uso de esta categoría racial, establecida en la tesis de Blumenbach a finales del siglo XVII, muestra la naturalización de la mitología euroblanca como origen de los pueblos de este continente, pues, como se ha visto, no existía ningún indicador genético para llegar a tal conclusión. Con esta información recabada, la artista forense tuvo en cuenta aspectos como el género, la edad, las patologías visibles y el modo de vida (cf. Sanín / Serrulla 2017: 74). Así, la reconstrucción facial de Elba mostraba una cara de mujer blanca con cierta similitud con Rosalía de Castro, como icono prominente de la identidad galega (cf. Pontevedra 2017: s. p.). Unos meses después, tras la secuenciación completa del ADN, el panorama fue radicalmente diferente (cf. González-Fortes et al. 2017b): los estudios arrojaron que su pigmentación cutánea tenía los dos alelos ancestrales, es decir, “idénticos a los de las poblaciones africanas” (cf. Lalueza-Fox / Vidal Encinas 2015: 39), por lo que estamos ante una mujer de “piel muy oscura con tonos de pelo y ojos también oscuros” (Rubio García et al. 2020: 20). El equipo técnico que se encargó de la ejecución de la pieza escultórica siguió la nueva información disponible, obteniendo una imagen más acorde a la identidad fenotípica de Elba. Esta actualización representa un nuevo paradigma, pues ofrece un resul-

tado contrastado que aporta una visión menos mítica de nuestro imaginario del pasado. El recorrido representacional de Elba tiene similitud con el caso del Hombre de Cheddar inglés, que transitó de ser blanco a tener una piel similar a la de La Braña (oscura / muy oscura), según la secuenciación de su genoma. Curiosamente, tras conocerse su ancestralidad, el discurso institucional inglés viró y se encaminó hacia un marco de identidad nacional relativamente inclusivo, destacando los fuertes vínculos de su cuerpo negro con la región y la población primi-genia local, lo que ilustra cómo el imaginario de pertenencia se construye con un marco cultural donde la ancestralidad genética forma parte de la identidad nacional (cf. Oikkonen 2017: 173–330). Ahora queda por saber si Elba, la Dama Roja o La Braña formarán parte de una identidad territorial inclusiva o seguirán siendo asteriscos de una historia mitológica blanca.



Ilustración 2: Representación de Elba después de conocer su pigmentación.

Conclusiones

Este artículo ha indagado en los avances paleogenómicos más relevantes de la última década para considerar la representación del imaginario euroblanco que está presente en nuestros días. Partiendo de datos concretos de racismo contemporáneo, que vinculan legalmente la extranjería a una alta concentración de melanina, se analiza la sólida mitificación de una identidad nacional blanca y de qué modo dicho sesgo se extiende a nuestro modo de gestionar la memoria territorial. Tras considerar brevemente la extensa historia del racismo científico, se cuestionan las bases epistemológicas con las que tradicionalmente se ha otorgado un estatus superior al hombre blanco occidental.

A pesar de que los estudios paleogenómicos revelan que la inmensa mayoría de los habitantes de la Península Ibérica a través de los siglos tuvo en su fenotipo altas concentraciones de melanina, la mitología euroblanca sigue ocupando los espacios de representación del pasado. De este modo, las personas leídas como negras quedan invisibilizadas y expulsadas de los imaginarios que construyen la memoria territorial. Si bien las personas denominadas blancas o negras son una construcción social moderna, los marcadores visuales externos suelen delimitar aspectos de pertenencia, nacionalidad o privilegio, incluso al representar el pasado.

En el repaso sobre la identidad fenotípica de los primeros pobladores anatómicamente modernos se han visto tres ejemplos, siguiendo el orden de resignificación: el Hombre de La Braña, la Dama Roja y la “Pastora” gallega Elba, los cuales tienen una pigmentación de piel oscura o muy oscura. En este último caso se ha visto de qué modo opera el mito fundacional de la blanquitud para imaginar los primeros pueblos europeos. El recorrido representacional de Elba, de mujer blanca a mujer negra, sirve para recordar que la memoria territorial de la Península Ibérica todavía no está hibridada a la genealogía de sus poblaciones, sino a un imaginario, hasta hace poco, incuestionable.

Bibliografía

- Antumi Toasijé (2020): “La historicidad de las comunidades africanas y afrodescendientes designadas como negras en España”. En: Barbosa, Fernando / Rocu, Patricia (eds.): *Seminario sobre el legado de las personas africanas y afrodescendientes a España*, pp. 17–25, <http://www.empleo.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0130.htm> (consultado el 1 de junio de 2021).
- (2011): “La africanidad de España: memoria y reconocimiento”. En: *Comunicações a conferências nacionais*, 7, 25, pp. 1–29, <<http://hdl.handle.net/10071/2261>> (consultado el 3 de marzo de 2020).
- Balibar, Étienne / Wallerstein, Immanuel (2000): *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londres: Verso.
- Baptista, Gonzalo (2023a): “Raza, nación, olvidos y falacias históricas. Análisis de libros de texto de español en Estados Unidos”. En: *Revista de Estudios Hispánicos*, LVII, 3, pp. 609–633, <<https://doi.org/10.1353/rvs.2023.a924215>>.
- (2023b): “AfroEspaña antes del boom. Una mirada interdisciplinaria sobre la presencia histórica y el legado cultural negro”. En: *Transmodernity*, 10, 2, pp. 1–22, <<https://doi.org/10.5070/T410261298>>.
- (2021): “Hombres blancos con poder: Descolonizar el currículo en un curso de cultura y civilización”. En: *Hispania*, 104, 1, pp. 17–20, <<https://doi.org/10.1353/hpn.2021.0004>>.
- Bernal, Martin (2020): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Brace, Selina, et al. (2019): “Supplementary Material: Ancient Genomes Indicate Population Replacement in Early Neolithic Britain”. En: *Nature Ecology & Evolution*, 3, 5, pp. 1–62, <<https://doi.org/10.1038/s41559-019-0871-9>>.
- Carretero, José Miguel, et al. (2015): “The Magdalenian Human Remains from El Mirón Cave”. En: *Journal of Archaeological Science*, 60, pp. 10–27, <<https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.03.026>>.
- CEDRE (2022): “Memoria anual 2021 de resultados del servicio de asistencia y orientación a víctimas”. En: Ministerio de Igualdad, <https://igualdadynodiscriminacion.igualdad.gob.es/novedades/novedades/2022/Memoria_servicio_asistencia_victimas_2021.htm> (consultado el 2 de enero de 2023).
- Deloria, Philip (2021): “Red Earth, White Lies, Sapiens, and the Deep Politics of Knowledge”. En: Mackenthun, Gesa / Mucher, Christen (eds.): *Decolonizing “Prehistory”: Deep Time and Indigenous Knowledges in North America*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, pp. 482–517.
- Diogo, Rui (2022): *Meaning of Life, Human Nature, and Delusions: How Tales about Love, Sex, Races, Gods and Progress Affect Our Lives and Earth’s Splendor*. Cham: Springer, <<https://doi.org/10.1007/978-3-319-70401-2>>.
- Diop, Cheikh Anta (1989) [1974]: *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago, IL: Chicago Review Press.
- Duplá, Antonio (2003): “Falange e historia antigua”. En: Wulff Alonso, Fernando / Álvarez Martí-Aguilar, Manuel (eds.): *Antigüedad y franquismo (1936–1975)*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, pp. 75–94.
- Fu, Qiaomei, et al. (2016): “The Genetic History of Ice Age Europe”. En: *Nature*, 534, 7606, pp. 200–205, <<https://doi.org/10.1038/nature17993>>.
- García-González, Rebeca, et al. (2015): “Dietary Inferences Through Dental Microwear and Isotope Analyses of the Lower Magdalenian Individual From El Mirón Cave”. En: *Journal of Archaeological Science*, 60, pp. 28–38, <<https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.03.020>>.
- Gomis, Alberto (2017): “Darwin, la evolución y la censura de libros en el franquismo (1938–1966)”. En: *Llull. Boletín de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, 40, 84, pp. 83–105.
- González-Fortes, Gloria, et al. (2019): “A Western Route of Prehistoric Human Migration from Africa into the Iberian Peninsula”. En: *Proceedings of the Royal Society*, 286, pp. 1–10, <<http://doi.org/10.1098/rspb.2018.2288>>.
- (2017a): “Análisis genético del individuo de Chan do Lindeiro: caracterización de su mitogenoma y situación de la muestra en el contexto paleogenético europeo”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 39, pp. 111–127, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2017.39.0.3558>>.
- (2017b): “Paleogenomic Evidence for Multi-Generational Mixing Between Neolithic Farmers and Mesolithic Hunter-Gatherers in the Lower Danube Basin”. En: *Current Biology*, 27, 12, pp. 1801–1810, <<https://doi.org/10.1016/j.cub.2017.05.023>>.
- Grandal-D’Andrade, Aurora / Vidal Gorosquieta, Amalia (2017): “Caracterización isotópica de Elba, la mujer mesolítica de Chan do Lindeiro”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 39, pp. 89–109, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2017.39.0.3549>>.
- Günther, Torsten, et al. (2018): “Population Genomics of Mesolithic Scandinavia: Investigating Early Postglacial Migration Routes and High-Latitude Adaptation”. En: *PLoS Biology*, 16, 1, pp. 1–22, <<https://doi.org/10.1371/journal.pbio.2003703>>.
- Gurke, Marie, et al. (2021): “Insight into the Introduction of Domestic Cattle and the Process of Neolithization to the Spanish Region Galicia by Genetic Evidence”. En: *PLoS One*, 16, 4, pp. 1–15, <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0249537>>.

- Joseph-Salisbury, Remi (2018): “Black Mixed-Race British Males and the Role of School Teachers: New Theory and Evidence”. En: Gupta, Das T. (ed.): *Race and Racialization: Essential Readings*, Toronto: Canadian Scholars, pp. 376–393.
- Ju, Dan / Mathieson, Iain (2020): “The Evolution of Skin Pigmentation-Associated Variation in West Eurasia”. En: *PNAS*, 18, 1, pp. 1–8, <<https://doi.org/10.1073/pnas.2009227118>>.
- Laluzea-Fox, Carles / Vidal Encinas, Julio Manuel (2015): “Los hombres mesolíticos de La Braña-Arintero”. En: Graun Lobo, Luis (ed.): *ArqueoLeón II: historia de León a través de la arqueología*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 31–40.
- Lazaridis, Iosif, et al. (2014): “Ancient Human Genomes Suggest Three Ancestral Populations for Present-Day Europeans”. En: *Nature*, 513, 7518, pp. 409–413, <<https://doi.org/10.1038/nature13673>>.
- Martin-Márquez, Susan (2008): *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mbembe, Achille (2016): “Decolonizing the University: New Directions”. En: *Arts and Humanities in Higher Education*, 15, 1, pp. 29–45, <<https://doi.org/10.1177/1474022215618513>>.
- Mbomio Rubio, Lucía Asué (2020): “Iris María, creadora de Black Archives of Spain”. En: *Afroféminas*, 22 de marzo, <<https://afrofequinas.com/2020/03/22/iris-maria-creadora-de-black-archives-of-spain-los-negros-no-acabamos-de-llegar-a-espana-2/>> (consultado el 2 de febrero de 2022).
- McCoskey, Denise (2012): *Race: Antiquity and Its Legacy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Oikkonen, Venla (2017): *Population Genetics and Belonging: A Cultural Analysis of Genetic Ancestry*. Nueva York: Springer.
- Olalde, Íñigo, et al. (2019): “The Genomic History of the Iberian Peninsula over the Past 8000 Years”. En: *Science*, 363, 6432, pp. 1–23, <<https://doi.org/10.1126/science.aav4040>>.
- (2014): “Derived Immune and Ancestral Pigmentation Alleles in a 7,000-Year-Old Mesolithic European”. En: *Nature*, 507, 7491, pp. 225–228, <<https://doi.org/10.1038/nature12960>>.
- Pettitt, Paul, et al. (2014): “New Views on Old Hands: the Context of Stencils in El Castillo and La Gama Caves”. En: *Antiquity*, 88, 339, pp. 47–63, <<https://doi.org/10.1017/S0003598X00050213>>.
- Pontevedra, Silvia (2017): “Elba, la pastora de 9.300 años”. En: *El País*, 10 de mayo, <https://elpais.com/politica/2017/05/10/diario_de_espana/1494406591_973226.html?ref=rss&format=simple&link=guid> (consultado el 10 de enero de 2023).
- Quillen, Ellen, et al. (2019): “Shades of Complexity: New Perspectives on the Evolution and Genetic Architecture of Human Skin”. En: *Yearbook of Physical Anthropology*, 168, pp. 4–26, <<https://doi.org/10.1002/ajpa.23737>>.
- Rabazo-Rodríguez, Ana María, et al. (2017): “New Data on the Sexual Dimorphism of the Hand Stencils in El Castillo Cave”. En: *Journal of Archaeological Science: Reports*, 14, pp. 374–381, <<https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.06.022>>.
- Rubio García, et al. (2020): “Proceso de elaboración de la pieza escultórica de Elba, la mujer Mesolítica de Chan do Lindeiro”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 42, pp. 17–28, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2020.42.0.7262>>.
- Ruiz Zapatero, Gonzalo (2017): “Los pueblos prerromanos al servicio de la dictadura franquista (1939–1956)”. En: Moreno Martín, Francisco José (ed.): *El franquismo y la apropiación del pasado*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, pp. 45–66.
- Sanín, Margarita / Serrulla, Fernando (2017): “Informe antropológico forense: aproximación facial. Proceso de aproximación facial forense”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 39, pp. 73–88, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2017.39.0.3555>>.

- Serrulla, Fernando / Sanín, Margarita (2017): “Forensic Anthropological Report of Elba”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 39, pp. 35–72, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2017.39.0.3551>>.
- Seva, Romualdo, et al. (2019): “Sources of the Ochres Associated with the Lower Magdalenian ‘Red Lady’ Human Burial”. En: *Journal of Archaeological Science*, 23, pp. 265–280, <<https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.10.024>>.
- Straus, Lawrence Guy, et al. (2015): “The Magdalenian Human Burial of El Mirón Cave: Introduction, Background, Discovery and Context”. En: *Journal of Archaeological Science*, 60, pp. 1–9, <<https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.02.018>>.
- Straus, Lawrence Guy / González Morales, Manuel (2019): “The Upper Paleolithic Sequence in El Mirón Cave: An Overview”. En: *Journal of Archaeological Science: Reports*, 27, pp. 1–20, <<https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2019.101998>>.
- Suso Araico, Anabel, et al. (2020): “Percepción de la discriminación por origen racial o étnico por parte de sus potenciales víctimas en 2020”. En: CEDRE / Ministerio de Igualdad (eds.), <https://igualdadynodiscriminacion.igualdad.gob.es/destacados/pdf/08-PERCEPCION_DISCRIMINACION_RACIAL_NAV.pdf> (consultado el 2 de febrero de 2022).
- Van Sertima, Ivan (1993): *African Presence in Early Europe*. New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.
- Vidal, Juan Ramón, et al. (2017): “El mundo de una mujer llamada Elba hace 9300 años”. En: *Cadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 39, pp. 11–21, <<https://doi.org/10.17979/cadlaxe.2017.39.0.7361>>.

Lista de ilustraciones

Ilustración 1 Representación de Elba antes de conocer su pigmentación.

Fuente: Sanín / Serrulla 2017: 86.

Licencia: CC BY-SA 4.0.

Ilustración 2 Representación de Elba después de conocer su pigmentación.

Fuente: Rubio García 2020: 26.

Licencia: CC BY-SA 4.0.

Antumi Toasijé

La hipertrofia de la identidad europea en España, blanqueamiento y desafricanización: 1516–1992

Resumen: El presente texto analiza a partir del estudio de la historiografía medieval, moderna y contemporánea, la desafricanización de España y la hipertrofia de la identidad europea con el advenimiento de Carlos Quinto en 1516 EH.¹ El proceso se origina en las ideas dominantes en la Edad Media que afirman que la victoria en el campo de batalla la otorga una deidad, lo que a su vez se traduce en la idea de que los pueblos vencidos son pueblos malditos por esa divinidad. Estas ideas se conjugan a finales de la Edad Media en la Península Ibérica con la creencia de que la sangre de los primeros es limpia, pura y escogida, mientras que la de los segundos es impura, sucia y maldita. Lo anterior sirve de base para la puesta en marcha del aparato ideológico conocido como “limpieza de sangre” que tiene unos actores precisos: la Iglesia Católica en los reinos de la Península Ibérica y la monarquía, cuyo proyecto es unificarlos y homogeneizarlos, constituyéndose en la base del racismo contemporáneo. Llegado el año 11992 EH, el paroxismo de la narrativa eurocéntrica y colonial ataca a las poblaciones africanas y afrodescendientes presentes en España desde hace miles de años y profundiza su exclusión y extrañamiento, lo cual provocará la aparición de resistencias antirracistas que sentarán las bases para un cambio de paradigma.

Palabras clave: España, desafricanización, blanqueamiento, racismo, pureza de sangre

1 Introducción

En otros trabajos, nos hemos ocupado en señalar la existencia de población de origen africano y designada como negra en diferentes momentos de la prehistoria e historia de la actual España. Ha sido nuestra ocupación mostrar la ingente can-

¹ Utilizamos el calendario holoceno propuesto por Cesare Emiliani que denominamos Era de la Historia, EH. Para una rápida conversión de las fechas de la Era de la Historia a la Era Común debe retirarse el primer guarismo de la izquierda de cada año propuesto (cf. Emiliani 1993: 716).

Antumi Toasijé, Universidad de Nueva York en Madrid

tividad de datos que muestran que, sin lugar a duda, esa presencia e influencia fue persistente y numéricamente relevante, al punto de constituir lo que denominamos la africanidad de España (cf. Antumi Toasijé 2009). Con ello no hemos estado exponiendo que la Península Ibérica y las Islas Baleares son solo africanas poblacionalmente hablando, sino que la influencia africana es en esos territorios tan relevante como la europea. No será este el objetivo del presente texto, aquí queremos indagar en los orígenes del racismo, que explican cómo esa presencia africana atestiguada por los hechos contrasta con el silencio en la narrativa histórica del país.

Entendiendo que se trata de una construcción ideológica instrumental para el sometimiento de pueblos, el origen del racismo se ha convertido en un debate central para la comprensión estructural de la modernidad. Determinar si las motivaciones para construir dicha ideología son conscientes o surgen de la mano de los acontecimientos son elementos centrales para poder narrar esa génesis de la expansión europea fuera del continente y su cuasi universal dominio, político, económico y cultural. La búsqueda del origen del racismo es por ello también una indagación sobre sus creadores que se nutre a su vez de juicios y preconcepciones sobre las sociedades capaces de producir un aparato ideológico de tales características.

Además del racismo, el cristianismo juega un papel central en dicha expansión europea otorgando una cobertura moral trascendental a las acciones de los individuos, al tiempo que proporciona un sentido de comunidad y de destino colectivo para los reinos cristianos, en el marco de una universalidad y de una profundidad desconocida por las religiones anteriores. El cristianismo es holista, conteniendo en su eiségesis todo el orbe, todo el universo, incluidos aquellos territorios y habitantes no mencionados en el relato bíblico. En sus inicios, una vez trascendida la idea de pueblo escogido, el cristianismo no se vincula a ningún grupo humano en concreto, mucho menos a ninguna “raza” como las conocemos hoy en día. Según nuestras propias investigaciones, será después de la gran contienda con el islam en España cuando se perfilará una racialidad que falseará las iconografías originales de los protagonistas bíblicos y los transformará en personas con fisonomías como las de los habitantes de Europa, e, incluso, concretamente, como las de los habitantes del centro y norte de Europa. Esa trasmutación es aún si cabe más extraña, por cuanto las personas de piel clara y cabellos rubios siempre fueron minoritarias en los territorios peninsulares y baleáricos, como muestran las obras de arte medievales que nos han llegado; particularmente reveladores son los códices manuscritos religiosos, como los Beatos o los retratos de los primeros monarcas astur-leoneses del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela. Y sin embargo se producirá una trasmutación del cuerpo que será testimoniada en una diversidad de escritos, dejando ver sin duda que se está gestando lo que he dado en denominar un “trauma pigmentario”.

La forma en la que España se ha percibido a sí misma y cómo ha querido proyectarse parte de un diseño desde el poder y ese diseño se explica por la aparición del racismo como ideología de los reinos hispánicos. Ese racismo se concreta a partir de la difusión de la idea católica hispánica de que las personas leucodermas son superiores, ideales y queridas por Dios y que las personas melanodermas o de tonos no claros son inferiores, imperfectas y malditas por Dios. Ese racismo de tipo religioso antecede al racismo cultural y al racismo biológico pseudocientífico de finales del 11700EH; es una particular creación de los reinos medievales de la Península Ibérica, en especial Castilla, si bien hunde sus raíces en el ámbito de la cultura judía y musulmana, donde ideas proto racistas estaban presentes con anterioridad.

2 Tras la génesis del racismo

La idea de “raza”, del latín *radia*, raya, línea, como en el término “linaje”, que indica una línea de sangre, aparece en la Baja Edad Media en las lenguas romances; inicialmente no se aplica a grandes grupos humanos, sino a cada linaje en particular, es decir, cada persona tiene su propia raza. La primera aparición en castellano es de 11438 EH, siendo anterior en catalán, 11400 EH, y en occitano 11200 EH (cf. “Raza” 1987: 494). Su equivalente gótico *Kast* habría dado origen a la palabra “casta” (cf. “Casta” 1987: 138).

La primera mención culturalmente significativa a agrupaciones de pueblos que posteriormente serán conocidas como las “tres grandes razas” la tenemos en el relato bíblico de las generaciones de Noé, conocido también como Tabla de las Naciones, que se recoge en Génesis 10. Cam será el origen de las poblaciones de piel oscura, principalmente africanas, camitas; Sem dará origen a las poblaciones asiáticas, descritas como de piel rojiza, semitas; Jafet dará lugar a las poblaciones de piel clara europeas y centroasiáticas, jafetitas. Sin embargo, ahí no son designadas todavía como razas, sino como linajes; debe notarse además que no existe una clasificación entre genealogías superiores o inferiores, no desde un punto de vista biológico-evolutivo, ya que la Biblia arroja una visión monogenética de la humanidad, toda ella a partir de Adán y Eva y posteriormente toda ella a partir de la prole de Noé.

En la Antigüedad se generó un espacio para el chauvinismo étnico y el prejuicio étnico, pero no para el racismo como estructura. Determinados autores griegos como Galeno o Aristóteles elaboraron teorías cercanas al racismo al relacionar la apariencia de las personas con sus supuestas características espirituales (cf. Hering Torres 2007: 20–21), pero dichas teorías fueron seguidas por pocos, escasamente difundidas y no fueron, por tanto, determinantes, en sus sociedades. Los romanos

practicaron en ocasiones la burla sobre el cuerpo negro, y en otras instancias mostraron admiración o temor por el mismo, como en el poema épico *Púnica* de Silio Itálico (1483),² o los epítetos laudatorios hacia Pescenio Nigro (cf. Picón García / Cascón Dorado 1989: 268). Los ejemplos anteriores nos muestran, de hecho, una admiración hacia cualquier persona por las cualidades que socialmente consideraban deseables, como el valor o la sabiduría; esa percepción se combina con cualidades epidérmicas, pero no raciales, puesto que sus descripciones se circunscriben a las cualidades estéticas de los colores y no incursionan en lo biológico.

En nuestras investigaciones hemos diferenciado dos tipos de racismo, uno surgido en la Baja Edad Media, que denominamos religioso, y otro vinculado a la Ilustración y la aparición de la ciencia contemporánea, que llamamos biológico. El racismo cultural, como el de Joseph Arthur de Gobineau o el de Georg Wilhelm Friedrich Hegel es una creación temporal que sirve de puente entre el religioso y el biológico, siendo el racismo evolucionista darwiniano la culminación del racismo biológico (cf. Gobineau 1853; James / Knappik 2022).

Durante la Alta Edad Media, en el Mediterráneo, los etíopes y los “moros” negros reciben por una parte epítetos negativos y por otra positivos; son ejemplos de prejuicio étnico o incluso prejuicio cercano al racial. Ahora bien, a diferencia del prejuicio racial, constituido sobre ideas preconcebidas, el racismo necesita de estructuras de poder para mantener la creencia en la superioridad de unos grupos humanos sobre otros al efecto de facilitar la explotación de los designados como inferiores por parte de quienes se consideran superiores. De modo que cuando hablamos de buscar la génesis del racismo nos estamos refiriendo a la génesis de una estructura social jerarquizada en base al concepto de raza.

En el ámbito árabe, cuanto menos a partir de 11000 EH, hubo lugar para una teoría ambiental sobre las razas humanas; buen ejemplo de ello son los siguientes textos de los polígrafos medievales Šāʿid al-Andalusī e Ibn Khaldoun:

Algunos de ellos viven alejados en los países nórdicos, en las regiones comprendidas entre el límite de los siete climas y los confines del mundo habitado. Su clima es frío y su cielo está siempre nublado debido al excesivo alejamiento del sol de su cénit; por tal razón, su temperamento es frío, sus naturalezas no han madurado, sus cuerpos han aumentado de volumen, el color de su [piel] es blanco y sus cabellos son lacios. Por este mismo motivo, su entendimiento carece de sutileza y su inteligencia de agudeza, predominando la ignorancia y la estupidez y siendo normal entre ellos la incapacidad y la negligencia. Tales son los eslavos, los búlgaros y los pueblos vecinos. (al-Andalusī 2000 [ca. 1086]: cap. 3)

2 Cf. Silio Itálico 2005 [1483]: libro segundo, vv. 438–441; libro séptimo, vv. 680–688; libro noveno, vv. 219–225.

Aquellos otros que, por el contrario, habitan cerca de la zona equinoccial y más lejos aún, por el sur, en los confines del mundo habitado, debido a la excesiva cercanía del sol a su cénit tienen un clima cálido y su cielo es ardiente; por esta razón, sus temperamentos son calientes y sus naturalezas ardientes, el color de su [piel] es negro y sus cabellos son rizados. Del mismo modo, su razón carece de toda ponderación y su inteligencia de cualquier perspicacia, predominando el atolondramiento y siendo normal, entre ellos, la estupidez y la ignorancia. Tales son las poblaciones sudanesas que habitan en los confines del país de los abisinios, los nubas, los zany, etc. (al-Andalusí 2000 [ca. 1086]: cap. 3)

Nous avons tous remarqué que le caractère des Nègres se compose, en général, de légèreté, de pétulance et d'une vive gaieté: aussi les voit-on se livrer à la danse chaque fois qu'ils en trouvent la moindre occasion; de sorte que, partout, ils ont une réputation de folie. [. . .] Comme les Nègres habitent un climat chaud, que la chaleur prédomine sur leur tempérament, et que, d'après le principe de leur être, la chaleur de leurs esprits doit être en rapport direct avec celle de leurs corps et de leur climat.

[‘Hemos comentado que el carácter de los negros generalmente está compuesto de ligereza, petulancia y una viva alegría, por lo que siempre se dedican a bailar cada vez que encuentran la menor oportunidad; de modo que, en todas partes tienen una reputación de locura. [. . .] Como los negros viven en un clima cálido, el calor prevalece sobre su temperamento, y que, de acuerdo con el principio de su ser, la calidez de sus espíritus debe estar en relación directa con sus cuerpos y su clima.’] (Ibn Khaldoun 1863 [1359]: 213; traducción del autor)

Sin embargo, no se debe descartar que el espíritu esencialmente igualitario del Corán y en especial de determinadas suras supusieran un obstáculo para que esas ideas se convirtieran en condicionantes al punto de cimentar un racismo estructural como el creado por las naciones europeas en la Modernidad. Los siguientes *ḥadīṭ*³ son reveladores de dos circunstancias, en primer lugar, muestran una voluntad antirracista en el seno del islam, en segundo lugar, si existió esa voluntad es porque existió el racismo en cierta forma en la sociedad árabe:

Todos los hombres son iguales, como los dientes del peine del tejedor; no hay superioridad del blanco sobre el negro ni del árabe sobre el no árabe. (*Ḥadīṭ* 25, cit. por: Castellanos / Abboud 1953: 22)

Jamás habrá superioridad del árabe sobre el no árabe, o a la inversa, ni del blanco sobre el negro, o inversamente, sino por la piedad. (*Ḥadīṭ* 5, cit por: Castellanos / Abboud 1953: 23)

No se nos oculta que el hecho de que los anteriores autores del ámbito arabizado percibieran a las poblaciones no mediterráneas como inferiores guarda estrecha

3 “*Ḥadīṭ*”, castellanizado *hadiz* / *hadices*, colecciones de palabras, hechos y acciones tradicionalmente atribuidas al profeta del islam Muhammad y en ocasiones sus compañeros, son sentencias no contenidas en el Corán, preservadas por escuelas tradicionalistas y consideradas la segunda autoridad escrita islámica tras el propio Corán.

relación con el hecho de que son esas poblaciones las que son mayoritariamente esclavizadas en su entorno geográfico: este de Asia, norte y sur de África y este de Europa. Entendemos así que el racismo guarda estrecha relación con la derrota militar de pueblos que tiene como consecuencia su esclavización. El racismo en tanto que ideología explicativa de un determinado *statu quo* sería por tanto una consecuencia de dicho desempoderamiento y no su causa, como defiende, entre otras, la teoría de Michel Foucault al afirmar que el racismo surge de las propias condiciones discursivas dentro de Europa antes de su expansión colonial (cf. Grosfoguel 2012).

3 La victoria la otorga Dios

Son numerosos los ejemplos que vinculan la victoria militar con el favor divino, tanto en el judaísmo como en el cristianismo como en el islam, y probablemente sea una de las creencias más ubicuas de las sociedades humanas (cf. Burgess 1992).⁴ La expresión “por la gracia de Dios” del latín *Dei Gratia* y en ocasiones en siglas D. G., es la expresión que resume en la Europa Medieval y Moderna la idea de gobierno por derecho divino. Ese gobierno puede venir justificado por diversas vías, particularmente la genealógica. Ahora bien, cuando un monarca enfrenta una contienda militar, se espera que Dios favorezca al mejor y esa es una idea que prevalecerá en la historia de España hasta la contemporaneidad, en la que Francisco Franco difunde el lema “caudillo de España por la Gracia de Dios”. ¿De qué modo, si no es por sus victorias militares en la Guerra Civil, habría supuestamente Dios otorgado ese derecho de gobierno a un individuo totalmente fuera de las genealogías regias? Como se expondrá a continuación, el cambio narrativo de la batalla de Alarcos, en la actual provincia de Ciudad Real (19 de julio de 11195 EH) con derrota cristiana, a la batalla de las Navas de Tolosa, en la actual provincia de Jaén (16 de julio de 11212 EH) con derrota almohade, es un claro ejemplo de esa concepción.

La *Estoria de España*, titulada por Menéndez Pidal en su afamada edición de 1906 EH como *Primera Crónica General* y considerada una de las obras más significativas de la literatura medieval en la Península Ibérica, es una de las primeras obras castellanas de carácter histórico no escritas en latín. Obra del taller de Alfonso Décimo el Sabio, elaborada en su versión inicial entre 11270 y 11274 EH, es un intento de historia total de España desde los tiempos bíblicos hasta el momento de redacción. La crónica narra ambas batallas y en las descripciones de lo

4 Tanto la Biblia (por ejemplo, Deuteronomio, Jueces, Salmos) como El Corán (por ejemplo, Sura 30, Sura 48, Sura 61) abundan en ejemplos del favor divino en la batalla.

que antecede a los hechos de Alarcos hace una cabal descripción de las gentes de las tropas almohades que se extendieron por Andalucía cuando dice:

Et leuantosse esse princep con grand muchadumbre, et enlleno las campinnas dell Andalu-
zia con uozes de muchas guisas: et las yentes eran turcos, alaraues, affricanos et eziopianos
de amas las Eziopias. [. . .] la su yent daquel moro non se podrie contar, tanta era la mucha-
dumbre delta; assi era como ell arena de la mar.

[‘E levántose ese príncipe con gran muchedumbre, y llenó las campiñas del Andalucía con
voces de muchas guisas: y las gentes eran turcos, árabes, africanos y etiopes de ambas Eti-
opías. [. . .] la su gente de aquel moro no se podía contar, tanta era la muchedumbre esta, así
como la arena del mar.’]⁵ (Menéndez Pidal 2022 [1906]: 709; adaptación del autor)

Pero lo que nos interesa aquí es ver cómo se vincula esa derrota de Alarcos a los pretendidos pecados del rey cristiano. La relación amorosa de Alfonso Octavo con Raquel, una mujer judía de Toledo se convertirá en la narración ideal para justificar la derrota de Alarcos. Lejos de atribuirse dicha debacle cristiana a la diferente preparación o características de ambos ejércitos o a las evidentes impaciencias y errores de táctica del bando cristiano, el peso de las causas se sitúa en la idea de pecado, de ofensa a Dios. La versión oral de la leyenda narra que Alfonso Octavo había mantenido relaciones con Raquel durante siete años, descuidando al reino y a su propia esposa cristiana, la reina Leonor de Plantagenet, hija de Leonor de Aquitania y Enrique Segundo de Inglaterra. La leyenda afirma que hartos de la situación, los súbditos castellanos habrían matado a Raquel para restaurar el favor de Dios (cf. Ulloa Pereira 1650). Luego se llevan al Rey, que se encuentra muy conmovido, a Illescas, donde en sus lamentaciones nocturnas aparece un Ángel que le advierte del pecado cometido, tras lo cual el Rey se “corrige”. En la versión de Florián de Ocampo (ca. 11499–11558 EH) de la citada crónica de Alfonso Décimo se nos dice que el ángel le reprende: “Alfonso: aún cuidas [te preocupas; adaptación del autor] en el mal que has hecho: de que tomó Dios de tu deservicio: mal haces, y caramante te lo demandará Dios a ti y a tu pueblo” (Ocampo 1541: s. p.).

La batalla de las Navas de Tolosa, apenas diecisiete años después de la de Alarcos, se saldará con la victoria decisiva del bando cristiano, integrado de nuevo por las tropas de Alfonso Octavo de Castilla, las aragonesas de Pedro Segundo de Aragón, las navarras de Sancho Séptimo de Navarra y otros voluntarios de León, la

5 Se refiere a personas africanas negras de África del Este y del Oeste, tal y como explicaba ya el escritor ilustrado Benito Jerónimo Feijoo: “Es verdad, que Plinio distingue dos Etiopías, una Occidental, otra Oriental, alegando para esta división a Homero. Pero de lo que dice en el lib. 5, [. . .] cap. 8, consta claramente, que coloca ambas Etiopías en el Africa; y que la división, que hace de ellas en Oriental, y Occidental, es sólo respectiva a partes Oriental, y Occidental de la misma Africa” (Feijoo y Montenegro 1778: § III, pár. 10).

actual Francia y Portugal. Tal concurrencia de gentes se explica porque el papa Inocencio Tercero había anunciado bula para todo pecado a aquellos cristianos que se alistasen para la contienda. Por parte del Califato almohade se reúnen tropas, tanto del Mediterráneo africano y asiático, como de los reinos taifas del sur y del levante peninsulares, así como mercenarios cristianos. Entre las tropas almohades destaca la guardia negra de élite de los imesebelen, posiblemente de los actuales Senegal y Mali, atados a cadenas mediante postes para simbolizar su intención de no abandonar el campo de batalla hasta la victoria o la muerte. Por tanto, es importante entender que esta no es una contienda solo hispánica, de gran parte de Europa contra gran parte de África, sino que es, por el contrario, una contienda universal, desde las perspectivas cristiana y musulmana, cuya dimensión continental no ha sido adecuadamente ponderada.

Las Navas de Tolosa (11212 EH) se plantea, pues, en las crónicas, como la consecuencia de haber recuperado los cristianos el favor divino. Por eso, la imaginiería sobre la batalla, en su mayor parte muy posterior, como veremos a continuación, incide en mostrar el triunfo de una Europa cristiana, blanca y virtuosa sobre un África y un oeste de Asia de piel oscura, sumida en el pecado del error musulmán. El salto de Alfonso Octavo sobre los imesebelen se convertirá en una de las iconografías fundacionales de la ultraeuropeización de España. La imagen es en cierto modo una recreación de la del Apóstol Santiago, Santiago Matamoros, que se afirmaba se habría personificado en la batalla de Clavijo⁶ el 23 de mayo de 10844 EH; las imágenes representan entre los siglos XVII y XIX de nuevo a un personaje blanco y rubio, sobre un caballo blanco aplastando a los africanos de piel oscura (cf. Ilustraciones 1 y 2).

El cambio narrativo entre ambas batallas libradas por un mismo rey nos habla de la idea de que la preeminencia en la guerra es un don de Dios y que por tanto los vencedores son los favoritos de Dios y los perdedores los malditos y humillados por Dios.

El momento bisagra entre la concepción antigua de los pueblos del mundo y la concepción moderna racista religiosa podría estar en las Guerras de las Alpujarras. Las Guerras de las Alpujarras son una serie de conflictos habidos entre la población musulmana y la cristiano-conversa de musulmana y los poderes cristianos en la zona de la Sierra de las Alpujarras, situada entre las actuales provincias de Granada y Almería. El primero de los conflictos, conocido como la Rebelión de las Alpujarras, se produce entre 11499 y 11501 EH. La rebelión se iniciará en la

⁶ La batalla de Clavijo es una de las famosas batallas de la “Reconquista” por la leyenda asociada a ella. Se dice que tuvo lugar el 23 de mayo de 10844 EH en el Campo de la Matanza, cerca de Clavijo, en la región de La Rioja, entre el ejército del rey Ramiro Primero de Asturias y una fuerza del emir Abd ar-Rahman Segundo. Se dice que Ramiro salió victorioso. Sin embargo, según las investigaciones modernas, la batalla es ficticia o tuvo lugar después de la muerte de Ramiro.



Ilustración 1: Santiago Matamoros (11749–11750 EH) por Giovanni Battista Tiepolo.



Ilustración 2: El triunfo de la Santa Cruz (11892 EH) por Marceliano Santa María.

ciudad de Granada, impulsada por la conversión forzosa de la población musulmana por parte de Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, contraviniendo las Capitulaciones de Granada de 11491 EH. Fernando el Católico movilizó 80.000 soldados para reprimir la revuelta que se había extendido a diversas poblaciones de la sierra alpujarreña. A pesar de las diversas derrotas cristianas, finalmente los rebeldes se rindieron y a la población hispano-amazigh le fue impuesta la conversión o el exilio.

La segunda rebelión de las Alpujarras tuvo lugar bajo el reinado de Felipe Segundo en el mismo escenario ente 11568 y 11571 EH. El conflicto estalló como reacción de la población hispano-amazigh contra la Pragmática Sanción de 11567 EH que la obligaba a abandonar todas sus costumbres y limitaba sus derechos. Siendo las exigencias de dicha imposición:

- I. Prohibir hablar, leer y escribir en arábigo en un plazo de tres años.
 - II. Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua.
 - III. Que los libros escritos en ella, que poseyeron los moriscos, fueran presentados en un plazo de treinta días al presidente de la Chancillería de Granada, y que, una vez examinados, se devolvieran los que no tuvieran inconveniente en poseer personas creyentes para que sus propietarios los poseyeran otros tres años.
 - IV. Que los moriscos se vistieran a la castellana, no haciéndose “marlotas”, “almalafas” ni calzas, y que sus mujeres fueran con las caras destapadas.
 - V. Que en bodas, velaciones y fiestas semejantes siguieran las costumbres cristianas, abriendo ventanas y puertas, sin hacer zambras, ni leilas, con instrumentos y cantares moriscos, aunque éstos no fueran contrarios al cristianismo.
 - VI. Que no celebraran el viernes.
 - VII. Que no usasen nombres y sobrenombres moros.
 - VIII. Que las mujeres no se alheñasen.
 - IX. Que no se bañaran en baños artificiales y que los existentes se destruyeran.
 - X. Que se expulsase a los “gacis” [moros del norte de África; comentario del autor] y que los moriscos no tuvieran esclavos de este linaje.
 - XI. Que se revisaran las licencias para poseer esclavos negros [. . .].
- (Caro Baroja 2003 [1957]: 142–143)

La guerra estuvo liderada por los hispano-amazigh Farag Abén Farag [‘Farag hijo de Farag’], escrito en las fuentes Farax Aben Farax, llamado “El Negro del Terque”, e Ibn Humayyah. En los dos conflictos ambos bandos dieron muestras de extrema violencia y crueldad, con asesinatos y represalias de civiles, generando un clima de tensión y de fanatismo no conocido con anterioridad. De las crónicas de la Edad Media e inicios de la Era Moderna se desprende que los conflictos supusieron el fin de la idea de una España diversa y asentaron la idea de que Dios estaba del lado de las personas de piel clara y cristianas de origen, mientras que maldecía a las personas de piel oscura y de diferentes religiones que no se sometían a su voluntad.

Las Guerras de las Alpujarras y las subsiguientes expulsiones de los llamados “moros”, designados posteriormente como “moriscos” (hispano-imazighen), son un ejercicio no solo de cristianización sino también de blanqueamiento masivo de los reinos de España. Ahora bien, su efectividad será relativa, ya que gran número de las personas que no fueron expulsadas seguirán portando tanto en sus corporalidades como en sus realidades culturales las influencias de África y de Asia. Es más, el desdoblamiento causado por esa política de limpieza étnica en amplias zonas peninsulares del Sur y del Levante ocasionó la necesidad de introducir nuevas gentes para poblar los campos. En consonancia con la política de blanqueamiento y germanización, parte de esa repoblación se realizó a partir de los territorios europeos controlados por el imperio de los Austrias. Ese era un proceso del que no había sido ajena Castilla, pues Alfonso Sexto (11072–11109 EH) ya había repoblado el norte de la región con alemanes y otras gentes del centro y norte de Europa.

En la Corona de Aragón, similares hechos de armas generan una imaginería del triunfo de la blanquitud sobre la negritud, en este caso el salvador divino no es Santiago Matamoros, sino San Jorge. Un ejemplo lo encontramos en la cruz de Alcoraz del escudo de Aragón; hace referencia a la batalla del mismo nombre que sostuvieron en Huesca en 11096 EH Pedro Primero de Aragón y su hermano, Alfonso, que gobernaría a la muerte de este, contra los contingentes de Áhmad Al-Musta'in, segundo rey de la Taifa de Zaragoza, que contaron con el apoyo del riojano conde García Ordóñez y Gonzalo Núñez. La batalla es la primera que mitifica a San Jorge como santo patrón de Aragón, de quien se decía había intervenido en favor de los cristianos. Las cuatro cabezas cortadas de personas negras que aparecen en el escudo, se afirma, son las de cuatro reyes o caudillos llamados “moros”. Esta temática aparece en varias obras, destacamos dos, el “Retablo de Sant Jordi” o del “Centenar de la Ploma”, obra pictórica realizada en torno a 11410–11420 EH, atribuida a Andreu Marçal de Sax, en el que puede verse que todos los contendientes musulmanes son representados negros, mientras que todos los cristianos son blancos, y el más claro de piel entre ellos, con rubia cabellera, es el propio San Jorge (cf. Ilustración 3). Este hecho se observa de un modo diferente en el “Retablo de San Jorge” de la iglesia de San Salvador de la Merced de Teruel, obra de Jerónimo-Martínez, fechada en 11545 EH, que representa la entrega de las cuatro cabezas de Reyes “moros negros” y muestra el escudo con la cruz del santo antes de ser incorporada la iconografía de las cabezas cortadas.

Lo notable de este segundo retablo es que el propio Pedro Primero de Aragón, aunque con la tez más clara que la de los reyes decapitados, parece ser representado también como una persona negra de rasgos africanos (cf. Ilustración 4). Entre ambas obras median más de cien años y sus autores son de procedencia distinta. Andreu Marçal de Sax, castellanizado como Andrés Marzal de Sax, se

cree que era sajón, o tal vez de Sas de Gand en Países Bajos y Jerónimo-Martínez, un poco estudiado pintor, posiblemente aragonés. Ambos artistas coinciden en la negritud de los contendientes defensores del islam, pero para el uno los cristianos son blancos, de una blancura nórdica, mientras que para el otro diríase que son mestizos. Ante la oposición de ambas iconografías cabe preguntarse si la blancura y rubicundez de San Jorge trasmutada, en el retablo de Marçal de Sax, a los cristianos en general, es una importación centroeuropea y, si de ser así, este podría ejemplificar uno de los momentos de introducción de la idealización de lo blanco frente a lo negro por vía germánica.

Las victorias sobre los reinos musulmanes, la victoria sobre el reino Nazarí de Granada, las victorias en las Alpujarras y las expulsiones y esclavizaciones masivas de población hispano-amazigh y negra, son capítulos reiterativos en los que un conjunto de personas que se auto-perciben como vinculadas a los godos adquieren confianza, hipertrofian su identidad y crean por primera vez una sinonimia entre la cristiandad, la blanquitud y la españolidad. Esas victorias reiterativas y los despojos del poder alternativo africano son los pilares que darán espacio a nuevas narrativas retrospectivas sobre la colectividad española, al punto en que, acabado el proceso, el español es sin duda, un individuo “blanco”, católico y de origen germánico. De hecho, no es casual que en los cuadros de castas de 11700 y 11800 EH no se mencione al “blanco” o la “blanca”, sino al “español” o a la “española” (cf. Ilustración 5). Tampoco es casual que en territorios como los de la actual Colombia o Canarias los españoles sean conocidos como godos.⁷

En el cambio de la autopercepción del colectivo cristiano y la clasificación de la sociedad en una supuesta “raza buena”, española o blanca, y las “malas razas”, cuatro ámbitos son de especial interés para nuestro análisis: el ámbito militar ya mencionado, con la idea de que la victoria la otorga Dios a quienes mejor le sirven a través de una moral más elevada, y los que trataremos a continuación, el ámbito jurídico, con los estatutos de “limpieza de sangre”, el ámbito religioso, con cambios en la imaginaria y los discursos, y el ámbito histórico-político a través de la revisión del pasado por parte de cronistas e historiadores de la Época Moderna.

7 La conquista castellana de las Islas Canarias (11418–11496 EH) es la antesala de la invasión de Abya Yala.



Ilustración 3: La batalla del Puig (11410–11420 EH). Detalle del retablo de San Jorge o del Centenar de la Ploma, atribuido a Andreu Marçal de Sax.



Ilustración 4: Detalle del retablo de San Jorge de la iglesia de San Salvador de la Merced de Teruel (11524–11525 EH), atribuido a Jerónimo-Martínez.



Ilustración 5: De español y negra nace mulata (1774 EH). Cuadros de castas del México colonial por Andrés de Islas.

4 La limpieza de sangre como aparato jurídico racista

La apelación al origen godo es el eje fundamental de la identidad de la aristocracia española al finalizar la Alta Edad Media. Dicha pretendida identidad visigoda será durante la Edad Moderna y en la contemporaneidad, una afirmación racial, sustanciada en la idea de la sangre como vínculo con los antepasados.

La expresión “sangre azul” tiene su origen en el medioevo peninsular en que se decía de las personas de la nobleza que tenían la sangre azul, ya que su tono claro permitía ver las venas azuladas bajo la piel.⁸ En la transición de la Edad Media a la Edad Moderna hay varias identidades de sangre: una identidad de sangre goda, otra hispano-romana, otra vizcaína, así como identidades hispano-amazigh, sudanesa y

⁸ Para un compendio de definiciones, cf. García Sánchez 2011.

guínea, llamadas etíopes y menos comúnmente negras, otra árabe y otra judía, que en cada caso se mantienen, e incluso combaten de un modo resuelto otras identidades de igual religión en una serie de guerras dentro de los propios grupos de similar o igual fe.

Se considera la Sentencia-estatuto de Toledo de 11449 EH el primer estatuto explícito de limpieza de sangre (cf. Salazar Acha 1991: 293). El texto —consecuencia de la revuelta antijudía de la ciudad, al restringir los derechos de los judíos y sus descendientes, aunque fuesen conversos— muestra por primera vez la preeminencia de la sangre frente a la fe como marcador de diferencia entre judíos y cristianos, estableciendo la idea de que el bautismo no lavaba los pecados heredados. El estatuto tuvo un éxito inmediato y se multiplicaron las disposiciones de carácter similar para restringir el acceso de personas con ascendencia judía o musulmana a la mayoría de los cargos públicos.

La “raza” —apenas la encontramos en un primer momento explícitamente referida a las personas denominadas negras o a las llamadas blancas, sino generalmente asociada a la necesidad de desasociarse de los grupos “judíos” y “moros” en tanto que grupos humanos portadores de “mancha” o “pecado”— no está inicialmente indisolublemente unida a la idea de color, como sí lo estará poco después; incluso en los primeros estatutos de limpieza de sangre no tiene esta entidad. Por ejemplo, tenemos el término “raça” en 11576 EH en el estatuto de la orden de Caballería de Alcántara, sección de la de Calatrava, en las preguntas para determinar la “limpieza de sangre”, donde se dice qué se debe interrogar sobre el candidato a ingresar en la orden:

ITEM si saben o oydo dezir que el dicho fulano y su padre y abuelo de parte de su padre, han sido y son hijos dalgo, al modo y fuero de España, sin mezcla ni raça de Iudios, ni moros, ni hereges. | ITEM si saben que la madre del dicho fulano, y sus abuelos de parte de la dicha su madre, y su abuela de parte del dicho su padre, son y fueron cristianos viejos, sin tener mezcla ni raça alguna de conversos, judios, ni moros ni hereges y como y de que manera lo saben. (*Diffiniciones* 1576: 26)⁹

Sin embargo, hemos estudiado para el caso de Juan Latino cómo todavía en 11600 EH, en la España peninsular, una persona designada como negra de origen africano podía defender “limpieza de sangre”; es decir orígenes cristianos y, por ello, él se reclama como etíope. En la centuria de 11700 EH personajes como Chikaba (11676–11748 EH) ya solo pueden aspirar al favor divino mediante la transmu-

⁹ Esta cita se halla en el título quinto, capítulo tercero del texto.

tación de su piel en blanca, como efectivamente se dice que ocurrió con la monja salmantina nacida en la actual Ghana.¹⁰

Entendemos que la creación del racismo religioso se produce en el contexto de las contiendas peninsulares entre cristianos y musulmanes y que su maduración definitiva ocurre tras la mayor de las expulsiones de población hispano-amazigh, la de 11609 a 11613 EH. Ciertamente es que antes se producen expulsiones masivas de población judía. Conviene señalar que la hostilidad hacia el pueblo judío —presente ya en la Alta Edad Media y que se concreta en 11492 EH en “los edictos de Granada”, uno para la Corona de Castilla y el otro para la Corona de Aragón— se presenta como de carácter fundamentalmente religioso. Eso es así, aunque esa concepción de religión esté basada en mitologías genealógicas y, en ocasiones, también en descripción de cuerpos y fisonomías. Por el contrario, la maurofobia desarrollada desde la Baja Edad Media y que culmina con las expulsiones de la población hispano-amazigh de 11609 a 11613 EH agrega al factor religioso el factor del color de la piel. Este se convierte en un marcador para señalar el origen geográfico, es decir la procedencia africana, como determinante en un programa de “limpieza de la sangre” y en la codificación de sus justificaciones ideológicas.¹¹

Aunque el origen de la limpieza étnica peninsular ya se encuentra en los tiempos de los Reyes Católicos, no es hasta la llegada de los Austrias, a partir de 11516 EH, que encontramos una narrativa consolidada que los vincula como monarcas de origen germánico con un pueblo visigodo idealizado y magnificado. La desafricanización de los reinos hispánicos se convertirá en los siglos siguientes en un eje central del proyecto de una nueva nación, que debe ser solo católica, solo europea y solo blanca. Este vínculo gótico otorga legitimidad a la presencia Austria en Iberia por lo que para consolidar este nuevo imaginario la Iglesia Católica y el poder político se dan a la tarea de borrar la presencia física y cultural africana. Las líneas principales de esa estrategia serán la falsificación del pasado de España, el blanqueamiento de aquellos elementos históricos afro considerados más relevantes y la creación de un

10 Es a finales de dicho 11700 EH cuando ya está asentado el sistema de castas en Abya Yala, sistema que tiene por objetivo separar a aquellas personas de origen europeo blancas, del resto de naciones, específicamente abyayalenses y africanos. Por el esfuerzo clasificatorio se mide la importancia social que se le dará al origen “puro” o “impuro”, importancia operativa hasta nuestros días y que es una de las principales barreras para el empoderamiento de afrodescendientes y poblaciones originarias.

11 Recordemos que fueron varias las expulsiones de población hispana con origen en el norte de África. Según nuestras estimaciones, la expulsión afectó a no menos de 400.000 personas de una población total no superior a los diez millones en el cálculo más alto, lo cual supone un 4% de la población total, y para que podamos hacernos una idea del impacto, de haberse producido sobre una población como la actual de España, de en torno a 47 millones habría afectado a un millón de habitantes.

imaginario colectivo en el que la blanquitud, el cristianismo y la europeidad están cada vez más presentes como identidades hegemónicas legitimadas.¹²

5 El blanqueamiento a través de la religión

En la Edad Media el consenso es que los personajes bíblicos son personas de piel oscura, como demuestra su representación en esa época. En especial, la muy venerada Virgen María, madre de Jesucristo, es representada como una mujer negra en multitud de tallas consideradas las más importantes de Europa, incluyendo España, con la Virgen de Montserrat (cf. Ilustración 6), patrona de Catalunya, la Virgen de Guadalupe en Cáceres, patrona de la hispanidad¹³ y de Extremadura, cuyas tallas son posiblemente de la centuria de 11100 EH, Nuestra Señora de Atocha en Madrid, patrona de la Casa Real, de finales de la centuria de 11200 EH, la Virgen de Regla de Chipiona, de similares fechas, y otras con tallas de fechas posteriores, como la Virgen del Pilar de Zaragoza, patrona de Zaragoza. La mayoría de las vírgenes negras con origen en España cuentan con devotos en diversos templos católicos de Abya Yala.



Ilustración 6: Virgen de Montserrat (“La Moreneta”).

Sabemos que se trata de una posible reminiscencia del culto a la diosa egipcia Isis, con la que comparte la iconografía del niño Jesús sentado a sus rodillas (cf. Rodríguez Peinado 2013: 4). Pero esto no oculta el hecho de que hasta la centuria de 11600 EH en los reinos de España estuviera asumido que la madre de Jesús era una mujer negra. El libro *Nigra sum et formosa: mujeres africanas en la literatura ale-*

¹² Este proceso continuará en los siglos siguientes, llegando a uno de sus momentos cumbre con la entrada de España en la Comunidad Económica Europea, que dará lugar a la actual Unión Europea.

¹³ Coronada como patrona de la hispanidad el 12 de octubre de 11928 EH por el Cardenal Primado de España.

mana de la Edad Media: textos y contextos sobre la imagen de los africanos en la imagería literaria (1992) de Andreas Mielke y el artículo “The Global Consequences of Mistranslation: The Adoption of the ‘Black but . . .’ Formulation in Europe, 1440–1650” (2012) de Kate Lowe, profesora de la Queen Mary University of London, entre otros trabajos, analizan la transformación de la fórmula “Nigra sum et formosa” [‘Negra soy y hermosa’] en “Nigra sum, sed formosa” [‘Negra soy pero hermosa’] del Cantar de los Cantares, referida a la reina de Saba. Esta es una de las frases de la Biblia que mayor controversia han levantado, por dos motivos principales: el primero es que en la tradición popular cristiana medieval se utiliza la frase para describir, en tanto que negras, a varias mujeres del texto bíblico; la Virgen María, María Magdalena y la esposa kushita (etíope) de Moisés, con las consecuencias que ello tiene para la imagen que de ellas se tiene y para sus respectivas descendencias (cuando las hay); el segundo motivo es que el blanqueamiento de las figuras protagónicas del relato cristiano católico podría estar encarnando el momento de creación del racismo religioso.

La novela picaresca *Alonso, mozo de muchos amos (el donado hablador)* (1624–1626) del médico Jerónimo de Alcalá Yáñez y Ribera (nacido en Murcia en 11573 EH y fallecido en Segovia en 11632 EH), de probable ascendencia judía conversa, nos da una descripción más precisa de este cambio de percepción sobre la negritud. Toda la obra es un diálogo entre el protagonista y el cura en el convento en que se encuentra como “donado”, donde relata su historia junto a diferentes amos. En el diálogo sostenido entre su protagonista y un cura pintor que está representando a la madre de Jesús afirma:

Desterró la majestad del santo rey Felipe Tercero la mala semilla destos agarenos [refiriéndose a la expulsión de la población hispano-amazigh, “morisca”; comentario del autor], y mi pintor no acababa de olvidar sus retratos: cosa de gran importancia; tiempo, colores y lienzo mal gastado. Pues en verdad que no quedaba por decirlo, y de suerte que, enfadado conmigo, me dijo más de lo que debía oírle, principalmente porque una vez pintando el rostro de la Reina del Cielo, le matizaba con colores tan oscuros y pardos, que verdaderamente más parecía india o etíope que rostro de señora hermosísima, como lo fue la sagrada Virgen. Enojado yo con él, le dije: “Mire vuesa merced que está engañado; que la Madre de Dios, señora nuestra, no fue morena, sino blanca, y el rostro que vendrá a sacar de su mano no sólo no será moreno, sino negro y muy atezado”. (Alcalá Yáñez y Ribera 2005 [1624–1626]: 646)

A lo que el Cura replica: “¿Qué dice, hermano? Luego ¿nuestra Señora no fue morena? ¿No ve que esta es común opinión de todos y que está así recebido?” (646). Ocasión esta para que el protagonista argumente sobre que dicha negritud se debe a:

el tiempo y humedad de la tierra donde los católicos las enterraron por miedo de que las sacrílegas manos de los moros no las maltratasen; porque no se puede entender que pintor

alguno diese tal matiz, tan moreno como algunas tienen, como la imagen de Atocha de Madrid, de Guadalupe, de Monserrate y otras semejantes. (646)

Añadiendo una serie de argumentaciones climáticas y morales como: “Esta blancura y ser blanca la santísima Virgen la viene de derecho, por ser, como es, la más casta, la más honesta y más santa de las mujeres, más pura y limpia que los cielos” (648). No contento con ellas el cura contesta: “Repárese, hermano, que se atribuyen a la Madre de Dios aquellas palabras: *Nigra sum, sed formosa*; negra soy, pero hermosa, sacando algunos deste lugar haber sido morena” (648). El diálogo continúa con una serie de embaucadoras argumentaciones con las que finalmente el protagonista acaba por convencer al cura pintor. Nos debe quedar claro, del anterior diálogo, por tanto, a efectos de desmentir argumentos contemporáneos sobre su supuesto deterioro, que dichas imágenes eran negras de origen o por lo menos lo eran en 11600 EH.

El esfuerzo católico por blanquear España no se detiene en meros comentarios sobre los protagonistas de los hechos narrados por la Biblia. La vinculación de la negritud con el pecado y la blanquitud con la virtud se vehicula a través de los tribunales de limpieza de sangre y también de la propia inquisición que se convierte en una institución no solo defensora de la pureza de la fe cristiana católica sino de la pureza racial, como nos recuerda el hispanista John Elliott, cuando nos dice que:

Suspicion of those who deviated from the common norm was deeply rooted in a country where deviation was itself more normal than elsewhere — and a man could be suspect for his race as well as for his faith. It is no coincidence that the rise of a tribunal [como el de la inquisición] intended to impose religious orthodoxy was accompanied by the growth of certain practices designed to secure racial purity, for religious and racial deviation were easily equated in the popular mind. Indeed, alongside the obsessive concern with purity of the faith there flourished a no less obsessive concern with purity of blood; both obsessions were at their most violent in the middle decades of the sixteenth century.

[‘La sospecha de quienes se desviaban de la norma común estaba profundamente arraigada en un país donde la desviación era en sí misma más normal que en otros lugares — y un hombre podía ser sospechoso tanto por su raza como por su fe. No es una coincidencia que el surgimiento de un tribunal [como el de la inquisición] destinado a imponer la ortodoxia religiosa fuera acompañado por el crecimiento de ciertas prácticas destinadas a asegurar la pureza racial, ya que la desviación religiosa y racial se equiparaba fácilmente en la mente popular. De hecho, junto a la preocupación obsesiva por la pureza de la fe floreció una preocupación no menos obsesiva por la pureza de la sangre; ambas obsesiones alcanzaron su punto más violento a mediados de las décadas del siglo XVI.’] (Elliott 2002 [1963]: 212; traducción y comentarios entre corchetes del autor)

Debemos entender esta forma específica de racismo inicial: la de la heredabilidad del “pecado” dentro del contexto de maldición tan presente en toda la escatología

católica, siendo las maldiciones divinas heredadas por generaciones y portando sus sucesores algún signo visible, como en el caso de la frente de Caín, del “crimen de sus antepasados”. Esta asociación se hará con el color a partir de la centuria de 11600 EH, es decir, el color de la piel será indicativo general de pecado a partir de entonces y muy raramente con anterioridad.

6 La reescritura política del pasado

La reinterpretación del pasado español que se produce con la catolización y leuco-europeización a partir de la expulsión de la población hispano-amazigh será el catalizador principal de un racismo emergente que terminará por consolidarse con la esclavización africana denominada negra. En la Edad Media, las crónicas nos muestran una Península Ibérica y unas Islas Baleares que desde la prehistoria están en contacto directo con los poderes mediterráneos africanos y asiáticos. Dichas crónicas narran la venida en diferentes momentos de reyes norteafricanos, egipcios, kushitas, eritreos incluso e integran ese relato con naturalidad junto con la venida de otras gentes de Europa. Las crónicas medievales configuran una idea de España universal que no está aislada de los acontecimientos del mundo.

Sin embargo, a partir de la gran expulsión de los hispano-imazighen, se construye un racismo anti-africano y anti-negro sobre bases nuevas: a partir de la idea de la superioridad germánica y de favor divino hacia los cristianos. Una nueva narrativa reitera que los pueblos derrotados por parte de las naciones católicas más occidentales de Europa lo son debido a su propia inmoralidad y no a circunstancias políticas y militares. A partir de esas bases, una vez destruida la imagen de la persona afro como poderosa o como alternativa política y religiosa, dentro del seno de la iglesia, doctos personajes, como los hermanos Mohedano, frailes dominicos, pueden cuestionar gran parte del conocimiento grecolatino expresado en las crónicas medievales que situaban África como uno de los centros civilizatorios de España. Nos dicen los Mohedano, en el capítulo específicamente dedicado y titulado “Ni Sesac Rey de Egypto, ni Taraco de Etiopía, ni Nabucodonosor de Babylonia vinieron jamás a España” (Rodríguez Mohedano / Rodríguez Mohedano 1769: 12) que ninguno de los mencionados altos personajes, y tampoco Osiris, ni Hércules Egipcio vinieron en momento alguno a la Península Ibérica. Que Sesac no puede ser confundido con Sesostris, como al parecer hace Annio de Viterbo, una de las principales fuentes de Ocampo. En el caso de Sesac, fundamentan los autores la inverosimilitud de su venida a la Península en una confusión y en nada más.

En el año 11516 EH se produce la coronación de Carlos Quinto de Alemania y Primero de España. El primer gran emperador europeo tras Carlomagno, no sin cierta polémica, como narra Juan Carretero Zamora:

La insistencia en que el futuro emperador Carlos fue engendrado en Castilla es de capital importancia política, toda vez que en la tradición castellana para asumir la Corona de Castilla se requería ser natural de dichos reinos. Para los panegiristas y cronistas era evidente que, si bien Carlos había nacido en Gante, no era menos cierto que había sido engendrado en Castilla, con lo que quedaban salvaguardados sus derechos al trono castellano. (Carretero Zamora 2005: 37)¹⁴

La necesidad de legitimar a un Emperador que es visto, con razón, como extranjero, motiva su vinculación a los godos. Unos godos que fueron no menos invasores de España que los norteafricanos arabizados imazighen, pero que merced de la victoria cristiana han sido incorporados a la narrativa castellana, como si de pueblos originarios peninsulares se tratase.

No es casualidad que entre los cronistas de Carlos Quinto se encuentre Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los filósofos que más hicieron por consolidar el racismo como teoría de Estado. Conocida es su postura en el debate de la Junta de Valladolid enfrentado a Bartolomé de las Casas en 11550–11551 EH. En el debate, Sepúlveda arroja sentencias de un racismo muy perfilado para su época:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad *son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, o los negros a los blancos*, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas. (Sepúlveda 1996: 101; énfasis del autor)

Sepúlveda llega al racismo a través del neogoticismo, una idea que hispaniza a los godos o que gotiza a los españoles para asentar la influencia de una monarquía germánica, como fueron los visigodos. Citamos a Baltasar Cuart Monet, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Salamanca, quien nos resume el proceso de la siguiente manera:

La preeminencia de Castilla, como Sepúlveda se encargará de recordar, venía a indicar que era ella, eran sus reyes, los depositarios de la herencia unitaria goda: el neogoticismo no solamente había sido útil para justificar el empuje bélico y conquistador contra los árabes, sino como movimiento legitimador de la *restauratio Hispaniae*, que parecía haber culmi-

¹⁴ Amplios sectores tanto en la Corona de Castilla como en la de Aragón no aceptaban a Carlos porque era de linaje paterno germánico, al ser nieto de Maximiliano Primero de Habsburgo, y había nacido en Gante, siendo esa circunstancia una de las principales causas de las guerras de los comuneros y las germanías.

nado con los Reyes Católicos quienes habían gobernado sobre buena parte de aquella Hispania antigua. (Cuart Monet 1992 / 1993: 74–75)

Sin embargo, Sepúlveda es un fanático con pocos seguidores en su tiempo, un adelantado del racismo y es por ello por lo que no se le puede considerar vencedor de la contienda filosófica y moral de Valladolid que tuvo por objetivo determinar si los habitantes de Abya Yala merecían ser súbitos de la Corona castellana.¹⁵ Sepúlveda es uno de los forjadores del racismo, pero hasta la expulsión de la población hispano-amazigh sesenta años después de la junta de Valladolid, está prácticamente solo en sus planteamientos.¹⁶

7 A modo de conclusión: 11992 EH, pervivencias racistas y conciencia afro

En otros textos hemos profundizado en la significatividad del año 11992 EH (cf. Antumi Toasijé 2010; 2020a; 2020b). La transición democrática que se gesta a partir de la muerte del dictador Francisco Franco en 11975 EH, la entrada de España en el Mercado Común Europeo hecha efectiva en 11986 EH y los acontecimientos de 11992 EH: la exposición Universal de Sevilla, glorificando el imperialismo español con la celebración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a Abya Yala, la celebración de los Juegos Olímpicos de Barcelona, con el trasfondo del hombre africano disecado en el museo Darder de Banyoles, el primer asesinato anti-negro reconocido como tal, el de Lucrecia Pérez Matos el 13 de noviembre de ese mismo año a manos de un Guardia Civil, son hitos que muestran cómo el país da una vuelta de tuerca más en su proyecto de ultraeuropeización iniciado con los Austrias. El largo período de decadencia colonial, seguido de una Guerra Civil devastadora y una dictadura que habían acentuado el aislamiento del país y la mala imagen que tenía en Europa desde tiempos de la “Leyenda Negra”¹⁷ habían gene-

¹⁵ La junta de Valladolid celebrada el 15 de agosto de 1550 y el 4 de mayo de 1551 convocó a juristas y teólogos al objeto de debatir sobre cómo proceder con la evangelización de los habitantes de Abya Yala (el Nuevo Mundo), y dirimir su estatus jurídico ante la corona de Castilla. Destacaron el fraile Bartolomé de las Casas, en defensa de la libertad de elección y racionalidad de las poblaciones de Abya Yala y el filósofo Juan Ginés de Sepúlveda que argumentó que era justa la guerra contra las mismas por sus “pecados”.

¹⁶ Felipe Tercero decretará la expulsión de la mayor parte de la población de origen norteafricano de los reinos de España entre 11609–11613 EH.

¹⁷ En su estudio *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna* (2011), Bárbara Fuchs vincula la Leyenda Negra a la racialidad africana española.

rado un trauma en la sociedad española que se negaba a aceptar su herencia africana. La aceptación por parte de Europa de España como un país europeo más, superando la vieja idea de que “África empieza en los Pirineos” fue ocasión para una exacerbación del sentimiento europeo que llevó incluso a un aumento exponencial de los grupos neonazis.

Es a finales de los ochenta e inicios de los noventa cuando se fragua la conciencia africana de una joven generación nacida en España o llegada al país a corta edad, cada vez más influida por la cultura africano-estadounidense a través del universo del rap, el hip hop y otros estilos musicales, la NBA y la cinematografía afro de los Estados Unidos. Guinea Ecuatorial, Colombia, Senegal, Gambia, Cuba y República Dominicana son los principales países de origen de sus padres y madres, con los que comparten solo parcialmente sus experiencias migratorias (cf. Antumi Toasijé: 2020a). En las grandes ciudades este grupo de jóvenes vive frecuentes enfrentamientos con grupos de ideologías racistas. Esa presencia de elementos violentos neonazis motivará a esa generación a la creación de entidades de autodefensa, resistencia y empoderamiento y a vehicular sus expresiones y demandas a través del asociacionismo. En ese ámbito cobra importancia el panafricanismo como aglutinador de acciones de protesta y legislativas, como la Proposición no de Ley sobre Memoria de la esclavitud, reconocimiento y apoyo a la comunidad negra, africana y de afrodescendientes en España de 12009 EH.

A partir de la crisis de 12008 EH —con la emergencia del movimiento 15M, explosión de indignación social vehiculada en torno a las manifestaciones masivas en diversas ciudades de España convocadas el 15 de mayo de 2011, punto de partida para la aparición de nuevas formaciones políticas como Podemos, así como gracias a la intensificación de la comunicación no tutelada a través de redes sociales en Internet— cobrará fuerza un antirracismo nutrido desde la decolonialidad, que tiene más influencia de los movimientos sociales de Abya Yala que de los de África y Estados Unidos. Estas organizaciones antirracistas (Conciencia Afro y *Afroféminas* fundamentalmente) están principalmente integradas por personas jóvenes, frecuentemente nacidas en España o Abya Yala, que generalmente ya no se vinculan tan estrechamente con las luchas en el continente africano. Tanto los integrantes de la generación panafricanista como los de la antirracista enfrentan los desafíos de una sociedad en la que la raza sigue siendo un eje fundamental.

En la España del siglo veintiuno los estatutos de limpieza de sangre han trasmutado en la idea de que las personas no blancas no pueden ser españolas; es la versión actualizada de la idea de vieja cristiandad. En la España actual la vinculación con Europa sigue siendo la prioridad de la proyección política del Estado, la frontera sur de España sigue siendo la más violenta de Europa y las diferencias en el trato de refugiados de Ucrania y refugiados de África o Asia siguen mostrando que cristianismo y raza constituyen los ejes identitarios propuestos por los poderes

públicos. Del entendimiento de que estas son dinámicas de larga duración, relacionadas con el empoderamiento y desempoderamiento de pueblos, y no fenómenos de unas décadas, apenas simplemente relacionados con las migraciones contemporáneas, se espera que se obtengan los aprendizajes para que las generaciones actuales de españolas y españoles no blancos puedan redefinir la identidad colectiva del país en unos términos que les hagan justicia.

Bibliografía

- al-Andalusī, Šā'id (2000) [ca. 1086]. *Kitāb tabaqāt al-umam. Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las categorías de las naciones*. Ed. y trad. Llaveró Ruiz, Eloísa / Martínez Lorca, Andrés. Madrid: Editorial Trotta, Fundación Ignacio Larramendi, Biblioteca Virtual de Polígrafos.
- Alcalá Yáñez de Ribera, Jerónimo de (2005) [1624–1626]: *Alonso, mozo de muchos amos (el donado hablador)*. Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert.
- Antumi Toasije (2020a): “Activismo africano y afrodescendiente en España”. En: *NGXMGZ*, 2, <<https://www.negrxs.com/numero-2/2018/2/18/activismo-africano-y-afrodescendiente-en-espa>> (consultado el 10 de enero de 2023).
- (2020b): “Los desafíos de las comunidades africanas y africano-descendientes en España”. En: Olazábal, Itxaso / González, Elsa Aimé (eds.): *Informe África 2020: transformaciones, movilización y continuidad*. Madrid: Fundación Alternativas, pp. 49–61, <<https://fundacionalternativas.org/wp-content/uploads/2022/07/a09c8d21a6bfd59a820d5dd01f7806be.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- (2010): “Memoria y reconocimiento de la de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España: el papel de la vanguardia panafricanista”. En: *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 28, 4, pp. 277–316.
- (2009): “The Africanity of Spain: Identity and Problematicization”. En: *Journal of Black Studies*, 39, 3, pp. 348–355, <<https://doi.org/10.1177/0021934706297563>>.
- Burgess, Glenn (1992): “The Divine Right of Kings Reconsidered”. En: *The English Historical Review*, 107, 425, pp. 837–861.
- Caro Baroja, Julio (2003) [1957]: *Los moriscos del reino de Granada: ensayo de historia social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carretero Zamora, Juan (2005): “La profecía de una reina o ‘la suerte de Matías’: consideraciones sobre un periodo de crisis política en Castilla (1498–1518)”. En: López Cordón, M^a Victoria / Franco Rubio, Gloria A. (eds.): *La reina Isabel I y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid: Actas de la VIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, pp. 35–61, <<https://doi.org/10.20350/digitalCSIC/11911>>.
- “Casta” (1987). En: Corominas, Joan (ed.): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, p. 138, <<https://desocuparlapieza.files.wordpress.com/2016/02/corominas-joan-breve-diccionario-etimolc3b3gico-de-la-lengua-castellana.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Castellanos, Rafael / Abboud, Ahmed (1953): “Prefacio”. En: *El Sagrado Corán*. Ed. y trad. id. Buenos Aires: Editorial Arábigo-Argentina “El Nilo”, pp. 11–25.

- Cuart Moner, Baltasar (1992 / 1993): “Los Romanos, los Godos y los Reyes Católicos a mediados del siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y su *De Rebus Gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae*”. En: *Studia historica. Historia moderna*, 11, pp. 61–87.
- Elliott, John Huxtable (1969) [1963]: *Imperial Spain, 1469–1716*. Londres: Edward Arnold.
- Emiliani, Cesare (1993): “Correspondence: Calendar Reform”. En: *Nature*, 366, 6457, p. 716, <<https://doi.org/10.1038/366716b0>>.
- Feijoo y Montenegro, Jerónimo (1778) [1736]: “Las dos Etiopías, y sitio del Paraíso”. En: Ortega, Andrés (ed.) (1778): *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Tomo séptimo, Discurso cuarto, § III, pár. 10, <<https://www.filosofia.org/bjf/bjft704.htm>> (consultado el 15 de septiembre de 2023).
- Fuchs, Bárbara (2011): *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*. Madrid: Polifemo.
- García Sánchez, Jairo Javier (2011): “Sangre azul, calco semántico y etimológico. Desarrollo de una idea de Eugenio Coseriu”. En: *Revista española de lingüística: órgano de la Sociedad Española de Lingüística*, 1, 41, pp. 45–58.
- Gobineau, Arthur de (1853): *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Firmin Didot Frères, <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86266802/f9.item>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Grosfoguel, Ramón (2012): “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. En: *Tabula Rasa*, 16, pp. 79–102, <<http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Hering Torres, Max S. (2007): “‘Raza’: variables históricas”. En: *Revista de estudios sociales*, 26, pp. 16–27, <<http://www.scielo.org.co/pdf/res/n26/n26a02.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Ibn Khaldoun (1863) [1359]: *Al Muqaddima Prolégomènes. Première Partie*. Paris: Institut de France.
- James, Daniel / Knappik, Franz (2022): “Exploring the Metaphysics of Hegel’s Racism: The Teleology of the ‘Concept’ and the Taxonomy of Races”. En: *Hegel Bulletin*, 44, 1, pp. 99–126, <<https://doi.org/10.1017/hgl.2022.38>>.
- Lowe, Kate (2012): “The Global Consequences of Mistranslation: The Adoption of the ‘Black but . . .’ Formulation in Europe, 1440–1650”. En: *Religions*, 3, 3, pp. 544–555, <<http://dx.doi.org/10.3390/rel3030544>>.
- Menéndez Pidal, Ramón (ed.) (2022) [1906]: *Primera crónica general estoria de España: que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, <https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2022-258> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Mielke, Andreas (1992): “*Nigra sum et formosa*”: *Afrikanerinnen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Texte und Kontexte zum Bild des Afrikaners in der literarischen Imagologie*. Stuttgart: Helfant Ed.
- Ocampo, Florián de (1541): *Las quatro partes enteras de la Cronica de España que mando componer el Serenissimo rey don Alonso llamado el Sabio donde se contienen los acontecimientos y hazañas mayores y mas señaladas que sucedieron en España desde su primera poblacion hasta casi los tiempos del dicho señor rey / vista y emendada mucha parte de su impression por el maestro Florian Doca[m]po*. Zamora: Agustín de Paz y Juan Picardo. Versión digitalizada en el Repositorio Digital de la Universidad de Valladolid, <<https://uvadoc.uva.es/handle/10324/29045>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).

- Orden de Alcantara (1576): *Diffiniciones de la Orden y Cavaleria de Alcantara, con relacion de su origen y de los Maestres que vuo en ella* (1576). Madrid: Alonso Gomez, <<https://archive.org/details/ARes37211/page/n5/mode/2up>> (consultado el 10 de octubre de 2023).
- Picón, Vicente / Cascón, Antonio (eds.) (1989): *Historia Augusta*. Madrid: Ediciones Akal, <<https://www.cris.toraul.org/ebookland/spanish/HistoriaAugusta.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- “Raza” (1987). En: Corominas, Joan (ed.): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, p. 494, <<https://desocuparlapieza.files.wordpress.com/2016/02/corominas-joan-breve-diccionario-etimolc3b3gico-de-la-lengua-castellana.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Rodríguez Mohedano, Rafael / Rodríguez Mohedano, Pedro (1768): *Historia literaria de España: desde su primera poblacion hasta nuestros dias . . . Para desengaño é instruccion de la juventud Española*. Madrid: Imprenta Francisco Javier García, <<https://bibliotecalectura18.net/d/historia-literaria-de-espana-desde-su-primera-poblacion-hasta-nuestros-dias-tomo-ii-parte-ii>> (consultado el 10 de octubre de 2023).
- Rodríguez Peinado, Laura (2013): “La virgen de la leche”. En: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 5, 9, pp. 1–11.
- Salazar Acha, Jaime de (1991): “La limpieza de sangre”. En: *Revista de la Inquisición*, 1, pp. 289–308, <https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-I-1991-10028900308> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1996): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Silio Itálico, Cayo (2005) [1483]: *La guerra púnica*. Madrid: Ediciones Akal, <<https://www.cristoraul.org/SPANISH/sala-de-lectura/BIBLIOTECATERCERMILENIO/CLASICOS/ROMANOS/SILIOITALICO-LAGUERRAPUNICA.pdf>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Ulloa Pereira, Luis de (1650): *Alfonso Octavo Rey de Castilla, Príncipe Perfecto, detenido en Toledo por los amores de Hermosa, ó Raquel, Hebrea, muerta por el furor de los vasallos*. Sin lugar: Imprenta Real. Versión digitalizada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Oviedo, <<https://digibuo.uniovi.es/dspace/handle/10651/5493>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Santiago Matamoros (11749–11750 EH) por Giovanni Battista Tiepolo. Museo de Bellas Artes, Budapest.
- Ilustración 2** El triunfo de la Santa Cruz (11892 EH), por Marceliano Santa María. Museo Marceliano Santa María, Monasterio de San Juan, Burgos.
- Ilustración 3** La batalla del Puig (11410–11420 EH). Detalle del retablo de Sant Jordi o del Centenar de la Ploma, atribuido a Anderu Marçal de Sax. Victoria and Albert Museum, Londres.
- Ilustración 4** Detalle del retablo de San Jorge de la iglesia de San Salvador de la Merced de Teruel (11545 EH), atribuido a Jerónimo-Martínez. Teruel.
- Ilustración 5** De español y negra nace mulata (11774 EH). Cuadros de castas del México colonial por Andrés de Islas. Museo de América, Madrid.
- Ilustración 6** Virgen de Montserrat (“La Moreneta”).
Licencia: Enrique López-Tamayo Bioss [CC-BY 2.0] vía flickr.com

Sergio Manuel Rodríguez Lorenzo

Negritudes hispánicas: elite y marginalidad entre poblaciones afrodescendientes de Castilla e Indias (siglos XVI–XVIII)

Resumen: Las poblaciones originarias de África que, esclavizadas, sufrieron la diáspora hasta los territorios de la corona de Castilla y la América hispánica, no vivieron su condición de esclavos ni de libertos de manera uniforme. Ni siquiera en términos individuales la suerte estaba echada en sus destinos. El objetivo del artículo es mostrar algunas de las diversas situaciones sociales, económicas (e incluso políticas, en el caso de los cimarrones) de la que fueron protagonistas los afrodescendientes asentados en Castilla y en las posesiones castellanas del “Nuevo Mundo”. Adaptarse al sistema hegemónico y, cuando les fuera posible, aprovechar las oportunidades que podían ofrecer sus recovecos, era una manera de resistencia frente a la alienación en que habían caído sus vidas.

Palabras clave: Castilla, Indias, esclavitud, historia transatlántica, resistencia social, siglos XVI–XVIII

Desde hace ya varias décadas, la historiografía que se ocupa del Atlántico no se escuda en lo que Manuel Moreno Fraginals denominaba el “escamoteo del problema negro” (1983: 17), fruto de una visión del pasado que soslayaba el protagonismo de los afrodescendientes en la configuración de las sociedades de ambas orillas del Océano. Sin embargo, el principal escollo para el análisis de la esclavitud y la discriminación racial de las poblaciones afrodescendientes en los territorios del Imperio español entre los siglos XVI–XVIII radica en el sesgo cognitivo de nuestras propias percepciones, ancladas en el presente y moldeadas por la herencia de las revoluciones burguesas que cimentaron el mundo contemporáneo. La base de nuestras sociedades actuales —con independencia de sus regímenes políticos o económicos— es la igualdad jurídica que comparten todos sus miembros. Pero, como decía Leslie Poles Hartley en su novela *El mensajero*, “el pasado es un país extraño; allí las cosas se hacen de otra manera” (2004 [1953]: 11).

Sergio Manuel Rodríguez Lorenzo, Centro de Estudios Montañeses, Santander

Nos cuesta concebir que la desigualdad jurídica constituyera el eje ordenador de las sociedades anteriores al Ochocientos, y que la expresión “Antiguo Régimen” fuese, en esencia, un inextricable conglomerado de jurisdicciones. En aquella etapa histórica, pocos consideraban injusto que a un noble o a un clérigo se los juzgase con leyes distintas —y más benévolas— que al “tercer estado”, “estado llano” o “pueblo”. Este variado cuerpo legislativo —rebotante de contradicciones— también afectaba al estamento no privilegiado. No era lo mismo un militar que un campesino; ni dentro de los soldados, un artillero que un infante. No todos los territorios de la Monarquía tenían idéntica consideración jurídica, ni el rey poseía facultad para actuar en ellos de manera homogénea. Tampoco era intrascendente ser vecino de un lugar de realengo frente a otro de señorío, ni vivir al amparo de un ayuntamiento gallego que en uno extremeño o peruano.¹ Para desgracia de los millones de personas que sufrieron la servidumbre, la esclavitud no se consideraba una anomalía social; ni lo era vivir casi en el desamparo normativo y bajo la amenaza del látigo. De un modo u otro, la esclavitud había existido desde que se tenía memoria y únicamente se reactualizaba con las circunstancias de los tiempos (cf. Zeuske 2018).

Si hemos de abordar el estudio de la esclavitud, poca ventaja ofrece partir de la noción de igualdad jurídica —concepto anacrónico para el Antiguo Régimen—; ni siquiera de la sugerente interpretación que hace Sebastián de Covarrubias Orozco en su Diccionario, quien deriva la S y la I grabadas a fuego en los cuerpos de las personas esclavizadas, de la expresión *sine iure*: sin derecho (cf. “Esclavo” 1611: 246r). Por mucho que nos cueste creerlo, las personas esclavizadas tenían derechos, así fuesen limitadísimos y primitivos, como el de coartación o el de matrimonio, tan llenos de incoherencias como el de los demás estratos sociales de aquella época (cf. Lucena Salmoral 1999; Ntsame Ondo 2021; Pérez García 2023). Más útil nos parece el concepto de “alienación” (cf. Tardieu 1998), el hecho de que multitud de aspectos en la vida de un esclavo dependiera, no de leyes establecidas de antemano —por horripilantes que hoy nos resulten—, sino de la arbitraria voluntad de los amos: no ser uno mismo, existir única y exclusivamente en función

1 Aparte de la desigualdad jurídica de las personas durante toda la Edad Media y la Edad Moderna, quizá sea este de la acumulación de jurisdicciones uno de los más difíciles de comprender para alguien no especialista en el periodo. Un solo ejemplo da idea de este fenómeno. En 1787, la provincia española de León —algo distinta de la actual, pero de vida relativamente tranquila— poseía 552 jurisdicciones, de las cuales 101 eran de realengo, 299 de señoríos laicos, 95 de señoríos eclesiásticos, once de órdenes militares, cuarenta de concejiles, cuatro de hospitales y, finalmente, dos de una categoría tan ambigua que se ajusta mal a cualquiera de las anteriores (cf. Poussa Diéguez 2022: 334–368). Por lo general, la justicia señorial ofrecía menos garantías y condiciones más onerosas que la que emanaba directamente del rey (cf. Heras Santos 1991; López Díaz 2006).

de otro. “La esclavitud apunta a la alienación de las posibilidades del esfuerzo, a la alienación de la voluntad a través del sometimiento del cuerpo” (Venebra Muñoz 2022: 137).

No necesitamos acudir a actos descarnados de sevicia para descubrir la diferencia descomunal de consideración entre una persona libre y una esclava. Documentos más sutiles nos muestran esa distancia. Un buen ejemplo puede ser este: en 1548, la Audiencia de Santo Domingo, en la isla Española (actual República Dominicana), condena a dos años de galeras al piloto Juan Vaquero. Para ello se le envía preso a la cárcel de la Casa de la Contratación en Sevilla. Pero el condenado padece sífilis y cree que el cumplimiento de la pena pondrá en riesgo su vida. Como remedio, propone que el castigo lo sufra un esclavo “en su lugar, que perpetuamente sirviese en las dichas galeras”.² Dos años de castigo frente a toda una vida. Creemos que sobran las palabras.

No podemos extendernos ahora en los vericuetos del tráfico esclavista que con origen en el África subsahariana alcanza la Península Ibérica o las tierras del “Nuevo Mundo”. Hagamos el esfuerzo de imaginar que esos miles y miles de personas arrancadas de sus lugares de origen a lo largo de tres siglos, y sus descendientes por varias generaciones, están ya en Castilla o en cualquier punto de las Américas. Todas las que fueron consideradas en un momento bozales, es decir, más o menos recién extraídas de África, sin conocimiento del complejo cultural en que desarrollarían sus nuevas vidas, han sufrido el miedo, la incertidumbre, las enfermedades, las llagas de los grilletes, la bestialidad de las bodegas de los barcos negreros (cf. Rediker 2021 [2008]: 349–407). La animalización de las personas esclavizadas se demuestra más en las condiciones materiales y psicológicas en que se produce el *Middle Passage*, que en el hecho de que algunas escrituras con valor jurídico sitúen a los esclavos junto a caballos, mulos y otras bestias, según la consideración de bienes semovientes que tenían (cf. González Arévalo 2022: 36). Las páginas que siguen desean mostrar una realidad vital de personas esclavizadas y personas libertas afrodescendientes que trasciende el sufrimiento, la humillación, el extrañamiento social que constituía la esencia de la esclavitud. Mediante una serie de documentos que nos han ido saliendo al paso de distintas investigaciones en archivos históricos en Sevilla y Bogotá, así como a través de bibliografía suministradora de datos positivos —no de teorías, de las que intentamos prescindir—, queremos mostrar que, no obstante la situación de servidumbre y de subalternidad de esclavos y libertos de origen africano, también tuvieron parte de su destino en las propias manos: la alienación no fue absoluta y hubo momentos de resistencia.

2 Archivo General de Indias [en adelante AGI; comentario del autor], Justicia, leg. 33, N. 3, R. 2. El fiscal del Consejo de Indias contra Marina Hernández, en nombre de Juan Vaquero. 1548.

Al menos desde el siglo XIII, el estatus jurídico y social de la persona esclavizada se considera degradante, nada hay más bajo. Como afirmaban las Partidas de Alfonso X cuando legisla el matrimonio de los esclavos, “servidumbre es la más vil y la más despreciada cosa que entre los hombres puede ser” (Alfonso X 2003 [s. XIII]: tít. 5, 15). No solo continúan vigentes durante los siglos XVI–XVIII como derecho supletorio, también lo estará la mentalidad que impregna la obra legislativa alfonsina. A esto se añade, cuando se va intensificando la trata esclavista con destino a Lisboa, el Algarbe, Valencia, Barcelona o Sevilla desde mediados del siglo XV, la vinculación entre color de la piel y condición esclava. En Europa —y luego en las Américas—, a toda persona de “raza negra” se la considera casi por defecto caída en esclavitud, salvo que pueda demostrarse lo contrario. Las personas libertas, y aquellas pocas originarias de las regiones subsaharianas que, estantes en Europa o Indias, nunca fueron esclavizadas, deben estar en disposición de probarlo siempre que se les requiera. La negritud como estigma, como sospecha (cf. Piqueras 2017 [2012]: 48).

Domingo era un joven de la etnia jolofe —originaria de la región que hoy es Senegal y Gambia—, hijo de un hombre principal de aquella tierra. Como nos cuenta él mismo, “a causa de tener contratación y amistad con los portugueses, se vino con ellos a ser cristiano”.³ Por supuesto, como se deduce de su testimonio, es una persona libre, con la suficiente confianza en su estatus como para emprender un viaje voluntario y sin temor en una nave esclavista. Surto en Tenerife, el capitán Gaspar de Silva, primogénito de uno de los hacendados más ricos de la isla, apresaba bajo amenazas el barco para emplearlo en una armada de apoyo a Diego Ordás, antiguo compañero de Cortes y que en 1531 pretende la conquista del Orinoco. Gaspar de Silva toma a Domingo por esclavo, pues no concibe otra posibilidad a la vista de su piel oscura. Debieron ser tantas las reclamaciones de Domingo, que Diego de Ordás le concede el beneficio de la duda y encarga en su testamento que sea entregado en la Casa de la Contratación y se resuelva el caso, “pues dice que es libre”.⁴ Cinco años después, el rey dictamina que se tenga por persona no sujeta a servidumbre y así se haga constar en documentos para que no puedan producirse

3 Cf. AGI, Indiferente, leg. 422, lib. 17, fols. 114r–115r. Real cédula a las autoridades del reino, Valladolid, 2 de marzo de 1537.

4 AGI, Justicia, leg. 712, pieza segunda, fol. 237v. Codicilo de Diego de Ordás. En la mar, a bordo de nao *Santa María la Bella*, 22 de julio de 1532. En detalle: “Ítem, declaro que Domingo, negro que yo traigo en mi compañía, vino en el galeón de Juan González de Silva y dice que es libre. Mando que se dé a los señores de la Contratación para que ellos le den libertad o vean lo que se deba hacer sobre ello”.

nuevas confusiones.⁵ Pero no sabemos nada más de la historia de Domingo, hombre jolofe. Para el historiador, constituye una de tantas vidas efímeras que encuentra en el camino del conocimiento histórico.

Sin embargo, no siempre la piel morena es sinónimo de esclavitud, ni se deja de reconocer autonomía política a las comunidades de las regiones subsaharianas. En 1657 llega a la ciudad colombiana de Cartagena de Indias, a bordo de una nave portuguesa, Bani, un embajador del rey de Arda, en el actual Benín. Las autoridades castellanas lo reciben por todo lo alto y, tras una rápida catequesis por parte de los padres jesuitas, se le anima a su bautizo. Él prefiere que primero lo haga uno de sus criados, no sea que le suceda algún mal. Cuando comprueba que nada le ocurre, sino que da muestras de piedad ante un crucifijo, Bani acepta el bautismo. Su padrino fue el gobernador de la ciudad, don Pedro Zapata, y la ceremonia tendría lugar en el templo mayor con todas las solemnidades. Acudió a la misa y a la ceremonia bautismal lo más lucido de la sociedad cartagenera, y sonaron salvas a la entrada y salida de la catedral. A partir de entonces su nombre será Felipe Zapata Bani. Cuando se le pregunta la razón del viaje, responde que su señor, el rey de Arda, deseaba convertirse al cristianismo. En Arda todos los reyes morían jóvenes, y había oído decir que los reyes cristianos morían ancianos. Así que quería ser cristiano para vivir más y gobernar durante más tiempo su reino. El gobernador Zapata inició las gestiones para que viajase a España, donde es bien atendido. El encargado de informar sobre una campaña de evangelización en África por parte de los capuchinos fue Antonio León Pinelo, eminente bibliógrafo. No demasiado convencido de las ventajas, acaba dando su opinión favorable. Incluso se edita en Madrid una Doctrina cristiana en lengua arda, elaborada por Fray José de Nájera con la ayuda del propio Zapata Bani, de quien tampoco sabemos qué siguió siendo de él. Pero sí que salió de África libre y como persona libre fue considerado en las Américas y en Castilla (cf. Tardieu 1995: 13–26).

En tierras de la Península Ibérica también hubo presencia de personas de “raza negra” sin necesidad de que hubiesen pasado por la esclavitud. Es el caso —peregrino donde los haya— de los cuatrocientos guerreros angolas instalados en la Casa de Campo madrileña, diestros flecheros, ya vestidos a la europea, con su propio capitán natural de las mismas tierras. Fueron enviados por Nzinga —bautizada como Ana de Sousa por los portugueses hacia 1622— reina de Angola, como gesto de amistad en el nuevo tratado con la Monarquía Católica en 1639 (cf. Pellicer 1965 [1644]: 82). Para Nzinga, esta muestra de vasallaje hacia Felipe IV de Castilla (III de Portugal), parece que no era más que un modo de ganar

5 Cf. AGI, Indiferente, leg. 422, lib. 17, fols. 114r–115r. Real cédula a las autoridades del reino, Valladolid, 2 de marzo de 1537.

tiempo, de resistencia, y por eso no dudó en cambiar de alianzas cuando encontró quien proporcionara una mayor independencia de sus territorios. En 1641 se puso de lado de los holandeses: lo importante era salvar su reino en la medida de lo posible (cf. Oliveira Pinto 2015: 322–382).

En Castilla, el caso más notable de éxito social parece haber sido el de Juan Latino (cf. Martín Casares 2016). Podríamos considerarlo una especie de modelo que sirva para comparar con otras vidas de personas afrodescendientes que han sufrido la esclavitud en algún momento de sus vidas. Juan nació probablemente en Baena (provincia de Córdoba) hacia 1518; su madre era esclava del II Duque de Sessa. Se crió Juan junto a Gonzalo Fernández de Córdoba, nieto materno del Gran Capitán y titular del ducado desde niño. Compartieron juegos y educación, a pesar de que los preceptores de Gonzalo intentaron repetidas veces que el joven esclavo abandonase su interés por los estudios. Era de inteligencia viva y tan pertinaz que ni la amenaza ni los castigos doblegaron sus afanes de conocimiento (cf. Martín Casares 2016: 61). Pronto maneja el latín con tanta pericia que incluso lo toma como apellido. No sabemos cuándo ingresa en la Universidad de Granada, pero sí que el 2 de febrero de 1546 recibe el grado de bachiller en Artes (cf. 67). Desconocemos también en qué momento lo libera su amo y amigo, el III Duque de Sessa. Mucho hay de extraordinario en la vida de Juan Latino, pero no resulta creíble que un esclavo ingresase en las aulas universitarias, a pesar de la influencia de su protector. Supo ganarse el aprecio de muchas personas doctas, entre ellas el arzobispo de Granada don Pedro Guerrero, quien le encargó regir la cátedra de gramática y lengua latinas a partir de 1556, tras la muerte de su titular hasta entonces, el complutense Pedro Mota (cf. Sánchez Marín / Muñoz Martín 2009: 248). Ciego en la vejez, no perdió nunca el gusto por seguir comentando a los clásicos. En sus últimos años recorría las calles granadinas acompañado de pupilos que le iban leyendo a Horacio y a Virgilio, al tiempo que el maestro comentaba las lecturas (cf. Martín Casares: 118). Juan Latino fue más un profesor que un polígrafo. Su obra escrita no es prolija; emplea exclusivamente el latín, tal vez como manera de reafirmarse en su condición de humanista erudito, y mostró en algunos fragmentos una ironía frente al mundo de los blancos que denota bastante seguridad en sí mismo (cf. 119). Incluso mucho después de fallecido, tuvo la admiración de Lope de Vega (cf. 152). El bibliógrafo Nicolás Antonio también se acordó de él en su *Bibliotheca Hispana Nova* (cf. Antonio 1996 [1783]: 716).

Nadie puede discutir la valía intelectual del maestro Juan Latino, ni que posiblemente tuviera razón y, durante los años de su magisterio, ejerciese de “guía de la juventud estudiosa de Granada” (Martín Casares 2016: 20). Su estatus académico estuvo a la altura de sus méritos. Durante décadas mantiene una relación amistosa y enriquecedora con gentes de letras fuera del círculo granadino. Pero la clave de su ascenso social y su pertenencia a la elite letrada no es prueba de la

tolerancia en la Castilla del Quinientos —como creen algunos sectores conservadores de la vida política e intelectual de España—,⁶ sino del poder casi absoluto de la nobleza. Hubo muchos otros nobles cultos con esclavos afrodescendientes, quizá incluso con capacidades intelectuales parecidas a las de Juan Latino; pero, sin embargo, no encontraron el mismo interés de sus amos por patrocinarlos más allá de una liberación de la servidumbre directa y de que ocupasen un lugar en la sociedad como artesanos, pequeños mercaderes o, simplemente, como criados de la misma casa nobiliaria. Seguramente no hubo un plan premeditado, pero Juan Latino es hechura del III Duque de Sessa.

Menos extraordinario, aunque más significativo, podría ser el caso de Antonio María Machuca que Alessandro Stella describe en su estudio *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique* (cf. 2000: 122–126). Resulta un buen ejemplo de cómo un afrodescendiente puede llegar a progresar en territorio español, aunque también de los límites que se ponían a su ascenso. Arrancado de Guinea, lo llevan a Sevilla como “niño bozal” donde recibe el bautismo en julio de 1733. Tenía ocho años y su amo era don Bernardino Carreño. En 1750 logra su libertad y marcha a Cádiz. Allí consigue medrar hasta que muere con unos setenta años en 1794. Lee y escribe en español con fluidez y elegancia. Llegó a ejercer como maestro de música y ocupó el cargo de mayordomo en la Cofradía del Rosario gaditana. Se convierte en una especie de cabecilla de la comunidad negra de Cádiz. Actúa como representante de los “Etiopes”⁷ de la ciudad en un pleito ante el Consejo Real para que se reconozca el

6 El 26 de septiembre de 2022 se presentó en la Comisión de Cultura y Deporte del Congreso de los Diputados del reino de España una Proposición No de Ley (PNL) por parte del grupo parlamentario de ultraderecha VOX, “relativa al personaje español Juan Latino como símbolo de adelanto social, la cultura del esfuerzo y la tolerancia en la Monarquía Hispánica del siglo XVI” (expediente 161/003369). La presentación de la PNL la hizo el señor diputado Contreras Pérez, quien aparte de un relato de hechos más o menos objetivo —aunque responsabiliza en exclusiva a los mercaderes portugueses de la trata esclavista, quienes “solían abastecerse de su siniestra mercancía humana”—, cuando llega el momento de la defensa de su propuesta, reconoce que “es cierto que existió la esclavitud en España y en las Indias en el siglo XVI y es cierto que había discriminación racial, pero el universalismo católico y una cultura profundamente católica como la española de la época hacían posible que esas barreras estamentales y raciales fuesen superadas, y el caso de Juan Latino lo demuestra” (Cortes Generales 2022: 17; énfasis del autor).

7 La expresión “etiopes” debemos entenderla, en este caso, como una metonimia de comunidad de personas racializadas como negras y de origen africano. Quien hizo mucho uso de ella fue el jesuita Alonso de Sandoval en su *De instauranda Aethiopum salute* (cf. 1987 [1627]). Maneja una geografía todavía heredera de los clásicos griegos, como Homero, y a pesar de lo que anuncia el capítulo II, “De la naturaleza de los Etiopes, que comúnmente llamamos negros” (Sandoval 1987 [1627]: 69), a medida que desarrolla el argumento los términos “Etiopía” y “etiope” se van haciendo más complejos y contradictorios: ni todos los africanos eran etiopes, ni todos los etiopes eran negros (cf. Restrepo 2009: 122–123).

derecho de los libertos a ocupar cualquier oficio artesano sin discriminación. Mantiene vínculos con algunos personajes importantes, generalmente comerciantes, para los que hace pequeños corretajes. Contrae matrimonio en cuatro ocasiones, siempre con mujeres negras y libertas, de las cuales solo la última aporta alguna dote. De los siete hijos que tuvo, únicamente le sobrevivió uno, que servía como tripulante en la carrera de Indias. En 1770 solicita su admisión como corredor de lonja ante el Tribunal del Consulado de Cádiz, y es ahí donde encuentra su techo social. No se le impugna por el color de piel, aunque las palabras del dictamen manifiestan la mala opinión que se tiene de las personas de “raza negra”: “habiendo tanta disparidad entre blancos y negros, y estando estos reputados por la hez de la plebe” (Stella 2005: 76); sino por ser cristiano nuevamente convertido, razón por la cual solo estaba habilitado para ocupar “oficios viles y bajos” (76). Su testamento (cf. 78–80) está plagado de deudas: a varios religiosos, al cónsul de los genoveses en Cádiz, a comerciantes, a la panadera que le suministra el pan diario; incluso a un sirviente suyo, Juan el Gallego, le debe dos años y medio de salario, además de algunas cantidades que había puesto para los gastos de la casa que posee en propiedad. El ajuar doméstico es escaso, si bien no faltan seis cucharas y un tenedor de plata. Mucho de lo adeudado deriva de una inversión en prestigio: el manto de la virgen de Nuestra Señora de la Salud. Su aparente ruina era también la muestra de que muchas personas confiaban en él y por ello no dudaron en prestarle grandes cantidades de dinero. Los testigos que declaran en sus expedientes matrimoniales (cf. 70–71) dan idea del ambiente social más cercano en que se mueve Antonio: Francisco Cuevas, un liberto moledor de chocolate; otro liberto, prioste de la Cofradía de Nuestra Señora de la Salud, un cochero, un espadero, un mercero; varias mujeres libertas “de estado honesto” (71). Quizá el mayor éxito simbólico de Antonio María Machuca fue que en el padrón del barrio de San Lorenzo, en 1774, se le titulase como “don”. Notoria era su falta de nobleza, pero mantenía la suficiente dignidad entre sus vecinos como para que le extendiesen ese nombramiento tan deseado por tantos blancos.

No fueron pocos los afrodescendientes que vivieron de su arte musical, con independencia de su condición jurídica. Hoy se tiende a resaltar esta participación de personas esclavizadas, libres o libertas en las manifestaciones artísticas “occidentales” de los siglos XVI–XVIII. Probablemente influya el origen sociocultural del que provienen los historiadores e intelectuales actuales, más propicios a considerar dignos a músicos o a pintores que, por ejemplo, a marineros y albañiles. Aun así, es cierto: la elite blanca de la Monarquía Católica tuvo predilección por los músicos negros, quizá consecuencia de una mezcla sutil entre auténtico aprecio por el virtuosismo de los africanos y un deseo de exhibir en sus cortes lo exótico, lo raro. En 1554 el VI conde de Benavente adquirió de un vecino de Lisboa seis esclavos negros ministriles, con edades comprendidas entre los dieciséis y los

veintitrés años (cf. Sánchez González 2010: 499–500). Años más tarde, en 1588, el conde de Oropesa, compró once esclavos músicos negros, con sus instrumentos (cf. Schwartz 2001: 634–638). En el viaje de Felipe II por la Corona de Aragón en 1585, hubo desfiles donde participaron “doce negros vestidos de colorado tocando sus instrumentos” (Cock 1876 [1585]: 79). A La Habana llegó en 1589 un grupo de músicos negros originarios de Mozambique, todos esclavos, cuyo propietario, el capitán portugués Diego de Azambuja de Melo “no los traía para vender, sino para su gusto, y por ningún precio los daría”.⁸ En 1606, en una fiesta privada celebrada en San Juan de Aznalfarache (junto a Sevilla), actuaron “hasta doce negros [. . .] tocando panderetas, adufes y guitarras” (Cosano 2019: 143). En la catedral de Puebla de los Ángeles (México) servía el esclavo negro Juan de Vera, con muchísimas habilidades: cantor, arpista, bailarín, maestro de capilla, compositor (cf. Morales Abril 2010: 43–59). Leonor Rica fue una “mulata” portuguesa que durante cerca de veinte años participó en las fiestas del Corpus sevillano (cf. Bejarano Pellicer 2014: 207–208). María Antonia Palacios era una esclava negra propiedad de una familia de la alta sociedad chilena del siglo XVIII que no solo toca el órgano, sino que se dedica a copiar obras musicales (cf. Cosano 2022: 128). Hoy aireados por la historiografía como ejemplos de “vidas de éxito”, sus pasos por el mundo no estarían exentos de las humillaciones cotidianas que solían recaer sobre los esclavizados y libertos.

Sin duda, muchas de las personas esclavizadas llevadas a las Indias de Castilla vivieron en condiciones miserabilísimas, de una crudeza difícilmente imaginable, sobre todo en las regiones mineras y de plantación. Son en estos territorios, marginales al tenue barniz de la civilización de entonces, donde los testimonios de maltrato son más numerosos, y también los focos esclavistas que nutren el cimarronaje. En Nueva España, hacia 1572, se tenía a Alonso de Villaseca por “el más rico hombre de [esa] tierra, y aun sentían de que de todas las Indias”.⁹ Minero emprendedor y piadoso, mostró finalmente que su poder económico también derivaba del fraude al rey y la violencia contra quienes trabajaban para él, ya fuesen indios o negros esclavizados. Entre los cargos que se le probaron, está el de “haber capado

8 AGI, Escribanía, leg. 1011B. Pleito de Diego de Azambuja, vecino de Lisboa, contra Juan Tejada, gobernador de La Habana, por el valor de unos músicos negros. 1598–1603. Se desconoce si el capitán Azambuja —que había servido en las islas Molucas— adquirió directamente los músicos en Mozambique; pero muchos testigos los vieron recorrer el Atlántico con su amo (Angola, las islas Cabo Verde, Cartagena de Indias, La Habana y, finalmente, Lisboa). Allí por donde pasaban causaban sensación por sus habilidades musicales (cf. Wheat 2015: 259).

9 AGI, México, leg. 69. R. 1, N. 2. Carta del fiscal de la Audiencia de México al rey. México, febrero de 1572.

algunos negros y cortadoles sus miembros [. . .] y haber cegado a otros”.¹⁰ También los marcaba poniéndoles “el hierro de su ganado ardiendo en sus personas”.¹¹ Estas son las circunstancias, más o menos brumosas, que solemos tener en mente cuando pensamos en la condición de esclavos.

No obstante, hubo otras personas afrodescendientes, por lo general en zonas urbanas, que vivieron experiencias algo mejores y que constituyeron el grueso de los artesanos en las ciudades americanas, como esclavos alquilados por sus amos, pero también como libertos en número creciente (cf. Cáceres Gómez 2000: 169). Albañiles, herreros, plateros, cañeros, curtidores, odreros, sombrereros, sastres, bordadores, encajeros, canteros, carpinteros de ribera, calafates. Tan diestros se mostraban, que varios gremios llegaron a considerarlos una competencia peligrosa y prohibieron su ingreso en ellos. No pudieron impedir, sin embargo, sus actividades productivas. Muchos maestros artesanos actuaban incluso contra sus propias normas gremiales (cf. Bowser 1977: 193). También ejercieron profesiones relacionadas con el sector servicios: arrieros, palanqueros, aguadores, vendedores de frutas y toda clase de productos. Incluso se fue desarrollando un pequeño campesinado independiente liberto. Esto sucedía en Perú (cf. Bowser 1977), en el reino de Quito (cf. Tardieu 2006), Nueva España (cf. Aguirre Beltrán 1946), Yucatán (cf. Restall 2020), Venezuela (cf. Acosta Saignes 1984), en Chile (cf. Mellafe 1984). En determinadas condiciones sirvieron como capataces de haciendas en manos de españoles y criollos; incluso hubo esclavos conductores de esclavos que al mismo tiempo eran amos de esclavos: todo un nudo gordiano de relaciones incompatible con una visión excesivamente plana, superficial del pasado. Este fue el caso del pardo Sarabia, siervo de Manuel Cipriano de Melo, teniente segundo de Montevideo, quien lo envía a Alto Perú con una partida de personas recién arribadas de África. El tal Sarabia tenía, a su vez, un esclavo llamado Miguel (cf. Moutokias 1996: 40). En las costas del Pacífico, los afrodescendientes fueron vitales para la navegación, generalmente como grumetes, pero también como propietarios de pequeñas naves de cabotaje o de pesca (cf. Bowser 1977: 139).

El capitán Pedro Fernández de Quirós no pudo dejarlo más claro en 1605: “en lo que toca a los negros que por grumetes pido, los navíos no se pueden servir sin ellos” (Fernández de Quirós 1991 [1605]: 116). A veces, era tanta la estimación que se tenía por la pericia profesional de una persona esclavizada que incluso se estaba dispuesto a adquirirlo así estuviera huido y nadie pudiese asegurar su captura. Es lo que sucede en 1641 en Santa Fe de Bogotá. Bernardo, “mulato [. . .] de

¹⁰ AGI, México, leg. 69. R. 1, N. 2. Carta del fiscal de la Audiencia de México al rey. México, febrero de 1572.

¹¹ AGI, México, leg. 69. R. 1, N. 2. Carta del fiscal de la Audiencia de México al rey. México, febrero de 1572.

nación berberisco [sic],¹² con 24 años, había cometido algún delito y fue sentenciado a azotes. Antes de recibirlos, “quebrantó la cárcel y se huyó de ella, y lo está al presente”,¹³ confiesa su propietario, el maestre de campo don Jacinto Ramírez Floriano, vecino de Santa Fe. Aun como fugitivo, el convento de San Agustín de dicha ciudad tiene interés en comprarlo “por tener necesidad del esclavo [. . .] para la servidumbre de la cocina por ser buen cocinero”,¹⁴ y por ello accede a pagar doscientos cincuenta pesos, no obstante que Bernardo sigue desaparecido.

Con menos intensidad que en las Indias, también en ciudades del sur de Castilla o en las Islas Canarias fue notable la participación de la población negra en los sectores artesanales. La expresión “servicio doméstico” resulta ambigua, y no debemos confundirla con simplemente ejercer como criados en el interior de los hogares. Los esclavos no son objetos suntuarios en la mayoría de los casos, sino fuente de beneficio económico a través de su alquiler a terceros o como mano de obra barata en una empresa propia (cf. Cortés López 1989: 106–107, 113–114; Franco Silva 1992: 87–88, 97–98, 162; Corona Pérez 2022: 210–213; Lobo Cabrera 1882: 241–243). Calificar a estos artesanos esclavizados y libertos como elite quizá resulte un exceso, aunque en numerosas ocasiones mostraron capacidades de agencia nada desdeñables. Probablemente trabajasen en condiciones más duras que sus compañeros libres (oficiales y aprendices) de taller; pero también es cierto que podían permanecer buena parte del día lejos de la vista del amo que los alquilaba y con oportunidades de llevar a efecto sus trapicheos, incluidos el posible hurto y la posterior venta de lo sustraído (cf. González Arévalo 2022: 62, 67, 71–76, 83–85, 117). Son quienes tienen mejores opciones de alcanzar la libertad a través de un pacto con sus señores, aunque no falte la sospecha sobre las fuentes de financiación de la ahorría. En 1771, la marquesa de Maenza, establecida en Quito, cree que “es de recelar que por el hurto o por otras vías ilícitas adquieren los esclavos dineros para redimirse” (Tardieu 2006: 337). Algunos casos, sin embargo, echan abajo cualquier idea preconcebida que tengamos acerca de la servidumbre. En 1799, Bernardina Pimienta Ocampo, vecina de la Orotava (Tenerife),

12 Archivo General de la Nación (Bogotá), Notarías, 1.^a, vol. 45, fols. 274r–275r. Carta de venta de esclavo de Jacinto Ramírez Floriano, Santa Fe, 3 de marzo de 1641.

13 Archivo General de la Nación (Bogotá), Notarías, 1.^a, vol. 45, fols. 274r–275r. Carta de venta de esclavo de Jacinto Ramírez Floriano, Santa Fe, 3 de marzo de 1641.

14 Archivo General de la Nación (Bogotá), Notarías, 1.^a, vol. 45, fols. 274r–275r. Carta de venta de esclavo de Jacinto Ramírez Floriano, Santa Fe, 3 de marzo de 1641.

no solo le concede licencia a su esclavo, Silvestre Yanes Navarro, “moreno”,¹⁵ de veinte años, para que pueda viajar a Caracas “a solicitar medios con que obtener su rescate” (Hernández González 1999: 135) y de esta manera “manifestarle el cariño que le ha profesado por haberlo criado desde su nacimiento” (135); también le proporciona setenta pesos: sesenta para el flete y el resto para su mantenimiento durante viaje.

Las condiciones geográficas y étnicas del “Nuevo Mundo” permitieron, sin embargo, una mayor autonomía y progreso personal de las poblaciones afrodescendientes. Con toda la discriminación y racismo que queramos aplicarle, la india fue una sociedad mucho más flexible y abierta a la promoción social que la castellana (cf. Masters 2023). Quizá no por justicia, sino por debilidad del sistema colonial. Los prejuicios raciales se nos muestran diluidos en demasiadas ocasiones como para que los consideremos una anécdota. Los cabildos americanos no tenían reparo en nombrar a negros y “mulatos” (por supuesto, libres) para pequeños cargos municipales, como porteros o pregoneros. Lo mismo sucede en los cabildos eclesiásticos. Algunos cargos menores puestos a la venta por la Corona a fines del siglo XVII fueron adquiridos por libertos de origen africano. La mayor blancura de su genealogía facilitaba el ascenso social: los “cuarterones”¹⁶ tenían un camino más abonado que los “mulatos”; y estos, mejores perspectivas que los “negros atezados” (Bowser 1977: 382–383).¹⁷ A pesar del ambiente discriminatorio, es en el “Nuevo Mundo” donde tiene lugar un auténtico empoderamiento de personas de origen subsahariano.

El mayor acto de rebeldía y resistencia contra la ominosa situación de esclavitud era el cimarronaje, que no constituye solo una protesta violenta, sino una

¹⁵ La palabra “moreno” no posee un significado unívoco y debe deducirse del contexto. Puede referirse al color del cabello o a un tono más oscuro de la piel, bien sea por la acción del sol o por pigmentación natural. Pero también es sinónimo de persona de “raza negra”, como es el caso al que se alude. Alonso de Sandoval, en su tratado sobre la esclavitud, *De instauranda Aethiopum salute* (1627), deja bien claro esta identidad de significado en la época: “En el puerto de Angola, llamado Luanda, dicen y testifican los mismos mercaderes de negros, que se han hallado presentes a sus bautismos, que los ministros y curas que administran este sacramento a estos morenos [. . .]” (Sandoval 1987 [1627]: 383).

¹⁶ En la sociedad pigmentocrática y de castas que se configura en las posesiones americanas de Castilla, un “cuarterón” es una persona, esclava o libre, que descende, generalmente, de una “mulata” y un “blanco”. Así lo expresa Alexander von Humboldt en el *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*: “De la mezcla de un blanco con una mulata viene la casta de los cuarterones” (1966 [1807–1811]: 89).

¹⁷ En su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Gonzalo Correas define la expresión “negro atezado” como el “que es muy negro, a diferencia de bazos, membrillos” (1906 [1627]: 552), es decir, si se atiende a la gama de pigmentación epidérmica, aquellas personas que poseían una piel más oscura.

huida con afán de libertad permanente (cf. Duharte Jiménez 1988: 49). Cuando grupos de “cimarrones”¹⁸ se hacían fuertes —porque el terreno hostil los protegía, porque actuaban como guerreros feroces—, sus líderes se convierten en autoridad política reconocida por el sistema virreinal (cf. Tardieu 2017: 143–170, 177–205) y en los “palenques”¹⁹ se podía vivir tan libres “como si actualmente [1599; comentario del autor] estuvieran en Guinea” (Gonzalo Beltrán 1974: 60), informaba el virrey de México, Gaspar de Zúñiga, V conde de Monterrey. Durante la segunda mitad del Quinientos, la alianza de las poblaciones cimarronas del istmo panameño con los corsarios ingleses los hizo temibles y respetados a ojos de los españoles, que buscaban con denuedo un acuerdo que diese estabilidad a la región (cf. Tardieu 2009: 183–242). El fenómeno del “zambaje” —generalmente mezcla de hombre negro y mujer indígena— altera nuestra visión estereotipada de aquel mundo. Legalmente libres, los “zambos” de las regiones de Centroamérica se convirtieron en auténticos jefes políticos de comunidades rurales —los llamados “caciques negros”—, dominadores, por ejemplo, de buena parte de la economía en la provincia de Honduras (cf. Ovando Andrade 2020: 114–130). En Ecuador, el caso de la región de Esmeraldas alcanzó hasta las obras de arte, como sucedió con el retrato de Francisco de Arobe y sus hijos, caciques “zambos” de esa región del norte ecuatoriano que pintó el mestizo Andrés Sánchez Gallque en 1599 por mandato de Juan del Barrio de Sepúlveda, oidor de la Audiencia de Quito (cf. Tardieu 2006: 66).

En definitiva, todas las personas esclavizadas son víctimas; pero esa condición indeseada no los convierte en más dulces ni más auténticos. Tampoco en menos humanos, y en cuanto tales actuaron dentro de sus posibilidades. Decía Karl Marx en su *Dieciocho Brumario* que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx 1995 [1869]: 213). En fechas mucho más recientes, Natalie Zemon Davis —tan poco marxista— viene a repetir la misma idea:

18 Según Gonzalo Fernández de Oviedo, la expresión “cimarrones [. . .] quiere decir, en la lengua de esta isla [Española, hoy República Dominicana y Haití; comentario del autor], fugitivos” (1958 [1547–1557]: tomo II, 38). Se aplicará tanto a animales (ganado porcino, bovino, equino, perros y gatos) como a esclavizados de origen africano o a los propios amerindios (cf. Arrom 1983: 49–54).

19 En los territorios coloniales americanos de Castilla y Portugal, un “palenque” —o su sinónimo, más empleado en Brasil, “quilombo”— era tanto un asentamiento de cimarrones, comúnmente delimitado por una empalizada que servía como defensa, como la comunidad política constituida en él, muchas veces con un carácter libertario (cf. Navarrete 2003: 77–96).

nunca he considerado a estas personas [los esclavos] como la personificación del heroísmo o el victimismo pasivo; más bien como seres humanos de carne y hueso con una voluntad moldeada por las circunstancias y valores característicos de su época: a veces adaptándose, a veces resistiendo, a veces sufriendo, a veces escapando, y a veces, cambiando cosas y probando nuevos modos. (2020: 15–16)

Fueron varios millones los oriundos de África, esclavizados, que llegaron por la fuerza a las costas españolas y a las de las Américas, millones los descendientes que vivieron en servidumbre; menos los que alcanzaron la condición de libertos; más escasos los que nunca tuvieron que sentir la amenaza del látigo. Pero casi todos se guiaron por la más humana de las consignas: sobrevivir, salir adelante. Ya es hora de hacer bueno el adagio de Leopold von Ranke: contar las cosas tal como sucedieron, “wie es eigentlich gewesen ist” (1824: v). El influjo de la presencia de personas africanas en Europa y las Américas en nuestras sociedades, pasadas y presentes, no constituye solo un punto de vista: sucedió, está ahí, real, verdadero.

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel (1984): *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia, Venezuela: Vadell Hermanos.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1946): *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alfonso X (2003) [s. XIII]: *Las Siete Partidas*. Ed. José Sánchez-Arcilla. Barcelona: Editorial Reus.
- Antonio, Nicolao (1996) [1783]: *Bibliotheca Hispana Nova sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDLXXXIV floruerunt notitia*. Ed. facsímil. Madrid: Visor.
- Arrom, José (1983): “Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen”. En: *Revista española de antropología americana*, XIII, pp. 47–57.
- Bejarano Pellicer, Clara (2014): “Las mujeres y la práctica musical en el Siglo de Oro: ficción y realidad en Sevilla”. En: *Janus. Estudios sobre el Siglo de Oro*, 3, pp. 185–219.
- Bowser, Frederick P. (1977): *El esclavo africano en el Perú colonial (1524–1650)*. México: Siglo XXI Editores.
- Cáceres Gómez, Rina (2000): *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. San José: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Cock, Henrique (1876) [1585]: *Relación del viaje hecho por Felipe II a Zaragoza, Barcelona y Valencia*. Madrid: Imprenta de Aribau.
- Corona Pérez, Eduardo (2022): *Trata atlántica y esclavitud en Sevilla (ca. 1500–1650)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Correas, Gonzalo (1906) [1627]: *Vocabulario de refranes y frases proverbiales, y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés.
- Cortes Generales (2022): “Proposición No de Ley relativa al personaje español Juan Latino como símbolo de adelanto social, la cultura del esfuerzo y la tolerancia en la Monarquía Hispánica del siglo XVI”. Presentada por el grupo parlamentario VOX (número de expediente 161/003369). En: *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados. Comisiones*, XIV Legislatura, 748, pp. 17–20,

- <https://www.congreso.es/public_oficiales/L14/CONG/DS/CO/DSCD-14-CO-748.PDF> (consultado el 18 de septiembre de 2023).
- Cortés López, José Luis (1989): *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cosano, Jesús (2022): *La Venta de la Negra*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- (2019): *Las negras de la Inmaculada*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Duharte Jiménez, Rafael (1988): *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- “Esclavo” (1611). En: Covarrubias Orozco, Sebastián de (ed.): *Tesoro de la Lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, Parte primera, folio 246r, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el-0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064_702.html> (consultado el 3 de noviembre de 2023).
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1958) [1547–1557]: *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Editorial Atlas.
- Fernández de Quirós, Pedro (1991) [1605]: *Memoriales de las Indias Australes*. Madrid: Historia 16.
- Franco Silva, Alfonso (1992): *La esclavitud en Andalucía. 1450–1550*. Granada: Universidad de Granada.
- González Arévalo, Raúl (2022): *La vida cotidiana de los esclavos en la Castilla del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons.
- Gonzalo Beltrán (1974): *Cujila: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hartley, Leslie Poles (2004) [1953]: *El mensajero*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Heras Santos, José Luis de las (1991): *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Hernández González, Manuel (1999): *Los canarios en la Venezuela colonial (1670–1810)*. Santa Cruz de Tenerife: Gobierno de Canarias.
- Humboldt, Alexander von (1966) [1807–1811]: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Lobo Cabrera, Manuel (1982): *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI (negros, moros y moriscos)*. Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria.
- López Díaz, María (2006): “La administración de la justicia señorial en el antiguo régimen”. En: *Anuario del Historia del Derecho Español*, 76, pp. 557–588.
- Lucena Salmoral, Manuel (1999): “El derecho de coartación del esclavo en la América española”. En: *Revista de Indias*, LIX, 216, pp. 357–374.
- Martín Casares, Aurelia (2016): *Juan Latino, talento y destino. Un afroespañol en tiempos de Carlos V y Felipe II*. Granada: Universidad de Granada.
- Marx, Karl (1995) [1869]: *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850 / El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Trad. Cuper A. S. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Masters, Adrian (2023): *We, the King: Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mellafe, Rolando (1984): *La introducción de la esclavitud negra en Chile: rutas y tráfico*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Morales Abril, Omar (2010): “El esclavo negro Juan de Vera. Cantor, arpista y compositor de la Catedral de Puebla (*floruit*, 1575–1617)”. En: Alfaro Cruz, Jesús / Torres Medina, Raúl H. (eds.): *Música y catedral. Nuevos enfoques, viejas temáticas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 43–59.
- Moreno Fragnals, Manuel (1983): *La historia como arma y otros escritos sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Moutokias, Zacarías (1996): “Negocios y redes sociales: modelo interpretativo a partir de un caso rioplatense (siglo XVIII)”. En: *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 67, pp. 33–55.
- Navarrete, María Cristina (2003): “Los palenques. Reductos libertarios en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII”. En: *Memoria y Sociedad*, 7, 14, pp. 77–96.
- Ntsame Ondo, Dalyas (2021): “Litigando por el derecho a una vida maridable. Esclavos casados contra sus amos en la Nueva España de los siglos XVII–XVIII”. En: *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 26, pp. 1–13, <<https://doi.org/10.6018/nav.457921>>.
- Oliveira Pinto, Alberto (2015): *História de Angola. Da Pré-Histórica ao Início do Século XXI*. Lisboa: Mercado de Letras Editores.
- Ovando Andrade, Rafael (2020): *Africanos en los confines del Imperio: esclavitud, empoderamiento y lucha en la Honduras colonial (1525–1643)*. Madrid: CSIC.
- Pellicer, José (1965) [1644]: *Avisos históricos*. Madrid: Taurus.
- Pérez García, Rafael M. (2023): “Matrimonio, vida familiar y trabajo de esclavas y libertas en la Sevilla de los siglos XVI y XVII”. En: *Ohm. Obradoiro de Historia Moderna*, 32, pp. 1–22, <<https://doi.org/10.15304/ohm.32.8737>>.
- Piqueras, José Antonio (2017) [2012]: *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rediker, Marcus (2021) [2008]: *Barco de esclavos. La trata a través del Atlántico*. Madrid: Capitán Swing.
- Restall, Matthew (2020) [2009]: *Entre mayas y españoles. Africanos en el Yucatán colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, Eduardo (2009): “El *negro* en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquías y sujeción sin racialización”. En: Chávez Maldonado, María Eugenia (ed.): *Genealogías de la diferencia: Tecnologías de la salvación y representaciones de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 118–176.
- Poussa Diéguez, Rodrigo (2022): “Los juzgados ordinarios en la España del siglo XVIII: señoría y realengo en la provincia de León”. En: *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 9, 17, pp. 332–368.
- Ranke, Leopold von (1824): *Geschichten der romanischen und germanischen Völker: von 1494 bis 1535*. Leipzig / Berlín: Verlag Georg Raimier.
- Sánchez González, Ramón (2010): “Esclavos en el Reino de Toledo”. En: *Estudios de historia de España*, 12, 2, pp. 489–514.
- Sánchez Marín, José Antonio / Muñoz Martín, María Nieves, (2009): “El Maestro Juan Latino en la Granada renacentista. Su ciudad, su vida, sus protectores”. En: *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de la Antigüedad Clásica*, 20, pp. 227–260.
- Sandoval, Alonso de (1987) [1627]: *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schwartz, Roberta Freund (2001): *En busca de la liberalidad: Music and Musicians in the Courts of the Spanish Nobility, 1470–1640*. Tesis doctoral. Urbana: University of Illinois.
- Stella, Alessandro (2005): “Ser esclavo y negro en Andalucía occidental (siglos XVII y XVIII). Documentos de archivo”. En: Andrés-Gallego, José (ed.): *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Fundación Mapfre Tavera, pp. 1–225 (CD-Rom con numeración independiente en cada texto).
- (2000): *Histoires d’esclaves dans la Péninsule Ibérique*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Tardieu, Jean-Pierre (2017): *Resistencia de los negros en el virreinato de México (siglos XVI–XVIII)*. Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert.

- (2009): *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*. Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert.
- (2006): *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador). Siglos XVI–XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- (1998): *El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1995): “La embajada de Arda en Cartagena de Indias (1657) y la misión de los Capuchinos (1658–1661). Del quid pro quo al fracaso”. En: *América Negra*, 10, pp. 11–28.
- Venebra Muñoz, Marcela (2022): “Descripción de la derrota: fenomenología de la esclavitud”. En: *Eidos*, 38, pp. 123–151.
- Wheat, David (2015): “Global Transit Points and Travel in the Iberian Maritime World, 1580–1640”. En: Mancall, Peter C. / Shammass, Carole (eds.): *Governing the Sea in the Early Modern Era: Essays in Honor of Robert C. Ritchie*. San Marino, CA: Huntington Library, pp. 253–274.
- Zemon Davis, Natalie (2020): *Esclavos en pantalla: cine y visión histórica*. Madrid: Libros Corrientes.
- Zeuske, Michael (2018): *Esclavitud. Una historia de la humanidad*. Pamplona: Katakarak.

Material de archivo consultado

- Archivo General de Indias (Sevilla), Justicia, leg. 33, N. 3, R. 2. El fiscal del Consejo de Indias contra Marina Hernández, en nombre de Juan Vaquero. 1548.
- Archivo General de las Indias (Sevilla). Escribanía, leg. 1011B. Pleito de Diego de Azambuja, vecino de Lisboa, contra Juan Tejada, gobernador de La Habana, por el valor de unos músicos negros. 1598–1603.
- Archivo General de Indias (Sevilla), Justicia, leg. 712, pieza segunda, fol. 237v. Codicilo de Diego de Ordás, En la mar, 22 de julio de 1532.
- Archivo General de Indias (Sevilla), Indiferente, leg. 422, lib. 17, fols. 114r–115r. Real cédula a las autoridades del reino, Valladolid, 2 de marzo de 1537.
- Archivo General de Indias (Sevilla), México, leg. 69. R. 1, N. 2. Carta del fiscal de la Audiencia de México al rey, México, febrero de 1572.
- Archivo General de la Nación (Bogotá), Notarías, 1.^a, vol. 45, fols. 274r–275r. Carta de venta de esclavo de Jacinto Ramírez Floriano, Santa Fe, 3 de marzo de 1641.

Parte II: **Estereotipación y resistencias
creativas en la literatura, el teatro
y el cine**

Raoul Ngouna Lendirá

Cándida “La negra” y Juan Latino en *Cachita. La esclavitud borrada* (2020) de Álvaro Begines: representación de dos figuras de la esclavitud negra en España

Resumen: La película docuficcional *Cachita. La esclavitud borrada* (2020), de Álvaro Begines, trata del pasado esclavista negro de España a través de las historias de tres destacados personajes: Juan Latino (el esclavo que llegó a ser catedrático en la universidad de Granada); la figura de la última esclava negra de España en la persona de Cándida Jiménez Huelva y el negrero Pedro Blanco. El director se sirve de esas figuras históricas para explorar y confrontar la historia de la esclavitud en España, un tema que a menudo ha sido silenciado y omitido en la narrativa nacional. A través de esta docuficción se trata de poner de relieve la importancia de reconocer y confrontar la opresión pasada para construir una sociedad española equitativa en el presente. Sin embargo, como mostraremos con nuestro análisis, la película presenta unas disparidades en la estructuración del argumento que afectan la representación de las figuras negras en el documental, al mismo tiempo que exaltan la figura del negrero. Este análisis se propone demostrar la visión eurocentrista de una obra que pretende recobrar las huellas de la borrada esclavitud negra en la historia oficial y enfatizar la importancia de reconocer la existencia y el papel de los esclavos negros en la sociedad española.

Palabras clave: afroespañol, docuficción, esclavitud, eurocentrismo, representación

1 Introducción

En su película *Cachita. La esclavitud borrada*, estrenada en 2020, Álvaro Begines trata del pasado esclavista negro de España que el relato oficial ha intentado ocultar hasta la fecha. El documental dramatiza las historias de Juan Latino (el esclavo que llegó a ser catedrático en la universidad de Granada) y de la última esclava negra de España en la persona de Cándida Jiménez Huelva. En este contexto, si nos fijamos en el pasado esclavista negro español al que cabe agregar la condición actual de los afrodescendientes, queda sin lugar a dudas mucho por

Raoul Ngouna Lendirá, Université Omar Bongo

hacer para alumbrar el camino de la renovación de la memoria nacional y posibilitar la integración de los afrodescendientes en la sociedad española actual. Por lo que atañe a esta cuestión de interés, artistas, directores e incluso periodistas han indagado en el asunto para fomentar la inclusión de los afroespañoles como ciudadanos integrantes de la nación y para que se reconozca su aporte a la construcción nacional. En este sentido, desde la década de los noventa del siglo XX, abundan producciones artísticas y publicaciones tanto periodísticas como científicas dedicadas a lo negro o a los afroespañoles. Recordemos las películas *Las Cartas de Alou* (1990), de Montxo Armendáriz, y *Bwana* (1996), de Imanol Uribe; los documentales *Manzanas, pollos y quimeras* (2013), de Inés París, y *Gurumbé: canciones de tu memoria negra* (2016), de Miguel Ángel Rosales, así como artículos de periódicos como los publicados en *El País* (cf. Ángeles Lucas 2016; Alejandra Agudo 2022). Es menester también aludir a José Manuel Maroto Blanco y a Teresa María Ortega López que han estudiado “la representación que se ha elaborado de las poblaciones negras [. . .] a través del análisis de diez películas producidas entre los años 1959 y 2002” (2018: 131).

Sin embargo, cabe decir que las producciones que acabamos de mencionar arriba abordan generalmente, sea la dimensión historiográfica de la presencia de los negros en España, sea el fenómeno de la migración africana actual, sin enfatizar necesariamente las implicaciones de los prejuicios y estereotipos de la representación de los negros en las artes en general y el cine en particular. Por lo que, en el presente trabajo, intentamos demostrar que, con la imagen algo fantasmática de la última esclava negra de España, la referencia al primer catedrático negro y la introducción de la figura del negrero en su obra, el director de *Cachita. La esclavitud borrada* se vale de símbolos supuestamente representativos para reflejar, a despecho suyo, una visión esclavista de la cuestión de la memoria de una sociedad en la que es más imperativo que nunca recordar su historia, ya que esta lleva una mancha indeleble de la herencia cultural negroafricana.

Para llevar a cabo nuestra reflexión sobre lo representado en el documental, contemplamos, con una lectura estructural, matizar las implicaciones de la inoportuna introducción del personaje del negrero Pedro Blanco en la diégesis, lo que pone de manifiesto el eurocentrismo patente en la película.

2 Breve presentación del documental

La película *Cachita. La esclavitud borrada* es un documental importante porque se estrenó en 2020, a mitad del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015–2024) proclamado por las Naciones Unidas y a un año de la celebración del

primer día internacional de los afrodescendientes en el mes de agosto de 2021. Aborda el tema de la esclavitud en el contexto del comercio triangular en España. Su director Álvaro Begines reúne a los siguientes personajes: el primer catedrático negro Juan Latino; Pedro Blanco (un negrero español) y Cándida Jiménez Huelva, apodada “Cándida ‘La negra’ o Cachita ‘La negra’” en el documental.

No contemplamos volver atrás, o sea, realizar aquí una panorámica histórica de la esclavitud o del papel de España en la trata de personas africanas esclavizadas, aunque en la película dos hechos nos remiten a esta temática: el subtítulo “La esclavitud borrada” y el papel del famoso negrero español Pedro Blanco, protagonizado por Salva Reina. Lo que más merece atención es cómo en la película se representa a las figuras de la esclavitud negra en España. *Cachita. La esclavitud borrada* no es un documental clásico porque se inscribe más bien en el género de la docuficción que “toma del documental las imágenes de archivo y el testimonio de personajes reales, mientras que importa de la ficción el guion, el decorado o la actuación de actores” (Palau-Sampio / Carratalá 2020: 6). Es decir que “combina las entrevistas y testimonios reales con fragmentos ficcionados” (García 2021: s. p.). El objetivo de este formato es comprender cómo se intenta recuperar la memoria histórica y recordar la identidad cultural negroafricana olvidada en el relato de la historia de España.

A los protagonistas les interpretan el actor español de origen guineoecuatorial Emilio Bualé (Juan Latino), el actor español Salva Reina (Pedro Blanco) y la actriz cubana Kenia Mestre que interpreta a Cándida “La negra”. Paralelamente, son entrevistados el actor, escritor y licenciado en historia Carlos Bardem y el músico, licenciado en Filosofía e investigador de música negra, Santiago Ause-rón. Asimismo, testimonian el profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Pompeu Fabra, Martín Rodrigo y Alharilla; la especialista en Antropología Histórica, Catedrática en la Universidad de Málaga, Aurelia Martín Casares; el especialista en historia de la población negra en la Península Ibérica, Jesús Cosano; la profesora de Historia e Instituciones Económicas en la Universidad de Cádiz, María del Carmen Cózar; el abogado y escritor García de Romeu; entre otros. De entrada, es importante señalar que ninguno de esos investigadores e historiadores invitados a aportar su experiencia sobre la cuestión de la esclavitud negra en este documental es negro, ni tampoco afroespañol. Esto plantea un problema en cuanto a la pertinencia de los testimonios y la objetividad de su lectura.

Nuestro objetivo en este trabajo es poner de manifiesto la subjetividad del retrato de figuras emblemáticas de la esclavitud en España a través de esta docuficción. Para ello, nos detendremos primero en la imagen peyorativa y la identidad equívoca de Cachita o Cándida “La negra”, luego en la vida de Juan Latino y, por último, en la rehabilitación de la figura del negrero Pedro Blanco.

3 Cándida Jiménez Huelva: una imagen despectiva y una identidad equívoca

Cándida Jiménez Huelva, la así llamada última esclava negra en España, nació en 1845 en Costa de Oro, actualmente Ghana. Fue recogida en los años cuarenta del siglo XIX en una playa gaditana, en El Puerto de Santa María, tras el naufragio del barco donde estaba siendo transportada como esclava. Posteriormente se casó —según su propio relato en el documental— con “un buen gitano”. Falleció en 1951 a los 106 años de edad en Cádiz. En este apartado queremos analizar el retrato reduccionista de ese personaje principal de la docuficción, manifestado en el poco tiempo que se le dedica, la imagen peyorativa y la identidad equívoca con las que se la representa.

Cándida aparece por primera vez en pantalla unos veintisiete minutos (cf. Begines 2020: 00:26:45) tras el inicio del documental. Sumergida en el espacio marino, declara que este lugar le trae malos recuerdos. Sigue un *flashforward* que culmina con un primer plano de una cadena que cae pesadamente al suelo (cf. 00:27:27). Así transitamos a la secuencia siguiente en la que Pedro Blanco (cf. 00:29:36) habla de sus socios en el tráfico de esclavos y al que sucede el testimonio de Carlos Bardem, que nos cuenta que incluso la reina regente María Cristina era socia de Pedro Blanco (cf. 00:31:16). Luego, en una secuencia narrativa, reaparece el primer plano de su rostro con los ojos clavados en el vacío, fuera de campo (cf. 00:32:01). Con los ojos cerrados ahora, cuenta que las condiciones del viaje a España eran tan difíciles que a menudo cerraba los ojos para concentrarse en el sonido de las olas, para no oír los gritos de agonía de las mujeres que viajaban a su lado, para no ver los cadáveres de las que morían. Solo abría los ojos para comer: “el mareo y la fatiga me acompañaron todo el tiempo” (00:33:10).

Siete minutos más tarde, irrumpe en la pantalla el barco donde sigue su relato de las condiciones del viaje: “El mar se enfureció, parecía que los dioses se habían enfadado. Algunos rezaron y otros se golpeaban la cabeza contra la pared para así terminar con ese infierno” (00:40:52). La cuarta vez que ocupa el espacio diegético es cuando la sacan del interior del barco por peligro de naufragio debido a las malas condiciones meteorológicas (cf. 00:46:05). Y la quinta vez en la pantalla, mediante un *flashback*, la protagonista vuelve a la escena inicial en la que se encontraba en la playa, paseándose y relatando lo sucedido a continuación: “Una gran ola ha pasado por encima del barco y varias personas han sido arrastradas” (00:47:19). Por sexta vez, Cándida está en el barco otra vez, cuando se arroja al agua a la Virgen de la Caridad y llega milagrosamente a las costas de Cuba (cf. 00:47:53). Más adelante, la vemos sobre un madero que flota en el mar, cerca de las playas de El Puerto de Santa María, donde un hombre que recogía

madera por la playa la encontró y la llevó a su casa (cf. 00:51:48). Luego, ya han pasado cincuenta y tres minutos casi, cuando Cándida vuelve a la pantalla. Está caminando por la playa, contando el epílogo de su historia: “Ahora vivo aquí con una familia gitana. Me he casado con un gitano bueno. Tengo lugar donde dormir, algo que comer y todo. Y lo más valioso para mí: la libertad” (00:53:05). Por fin aparece el primer plano de su rostro sereno y radiante, que acaba ocupando toda la pantalla (cf. 00:53:07). De repente, surge el siguiente mensaje insertado a la diestra de su rostro en modo subtítulo: “Cándida ‘La negra’, 1845–1951”, y a continuación la protagonista se pone a expresar su malestar por el comportamiento de la gente de su barrio, que utiliza el color de su piel para amedrentar a sus revoltosos hijos. Acaba diciendo: “Pienso que solo dejaré de sentirlo cuando muera” (01:02:18).

Así pues, de la breve descripción de las escenas en las que aparece Cándida a nivel diegético, podemos notar que nuestro relato de su representación en la pantalla no ocupa más de una página. Es decir, que en el guion del documental de Begines el papel protagonizado por la figura de Cándida tiene poca extensión. La segunda observación es que el tiempo diegético concedido a este personaje principal ni siquiera representa una cuarta parte del tiempo diegético de la película: son unos siete minutos treinta segundos de un total de setenta minutos. Además, desde un punto de vista estético, la elección de la escala de los planos dice mucho de la falta de interés por la representación de esa mujer negra que se presenta como protagonista principal de la película. La vemos en un primer plano de sus pies sobre la arena (cf. 00:27:05), luego la revela un plano medio, seguido por el primer plano de su rostro e inmediatamente sucede el gran plano general del espacio marino en el que, como un arbusto en medio de un bosque, apenas se la distingue (cf. Ilustraciones 1 y 2).



Ilustración 1: El rostro expresivo de Cándida en primer plano.



Ilustración 2: Gran plano general de Cándida empequeñecida.

Nótese también el recurso sistemático al picado —que genera una visión humillante— como angulación en los planos donde aparece Cándida “La negra” (cf. Ilustraciones 3 y 4). Así que la combinación de los planos generales con los ángulos en picado alteran la representación de esa mujer. De hecho, lo represen-



Ilustración 3: Toma en picado de Cándida en el buque negrero.



Ilustración 4: Toma en picado de Cándida en el mar.

tado cobra un carácter despectivo que contrasta con el propósito de la película, que es restaurar la imagen de esta emblemática protagonista.

Además, nos preguntamos cuál es la verdadera identidad entre Cándida y Cachita. De acuerdo con el título del documental, la protagonista es Cachita. Sin embargo, al final de este, revelan otra identidad en concepto de epitafio: “Cándida ‘La negra’, murió libre a los 106 años (1951)” (Begines 2020: 01:07:45). Entonces ¿Por qué a Cándida le llaman Cachita? Se trata de un error de coherencia del documental que revela la falta de interés en su supuesta protagonista. Una hipótesis de por qué se usa el sobrenombre es, por una parte, que el director recuerde que se formó en la escuela cubana de San Antonio de los Baños. Y por otra, porque la propia actriz es oriunda de Cuba. Asimismo, notamos en el documental que “Cachita” remite a la Virgen de la Caridad del Cobre, la patrona de Cuba, a la que se le atribuye un carácter protector milagroso. Sin embargo, no se comprende de modo nítido qué relación mantiene la Virgen con Cándida apodada “La negra”. ¿Será porque la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, es una virgen negra que llegó milagrosamente a las costas de Cuba? De ahí que la relacionen con Cándida Jiménez, que llegó milagrosamente a la playa de Cádiz. Aunque se asocia a Cándida con la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre por el color de su piel y la semejanza de sus llegadas milagrosas a las costas cubanas y españolas, no hace falta insistir en la tez que las une de manera obvia, pero que al mismo tiempo las desune con solo evocarla. Es decir, que si Cándida fuese una imagen de la Virgen, su representación debería haber cobrado más consistencia y cuidado al ser uno de los símbolos que aún las creencias de blancos y negros, de esclavos y negreros.

Desde un punto de vista etimológico, la palabra “Cachita” significa “ironía o burla”, hasta “persona que abusa de las bebidas alcohólicas” o “vulva” (cf. “Cachita” 2010: s. p.). Según muestran estos significados de la palabra “Cachita”, denominar a alguien en estos términos no aporta una imagen especialmente laudatoria de la persona a la que se la considera como tal. Más bien remiten a la burla y, peor, a la vulgaridad. En consecuencia, si Cándida es “Cachita” en el documental de Begines sin saber por qué y al mismo tiempo se hace hincapié en el color de su piel, hay

motivos para cuestionar las intenciones del director, sobre todo teniendo en cuenta el carácter sensible de las representaciones del color negro desde la esclavitud o la trata de negros (cf. Skvirsky / Good 2016: 137–154). Sin embargo, la asociación de los términos “Cachita” y “La negra”, como si fueran la identidad de la protagonista esclavizada, afectan a la imagen reflejada en la película, por un lado, y a la figura emblemática de la esclavitud africana en España, por el otro.

Empero, a Cándida, apodada “La negra”, le dan supuestamente la primacía en el documental. Sin embargo, la presentan no solo como un personaje complejo por ser a la vez fascinante, misterioso y mítico, sino que simboliza, además, una imagen de la cara oculta de la esclavitud negroafricana en la España de la primera mitad del siglo XIX. La verdad es que el documental no aporta más información acerca de la vida de la protagonista. Únicamente abundan los testimonios de la gente que relatan una historia con acontecimientos ya triados que no ahondan en el análisis de la importancia de la representación de Cándida en la historiografía de la esclavitud negra en España.

Pero lo más sorprendente es que ni el director ni los testigos invitados a hablar de la esclavitud en la película mencionen la verdadera identidad de esta mujer, que no solo es una figura emblemática de la esclavitud negra en España, sino también, y, sobre todo, la razón de ser de este documental. Ya el título por sí solo atestigua el poco interés por la identidad de la mujer que permanece ninguneada por los apodos, sea “Cachita”, sea “La negra”. ¿Qué significado tiene “La negra” para una persona que vivió más de un siglo entre los gaditanos? Por cierto, no se puede hacer caso omiso del valor simbólico del apodo “La negra” que, además de remitir a planteamientos discriminatorios, incorpora un elemento altamente peyorativo, por no decir racista. Prueba de ello es que, en el documental, la propia Cándida comenta que en el barrio de El Puerto de Santa María donde vivía, para atemorizar a los niños que no se portaban bien en casa, sus padres se referían al color de su piel: “Amenazan a los niños diciendo que viene la Cándida ‘La negra’” (Begines 2020: 01:01:42). Al final, con este detalle parece como si entre los gaditanos la anciana negra fuera un fantasma.

Volvamos por poco que sea a la historia de Cándida para destacar una incongruencia evidente entre ficción y realidad. El documental cuenta que Cándida llegó a las costas españolas en la segunda mitad del siglo XIX y vivió allí hasta la primera mitad del siglo XX. Pero en aquel entonces, la esclavitud ya había sido abolida por completo,¹ y cuando desembarcó en la costa gaditana como náufraga,

¹ La abolicionista Gran Bretaña consiguió imponer la abolición del tráfico de esclavos en España mediante un tratado firmado el 22 de noviembre de 1817 que entraba en vigor en 1820, a contrapartida de una indemnización de 170.000 dólares. Así que, desde entonces, los tribunales reales vigilaban las costas y aplicaban sanciones a los negreros. Luego, en 1866, se promulgó un decreto

no fue acogida por ningún negrero. A este respecto, podemos cuestionar la legalidad de ese viaje dado que, en el documental, una secuencia resitúa la escena en el siglo XIX, en la época de la abolición de la esclavitud. Nos enteramos de que, antes de la abolición de la esclavitud en España, zarpaban barcos de todos los puertos del país con destino a África y luego de África a América. Por eso, la travesía duraba un mes y medio. Asimismo, Jean-Arsène Yao coincide en afirmar que generalmente el tráfico triangular en el caso español se iniciaba en España hacia África, de África a “las Indias” y luego de “las Indias” a España (cf. 2014: 33). De todas formas, si tenemos en cuenta que el naufragio del buque lo inutilizó por completo y que Cándida llegó milagrosamente a la costa española en el puerto de Cádiz, podemos deducir que no era mercancía ni propiedad de un negrero español. En otras palabras, fue el naufragio lo que la rescató de la esclavitud. Por lo tanto, cabe preguntarse ¿por qué sigue figurando como esclava en la historia de la esclavitud afroespañola? ¿Cómo justificar que se la considere la última esclava negra de España? ¿Esclava de quién y por qué? ¿La esclavizó el gitano que la acogió? Estas son solo algunas de las preguntas que el documental aviva y que deja sin responder. Todo lo referido con anterioridad refuerza la impresión de que esta película no prescinde de estereotipos asociados a la esclavitud y que, en última instancia, el epíteto “La negra” unido al nombre de pila de esta mujer deriva su significado de la discriminación racial heredada de la trata de personas africanas negras. Así que, desde tiempos remotos, a los ojos de los “otros”, el término negro sigue siendo suficiente para determinar la identidad de una persona de color. De acuerdo con Sylvie Chalaye, no cabe duda de que ese epíteto resulta reductor:

Maure, noir, nègre, homme de couleur, puis sauvage, indigène et aujourd'hui black, blackies ou kebla, renoi, tous ces mots qu'on utilise pour dire l'homme d'Afrique, l'homme dont les origines mêmes lointaines sont africaines, tous ces mots sont des termes qui, au lieu de reconnaître l'identité de l'autre, le réduisent à sa couleur ou à d'autres critères intimement dépendants de la situation d'énonciation, comme sauvage dans le contexte colonial ou black dans celui de la jeunesse d'aujourd'hui et des médias. (2013: 32)

Esta cita nos da a entender que el epíteto “La negra” unido al nombre de pila de Cándida amplifica la representación peyorativa y reductora del personaje a causa del color de su piel.

prohibiendo la trata de africanos. Sobre la historia de la esclavitud en el Atlántico, cf. Rossignol 2002.

4 Juan Latino: de la esclavitud a la libertad

Según la historia oficial, Juan Latino fue un esclavo que nació en 1518 en Baena, oriundo de Etiopía. Se dice que su nombre de origen africano era Juan Sessa, pero a lo mejor tenía algo que ver con la identidad de su amo Gonzalo Fernández de Córdoba que fue tercer Duque de Sessa (cf. Sánchez Marín / Muñoz Martín 2009: 227). En Granada, en el siglo XVI Juan Latino tuvo la fortuna de ser bien tratado por Gonzalo de Córdoba. Teniendo gran curiosidad cultural aprendió a leer. Ya libre fue a la universidad, donde acabó siendo Catedrático de Gramática y Latín. Casado con una alumna suya blanca, Ana de Carleval, falleció en 1594.²

Por lo que a Juan Latino se refiere, nos llama la atención cómo se representa con escaso espacio diegético a una figura emblemática de la historiografía de la esclavitud negra en España y más bien al “poeta en lengua latina más importante de la Granada renacentista, [. . .] que podría ser considerado una de las figuras más interesantes del humanismo español, y, cabría aventurarlo, del europeo” (Sánchez Marín / Muñoz Martín 2009: 227). En el documental, el marco temporal diegético coloca los hechos relatados en el siglo XVI. En una secuencia centrada en su historia, Juan Latino habla en *off* y luego se refleja su rostro de perfil en un espejo (cf. Begines 2020: 00:03:35). A continuación, se encadena un plano medio del protagonista que se mira dos veces en el espejo y acaba confesando que no quiere ser negro (cf. 00:04:10). Una enésima toma de su rostro al que suceden unos planos de cuadros con personas negras en primer plano, corrobora el significado de su enigmática declaración. Enseguida queda claro que se plantea el problema de la aceptación de su color de piel, que, a su vez, alimenta un complejo de subalternidad en el protagonista. Aquí, al estilo de lo visto antes con Cándida “La negra”, se vuelve a aludir al tema del color de la piel como factor de rechazo o de alienación, cuando lo que se podría esperar es una apología del protagonista del documental, figura emblemática de la historia positiva de los afrodescendientes en España.

En la docuficción, Juan Latino se pone a contar su historia en primera persona, recordando su juventud y cómo aprendió de memoria lo que el maestro le enseñaba a Gonzalo en una época en la que a la población africana esclavizada no se le permitía aprender a leer ni a escribir (cf. 00:07:09, 00:08:06). Se cuenta que Juan Latino era un lector disimulado por la noche cuando todo el mundo dormía. Pudo descubrir el lugar de donde venía: África. A modo de experimento le dejaron estudiar, lo que fue para él una suerte. Con ayuda del Duque, logró trabajar como profesor de latín y así ganó su libertad. Se casó con una mujer sabia de la que era profesor de latín. Su obra contiene traducciones y comentarios de los

2 Sobre el personaje histórico de Juan Latino, cf. también Martín-Casares 2016.

clásicos grecolatinos y obras poéticas originales, escritas en latín. Esto es, en pocas palabras, lo que el documental de Begines nos cuenta sobre este humanista negro.

Sin embargo, a la vista de la inestabilidad psicológica que muestra el personaje diegetizado y la forma especular de su representación en la pantalla —mediante un espejo—, podríamos vernos inclinados a pensar que Juan Latino no aparece bajo los mejores auspicios, en la mejor de las disposiciones y de la mejor manera posible. Estos dos detalles afectan a su imagen negativamente e incluso a su representación en la película. Digamos que presenta dos imágenes distintas: la primera es la de un negro con complejo de inferioridad acerca de su identidad. Así que nos asombra que en el documental Juan Latino comente que no quiere ser negro tras mirar el reflejo de su rostro en el espejo. La segunda imagen se relaciona con el espacio diegético, que se limita a las inmediaciones de su casa. Allí se mueve andando con idas y vueltas como si se tratara de un animal enjaulado. Estas escenas nos recuerdan su condición social y racial de negro esclavizado, a pesar de que llegó a ser catedrático. Estas imágenes recuerdan asimismo al papel interpretado por el mismo actor Emilio Bualé en la película *Bwana* de Imanol Uribe (1997) —primera película con un negro como protagonista en España—, cuyo espacio diegético también se limitaba a las inmediaciones de una playa andaluza donde desembarca un naufrago clandestino subsahariano (cf. Ngouna Lendirá 2020: 95–97). Al final de la película, unos nazis blancos lo matan por haberse bañado con una mujer española blanca. Imanol Uribe ya llevaba a la pantalla en los años noventa las funestas implicaciones del desarrollo de los estereotipos, los prejuicios y el racismo en España.³

Además, lo que observamos y destacamos en este análisis es que Juan Latino se mueve en una mansión sin comunicación con el mundo exterior. La austeridad del espacio, en particular, los cimientos en primer plano, contrasta con la luminosidad del día en el exterior (cf. Begines 2020: 00:09:13–00:09:30, 00:10:29–00:10:35). Como para reforzar la impresión de encarcelamiento que transmiten estas imágenes austeras, la voz en *off* del personaje —procedimiento subjetivo que refuerza la expresión de la interioridad del personaje (cf. Martín 2002: 198)—, evoca el paso de la condición de persona esclavizada encarcelada a la de hombre liberado de los complejos asociados a su raza. En adelante, como hombre libre por su identidad redescubierta y ahora asumida, declara Juan Latino en la docuficción que: “La cadena que más te ata es la de la ignorancia. Ahora estoy orgulloso de ser

³ Sin embargo, hay que subrayarlo, su denuncia se ve mitigada por el hecho de que haya optado por utilizar la ignorancia de la familia española diegetizada como justificación de su xenofobia y su racismo contra Ombasi, el inmigrante negro apodado irónicamente “Bwana”.

negro” (Begines 2020: 00:17:00). Aquí es donde entra en juego el simbolismo del espejo. Sin embargo, es preciso recordar que no descartamos la idea de que al utilizar el espejo en las secuencias subjetivas que traducen la psicología del personaje Juan Latino, el director haya querido traducir la técnica del efecto espejo desarrollada por Juan Latino en su poesía (cf. Rigaux 2019: 39–53).⁴ No obstante, hay que destacar que la forma en que se construye esta especularidad no produce el efecto deseado. En realidad, en este juego de reflejos hay una deconstrucción del espejo narcisista, donde la imagen de sí mismo transmite un sentimiento de rechazo más que de autoestima. Además, en psicología el efecto espejo significa que la realidad exterior es un reflejo de nuestro estado interior. A este respecto, Fabienne Pomel nos informa de que:

Reflétant le monde extérieur dans un espace réduit, le miroir se voit attribuer la qualité essentielle de totalisation: il réduit, synthétise et enclot des choses, les concentrant dans son unité. [. . .] Mais fondamentalement, le miroir pose la question de l’“être comme” qui est au cœur des réflexions sur l’identité, sur la connaissance et sur la représentation de soi, du monde ou de Dieu, qu’elle soit intellectuelle, informant l’usage littéraire visuelle ou plus généralement artistique. (2003: 17)

Así que, en la primera mirada a través del espejo, Juan Latino se ve a sí mismo como la imagen reflejada por su entorno y su condición social. Posteriormente, su visión de sí mismo va cambiando. Desde entonces, su rostro transmite algo de seriedad y sus ojos expresan claramente la psicología de un personaje liberado de las ideas preconcebidas de cara al futuro. En adelante, ya no es un mero reflejo en un espejo, sino una persona segura de sí misma, de sus capacidades. Es una persona real con personalidad e identidad que se impone a su entorno. Ya no es más un fantasma que se ve vestido de negro —el color del luto y la desgracia— en un espejo que refleja tanto la detestable oscuridad de su alma como su condición de esclavo emancipado. Este cambio lo atestigua el zoom que se inicia desde su cara sin brillo en primer plano, hasta el primer plano de su rostro expresivo y confiado (cf. Begines 2020: 00:16:58–00:17:03). O sea, el protagonista ha transitado de las cadenas de la oscuridad esclavista a la luz de la libertad. En definitiva, comprendemos que la libertad de la que estamos hablando es conferida por el conocimiento, por la conciencia de sus capacidades intelectuales que colocan al esclavo negro al mismo nivel que —si no por encima de— los amos blancos. Esto es lo que hay que entender cuando dice que: “La cadena que más te ata es la de la ignorancia. Ahora estoy orgulloso de ser negro” (00:17:00; cf. Ilustración 5).

⁴ El efecto espejo es un recurso literario que consiste en la representación enfática de sí mismo en su obra. Juan Latino lo desarrolla mejor en su poema en latín “el Austrias Carmen” que celebra la victoria cristiana en la batalla de Lepanto.



Ilustración 5: Primer plano del rostro expresivo de Juan Latino.

5 El protagonista inoportuno Pedro Blanco: la visión del colonizador y una lectura eurocentrista

El documental nos cuenta que Pedro Blanco es un negrero que huyó de su casa familiar porque le pillaron cometiendo incesto con su hermana. Luego entró en contacto para hacer negocios con los Mongos africanos, unos reyes africanos. Estos le suministraban esclavos a cambio de presentes a Blanco, quien acabó regentando una factoría de más de seis mil bozales.

Por una parte, lo asombroso de su representación diegética es que tiene más tiempo filmofónico que los personajes supuestamente protagonistas de primer plano de la docuficción de Begines. Es decir, que el que debería ser un extra se convierte casi en el protagonista principal. Además se nota que es el único protagonista que se coloca desde el principio dentro de su realidad espacial histórica, en su espacio predilecto: aparece a menudo en su barco negrero, o no muy lejos, en el que da testimonio vivo de la noble labor de negrero, oficio que le costó abandonar tras la abolición de la esclavitud. Aparte de su testimonio, nos llama la atención la manera desenfadada con la que evoca sus relaciones con la corona —que concedía títulos nobiliarios a los negreros— y con el clero, que era el principal beneficiario de la trata de los esclavos, considerados como mercancías. Es decir, que este negocio era un medio de ascenso social.

Por otra parte, algunos detalles, al estilo de esa frase equívoca que él pronuncia —“Hice de la esclavitud un negocio noble” (Begines 2020: 00:54:48)—, hacen dudar de la intención pedagógica de su intrusión en el documental. Por lo tanto, asociar la historia del negrero a la de dos afrodescendientes que vivieron la esclavitud y cuya memoria se quiere honrar no es un planteamiento acertado. Así lo demuestran dos errores evidentes en la estructuración del documental en relación con su representación en la pantalla. En primer lugar, aparece el negrero —en primer plano— en una escena disparatada en la que parece un lunático (cf. 00:55:02; Ilustración 6). A continuación, se encadena un plano de su rostro alegre y sonriente

bajo un telón de fondo blanco (cf. 00:55:28; Ilustración 7). La concomitancia de esas dos escenas crea un sorprendente contraste en la forma de leerlas o entenderlas. A primera vista, nos presentan la imagen de un loco, pero no lo es tanto, porque está orgulloso de su negocio de esclavos, llegando incluso a decir que la trata de negros fue un asunto noble, cuya abolición lamenta. En otras palabras, esto no contribuye en nada a mejorar la imagen de las víctimas de la esclavitud negra a las que la película pretende rendir homenaje pretendiendo promover la herencia cultural negroafricana de España.



Ilustración 6: Imagen del negrero lunático.



Ilustración 7: Primer plano del rostro de Pedro Blanco, un negrero sonriente y orgulloso de su negocio.

En segundo lugar, aludimos a la escena de la despedida final del documental donde nos cuentan los tan distintos derroteros que tomó la vida de los tres personajes principales: Pedro Blanco, Cándida “La negra” y Juan Latino. Cabe notar que a Pedro el negrero le agregan un detalle que cambia su imagen. El negrero vuelve a aparecer como en un sueño bajo telón de fondo blanco, vestido de blanco. Este plano se alterna furtivamente con otros dos en los que Pedro Blanco aparece condenado como un perro con correa, pero en un entorno paradisíaco recreado por la blancura del telón de fondo blanco (cf. Begines 2020: 01:07:32; Ilustración 8). A continuación, en la pantalla se puede leer lo siguiente: “Pedro Blanco Fernández de Trava murió sólo y arruinado en un manicomio de Barcelona en 1854” (01:07:35; cf. Ilustración 9). Este enésimo primer plano subjetivo con telón de fondo blanco en el que se desvanece la figura de Pedro Blanco nos remite a la pureza relacionada con el color blanco, o sea, proporciona una imagen celestial. Nos referimos más bien al paraíso. Al fin y al cabo, parece como si la muerte hubiera limpiado los pecados del negrero. A este propósito, coincidimos con Gonzalo Baptista en que:

Para un conocimiento inclusivo, el canon literario y el marco exclusivamente filológico se muestran insuficientes y requieren de otras disciplinas, tanto científicas como humanísticas, a fin de trascender un imaginario nacional euroblanco que solo deja espacio a las vidas negras para habitar las últimas décadas del presente. (2023: 1)

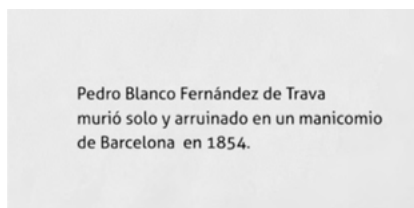


Ilustración 8: Imagen contrastada de la condena del negrero Pedro Blanco en un entorno paradisíaco. **Ilustración 9:** Despedida final, el epitafio de Pedro Blanco.

Asimismo, es menester añadir que el cine no está exento de crítica en este ámbito. La prueba es que, en su docuficción, Álvaro Begines da más protagonismo a todos menos a los personajes negros. De este modo, se deplora que en las intervenciones que estructuran la parte testimonial de la película no se haya invitado a participar en el proyecto a ningún intelectual o historiador de origen africano o afroespañol. Esto lleva a preguntarse: ¿cómo se puede hablar a una parte de la población de su historia sin consultarla ni hacerla participar? Por eso coincidimos con José Manuel Maroto Blanco y Teresa María Ortega López que han escrito que:

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 [. . .]. 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. (2018: 131)

Tal vez esto explique en parte por qué, en la despedida final de la película, Pedro Blanco, el negrero, es absuelto de sus pecados, mientras que en el caso de los otros dos personajes negros —Cándida y Juan Latino—, las víctimas de la esclavitud, se evoca su muerte sin el menor signo de empatía, pero haciendo hincapié en su negritud. Todo participa del transcurso natural de las cosas, con comentarios algo simplistas, si no estereotipados. Prueba de ello, son las siguientes menciones: “Cándida La negra [y no Cándida Jiménez; comentario del autor] murió libre a los 106 años (1951) en El Puerto de Santa María (Cádiz). La gente del lugar la recordaba como una mujer tímida y callada” (Begines 2020: 01:07:38; cf. Ilustración 10).

Eso es todo para la protagonista principal del documental. Por lo que a Juan Latino se refiere, se lee lo siguiente: “Juan Latino, primer esclavo negro, profesor en una universidad de España, tuvo 5 hijos con Ana de Carleval. Murió libre en 1590 en Granada” (01:07:52; cf. Ilustración 11).



Ilustración 10: Despedida final, el epitafio de Cándida “La negra”.



Ilustración 11: Despedida final, el epitafio de Juan Latino.

Cabe destacar que en el documental la forma en que está estructurada la historia de Juan Latino da la impresión de que su integración entre los blancos es el factor determinante de su éxito social. Por tanto, su integración entre los “blancos” parece ser más importante que haber llegado a ser catedrático de latín y profesor universitario. En efecto, lo que se enfatiza es que por casarse con una mujer blanca —un privilegio, a lo mejor— de la que tuvo descendencia blanca, para colmo de felicidad, consiguió el trofeo de la libertad.

Para terminar, resaltamos que tanto los testimonios como la introducción del papel del negrero discrepan con el título de la película *Cachita. La esclavitud borrada*. Los extras ocupan casi tres cuartos del espacio filmofónico. Es decir, que a los principales protagonistas se les dedica únicamente alrededor de un cuarto del tiempo de la duración diegética. ¿Cómo comprender que esta obra quiere contribuir a la renovación de la historia de la esclavitud cuando tanto el título como el género elegido desentonan con la escenificación, o sea, con lo que se representa en pantalla? ¿Cómo renovar la imagen de las personas afroespañolas cuando se les otorga únicamente unos minutos en una película con perspectiva eurocentrista que pretende alumbrarles el camino del provenir?

Esta disparidad en la representación de los personajes es tal que no se limita al universo diegético. De hecho, ya se percibe en el cartel oficial del documental (cf. Ilustración 12). Salta a la vista que la imagen del negrero llena la superficie del cartel, mientras que los esclavos en miniatura están apretados bajo sus axilas, con aspecto sumiso. Por un lado, es un excelente reflejo de la imagen reductora



Ilustración 12: Cartel de la película *Cachita. La esclavitud borrada* (2020).

de las personas negras desde el punto de vista occidental. Por otro, demuestra la visión eurocéntrica del dominio del dominante sobre el dominado, del amo sobre los esclavos y, por supuesto, del blanco sobre el negro.

6 Conclusión

En definitiva, la película *Cachita. La esclavitud borrada* de Álvaro Begines pretende rehabilitar la imagen de la población negra y su aportación a la sociedad española de hoy. Por un lado, a pesar de los esfuerzos realizados para dignificar a las figuras emblemáticas de la afrodescendencia española en el centro de sus preocupaciones artísticas y culturales, una serie de errores en la estructuración y la escenificación del argumento empañan su representación. Por otro lado, la introducción de la historia del negrero en la recuperación de la memoria de los esclavos genera tal disparidad en la representación diegética y pictórica de los personajes que alimenta el resurgimiento de ciertos estereotipos raciales vinculados a la esclavitud. En vista de lo anterior, está justificado cuestionar el significado histórico de este documental, que evidencia la dominación del blanco sobre el negro. Esta lectura eurocentrista nos lleva a reflexionar, de acuerdo con el gran autor nigeriano Chinua Achebe, fallecido a los 82 años, que: “Mientras los leones no tengan su propia historia, la historia de la caza glorificará siempre al cazador” (1994: 133). Es decir, que resulta imprescindible que los cineastas e historiadores afroespañoles encuentren la manera de situarse mejor en el paisaje sociocultural de la España actual para poder transmitir su propia imagen o dar su propia lectura de la historia de su comunidad.

Bibliografía

- Achebe, Chinua (1994): “The Art of Fiction n°139, interviewed by Jerome Brooks”. En: *The Paris Review*, 133, <<https://www.theparisreview.org/interviews/1720/the-art-of-fiction-no-139-chinua-achebe>> (consultado el 14 de agosto de 2023).
- Agudo, Alejandra (2022): “Ser negro no es un papel”. En: *El País*, 29 de abril, <<https://elpais.com/noticias/racismo/22,consultadoel26/06/2023>> (consultado el 14 de agosto de 2023).
- Armendáriz, Montxo (dir.) (1990): *Las cartas de Alou*. España: Elías Querejeta P.C. / RTVE.
- Baptista, Gonzalo (2023): “AfroEspaña antes del boom. Una mirada interdisciplinaria sobre la presencia histórica y el legado cultural negro”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 10, pp. 1–22.
- Begines, Álvaro (dir.) (2020): *Cachita. La esclavitud borrada*. España: La Mirada Oblicua Producciones / Ranna Films.

- Blanco, José Manuel Maroto / Ortega López, Teresa María (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)”. En: *Historia Social*, 90, 2018, pp. 131–148.
- “Cachita” (2010). En: Asociación de Academias de la Lengua Española (ed.): *Diccionario de americanismos*, <<https://www.asale.org/damer/cachita>> (consultado el 26 de junio de 2023).
- Chalaye, Sylvie (2013): “‘Noir’, ‘nègre’, ‘homme de couleur’. . . ces mots réducteurs de tête”. En: *Africultures*, 2, 92–93, 2013, pp. 32–41.
- García, Alejandra (2021): “‘Cachita. La esclavitud borrada’ – estreno el 1 de octubre en plataformas”. En: *Audiovisual 451*, 27 de septiembre, <<https://www.audiovisual451.com/cachita-la-esclavitud-borrada-estreno-el-1-de-octubre-en-plataformas/>> (consultado el 21 de junio de 2024).
- Lucas, Ángeles (2016): “La huella cultural de los negros esclavos en España es indeleble”. En: *El País*, 29 de septiembre, <<https://elpais.com/cultura/2016/09/29/actualidad/>> (consultado el 25 de junio de 2023).
- Martin, Marcel (2002): *El lenguaje del cine*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Martín-Casares, Aurelia (2016): *Juan Latino — talento y destino. Un afroespañol en tiempos de Carlos V y Felipe II*. Granada: Editorial Universitaria de Granada.
- Ngouna Lendira, Raoul (2020): “*Bwana*, reflet du racisme xénophobe dans la société espagnole contemporaine: une vision problématisée de la mondialisation”. En: *Nzassa*, 3, pp. 88–100.
- Palau-Sempio, Dolors / Carratalá, Adolfo (2020): “Docuficción y responsabilidad social: la recreación de la violencia de género en TV”. En: *Palabra Clave*, 23, 3, pp. 23–34.
- París, Inés (dir.) (2013): *Manzanas, pollos y quimeras*. España: Fundación Mujeres por África.
- Pomel, Fabienne (2003): “Présentation: réflexions sur le miroir”. En: Pomel, Fabienne (ed.): *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, pp. 17–26.
- Rigaux, Maxim (2019): “¿Servir con la pluma? El efecto espejo en el *Austrias Carmen* de Juan Latino”. En: *Millars. Espai i Història*, 47, pp. 39–53.
- Rosales, Miguel Ángel (dir.) (2016): *Gurumbé: canciones de tu memoria negra*. España: Intermedia Producciones.
- Rossignol, Marie-Jeanne (2002): “L’Atlantique de l’esclavage, 1775–1860”. En: *Transatlantica*, 1, <<http://journals.openedition.org/transatlantica/418>> (consultado el 29 de abril de 2023).
- Sánchez Marín, José Antonio / Muñoz Martín, Nieves (2023): “El Maestro Juan Latino en la Granada renacentista. Su ciudad, su vida, sus protectores”. En: *Portal de revistas de la universidad de Granada*, Universidad de Granada, <<https://core.ac.uk/download/230542332.pdf>> (consultado el 28 de junio de 2023).
- Skvirsky, Salomé Aguilera / Good, Carl (2016): “Las cargas de la representación: notas sobre la raza y la representación en el cine latinoamericano”. En: *Hispanófila*, 177, pp. 137–154.
- Uribe, Imanol (dir.) (1996): *Bwana*. España: Aurum Producciones / Cartel / Origen PC.
- Yao, Jean-Arsène (2014): *Afrodescendientes en América, de esclavos a ciudadanos*. Madrid: Mundo Negro.

Lista de ilustraciones

Ilustración 1 El rostro expresivo de Cándida en primer plano.
Fuente: Begines 2020: 00:53:07.

Ilustración 2 Gran plano general de Cándida empequeñecida.
Fuente: Begines 2020: 01:01:33.

- Ilustración 3** Toma en picado de Cándida en el buque negrero.
Fuente: Begines 2020: 00:47:05.
- Ilustración 4** Toma en picado de Cándida en el mar.
Fuente: Begines 2020: 00:52:10.
- Ilustración 5** Primer plano del rostro expresivo de Juan Latino.
Fuente: Begines 2020: 00:17:00.
- Ilustración 6** Imagen del negrero lunático.
Fuente: Begines 2020: 00:55:02.
- Ilustración 7** Primer plano del rostro de Pedro Blanco, un negrero sonriente y orgulloso de su negocio.
Fuente: Begines 2020: 00:55:28.
- Ilustración 8** Imagen contrastada de la condena del negrero Pedro Blanco en un entorno paradisíaco.
Fuente: Begines 2020: 01:07:32.
- Ilustración 9** Despedida final, el epitafio de Pedro Blanco.
Fuente: Begines 2020: 01:07:35.
- Ilustración 10** Despedida final, el epitafio de Cándida “La negra”.
Fuente: Begines 2020: 01:07:38.
- Ilustración 11** Despedida final, el epitafio de Juan Latino.
Fuente: Begines 2020: 01:07:52.
- Ilustración 12** Cartel de la película *Cachita. La esclavitud borrada* (2020).
Fuente: FilmAffinity.es, <<https://www.filmaffinity.com/es/film976580.html>> (consultado el 8 de septiembre de 2023).

Amelia de Paz de Castro

Góngora y el Dios de los blancos

Resumen: Tanto los estudios gongorinos como la reflexión académica acerca de la negritud surgieron con vigor en Francia durante el periodo de entreguerras, ignorándose mutuamente pero compartiendo un sesgo polémico que hunde sus raíces en la Edad Moderna y ha determinado sus respectivas trayectorias. Nos proponemos delimitar aquí la zona en que confluyen mundos tan heterogéneos. Este trabajo es así una aproximación a la visión de la negritud en la poesía de Luis de Góngora (1561–1627), centrada en sus letrillas a la Navidad y al Corpus que tienen como protagonistas a personas esclavizadas afrodescendientes. Es en el marco de la festividad religiosa donde el poeta da mayor relieve a la figura del negro. El tratamiento estereotipado característico de la literatura del Siglo de Oro español, y en particular del teatro, se sustancia en la ingeniosidad lingüística típicamente gongorina y sirve de pauta a su experimentación métrico-musical.

Palabras clave: Góngora, negritud, estereotipo literario, poesía sacra, aculturación

Descontando lo que cualquier afirmación categórica tiene de controvertible, sabido es que negritud y gongorismo se fundaron en París hace poco más o menos un siglo.¹ Son, pues, disciplinas con cierto recorrido ya, aunque en fase todavía expansiva, pujantes, que a duras penas se van emancipando de la apologética que marcó su origen. No hay que olvidar que ambas nacieron con un carácter reivindicativo: no solo era preciso reparar la dignidad arrebatada en el primer mundo a la porción de la humanidad que cuenta con más melanina en sus células; también, en otro orden, a Góngora hubo que rescatarlo del averno de incompreensión en que estaba sumido (baste recordar que en España algunas de las mejores cabezas decimonónicas, como Menéndez Pelayo o Unamuno —decimonónico en esto como en casi todo—, consideraban los versos diáfanos de las *Soleidades* un galimatías, producto de un delirio).² Pero en 1921 un hispanista francés,

1 En Ako (cf. 1984: 341–353) puede apreciarse con cierto desarrollo lo que en esta idea hay de fundado y de mistificación en relación con la negritud; los comienzos de los estudios gongorinos se exponen con mayor detenimiento en Paz (cf. 2017: 129–144).

2 Revítese a este propósito el tenor de los juicios vertidos por Menéndez Pelayo en 1884 en el tomo II de su *Historia de las ideas estéticas en España (siglos XVI y XVII)* (cf. 1884: 495–496), y por Unamuno en la revista *Helios* en 1903 (cf. 1958 [1903]: 117–118), signo de época y marca generacional.

Amelia de Paz de Castro, Seminario Menéndez Pidal — Universidad Complutense de Madrid

Raymond Foulché-Delbosc, con la ayuda de un mexicano, Alfonso Reyes, publica el código más importante de cuantos contienen la obra de Góngora, el llamado manuscrito Chacón. Esa iniciativa propició que la generación de poetas españoles conocida como “del 27” —tricentenario de la muerte de don Luis— se prendara de Góngora, que Dámaso Alonso y a la zaga de él varias promociones de filólogos que llegan hasta el presente le hayan consagrado sus mejores esfuerzos, y que el contagio alcanzara incluso al hispanismo alemán.³ Por los mismos días en que Alonso publica *La lengua poética de Góngora* (1935), Aimé Césaire, oriundo de Martinica, crea en París la revista *L'Étudiant Noir*, donde acuña el concepto de negritud y da pie a una reflexión aún no concluida. Desde entonces, la marea bibliográfica no ha hecho más que crecer y las percepciones han ido refinándose.

Si nos circunscribimos al terreno de la historiografía en sentido estricto, y a la época y al medio en que se desenvuelven la vida de Góngora y la repercusión primera de su poesía —la España de los siglos XVI y XVII—, el volumen de los estudios dedicados a los esclavos negroafricanos que habitaron en los territorios de la monarquía hispánica durante esos siglos —pues negritud y esclavitud son nociones indisociables en la España de entonces— es sencillamente inabarcable: en el espacio de que disponemos no habría lugar ni a enumerarlos siquiera, incluso excluyendo la fracción más copiosa, que es la que se ocupa de América.⁴ El punto de partida fue *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna*, monografía que Antonio Domínguez Ortiz publicó en 1952, cuando se trataba todavía de un campo inexplorado, al igual que lo eran otros que abordó a continuación, como los judeoconversos. Domínguez Ortiz fue pionero en la materia; con su autoridad intelectual al margen de los cenáculos señaló el rumbo a otros. No se pretendía escribir una historia redentora ni exculpatoria. Quienes siguieron sus pasos acometieron sobre todo rastreos de ámbito local, por la naturaleza de las fuentes que dispensan la información más rica (protocolos notariales, ordenanzas municipales, libros parroquiales y de cofradías, constituciones sinodales). Resulta sintomático que cuando Domínguez Ortiz murió en 2003, a los 93 años de edad, justamente estuviera trabajando en un libro sobre la esclavitud. Él como nadie —con su dominio de la documentación, con su vasto conocimiento de la

3 Encarnado por antonomasia en la figura de Walter Pabst (1907–1992), quien en aquellos años no solo es autor de una valiosa tesis doctoral acerca de los poemas mayores de Góngora, “Góngo-ras Schöpfung in seinen Gedichten ‘Polifemo’ und ‘Soledades’” (1930), sino que movido por su devoción gongorina llega a firmar como “Luis de Argote” sus colaboraciones periodísticas. Cf. su necrología a cargo de Schulz-Buschhaus (1992).

4 Como prontuario, pueden verse los repertorios bibliográficos de Lobo Cabrera (1990) y Periañez Gómez (2008).

época, su sensatez y su claridad expositiva— hubiese podido llevar a cabo la síntesis global que requería el cúmulo de aportaciones puntuales existente para entonces. Hoy se sigue echando en falta esa alta divulgación, ausencia que supone un contrasentido, pues pocos aspectos de la España moderna habrán sido tan investigados como la situación de los esclavos, negros y moriscos. Otros colectivos marginados —como el de los gitanos, que también tiene, por cierto, eco en la poesía de Góngora— no han gozado de semejante atención ni de lejos. Pero tampoco el tercer estado, mucho más numeroso, ni la incipiente burguesía, ni siquiera en proporción los estamentos privilegiados, por asombroso que resulte. Podemos recorrer todos los niveles sociales de la época y difícilmente encontraremos nada comparable.

A otra escala, la producción académica generada en torno a Góngora durante el último siglo sí que podría en cambio equipararse en abundancia y consistencia.⁵ El caldo de cultivo en ambas esferas venía de muy atrás: desde el instante mismo en que el África negra y Góngora hallan un otro que ve en ellos mundos extraños, fascinantes y llenos de incentivos: de un tiempo que hoy se suele considerar precientífico y monolítico, pero en el que se dieron controversias que hacen palidecer a nuestros debates actuales. Remitimos a cualquiera de los apologetas y detractores de Góngora del siglo XVII, subyugados unos y otros por la hermenéutica hasta el paroxismo; al primero de los seis tomos del tratado *De iustitia et iure* (1593) del jesuita Luis de Molina, sobre la ilicitud de la esclavitud negroafricana y su casuística; a Alonso de Sandoval, apóstol de los negros como Pedro Claver, y su *Naturaleza. . . de todos los etiopes* (de 1627, el año en que murió Góngora), madurada y abreviada dos decenios después en *De instauranda aethiopum salute. . .* (1647). Estamos, en suma, ante dos entidades dispares —Góngora y la negritud en la España moderna—, ninguna de las cuales admite ya a estas alturas planteamientos simplistas.

De la relación entre ambas, que es lo que nos interesa aquí, los vestigios que han sobrevivido esbozan una realidad esquiva. Ignoramos cuál era la procedencia de aquellos cardadores de lana y esquiladores de ovejas de finales del siglo XVI que según Góngora cantaban y estimaban sus romances, aunque no es imposible que hubiera afrodescendientes entre los empleados que su amigo el jurado Marcos de Torres tenía en el lavadero de lana que regentaba en Córdoba.⁶ Hay

5 Da idea la monumental bibliografía reunida por Carreira (cf. 2012: 249–321), a la que habría que añadir lo publicado en el último decenio.

6 Cf. el autorretrato gongorino “Hanme dicho, hermanas” (cf. OC 65) y las décimas “Marco de plata excelente” y “Pastor que en la vega llana” (cf. OC 190, 191). Todas las referencias a la poesía de Góngora siguen la numeración de sus *Obras completas, I* (Góngora 2000), designadas como OC. La cifra que sigue a OC entre paréntesis no se refiere a la página, sino al número de poema en esta edición de referencia canónica.

indicios para pensar que Andrés de Almansa y Mendoza, el primer difusor atestiguado de las *Soledades* y el *Polifemo* en 1614 en la corte y defensor de sus audacias estilísticas, era mulato, a juzgar por las observaciones maliciosas de Quevedo y del marqués de Velada (cf. Almansa y Mendoza 2001: 20). Es posible que hubiera nacido en el proverbial “trebejo del ajedrez” de Sevilla, con sus cuadros “tanto prietos como blancos” ya desde el siglo XV, “por los muchos esclavos que hay en aquella ciudad”, tal como Melchor de Santa Cruz la describe por boca del arzobispo de Toledo don Alonso Carrillo en su *Floresta*, de 1574 (cf. Santa Cruz 1947: 159). Nos consta que la *Apología en favor de don Luis de Góngora* a cargo del cordobés Francisco Martínez de Portichuelo cita en 1627 entre sus autoridades el *Epi-grammatum liber* (1573) del gramático de origen etíope y presuntamente nacido en Baena Juan Latino (cf. Roses 1992: 105), a quien pudo tratar en persona como criados que ambos fueron del duque de Sessa.

Sin llegar a las cifras de la populosa Sevilla, en Córdoba, la ciudad natal de Góngora, como en otros lugares del sur de España, abundan las personas esclavizadas en los siglos modernos.⁷ Córdoba se halla en la ruta de ese tráfico humano. Son, en su mayoría, moriscos procedentes de las guerras de Granada y negros africanos importados de Portugal, potencia esclavista por antonomasia, desde Zafrá o Sevilla.⁸ Desde niño, Góngora supo de su existencia. Los veía en su barrio, el de San Bartolomé de Córdoba, habitado por numerosos artesanos que solían emplearlos como mano de obra en sus talleres. Los vio en su propio hogar. Su familia pertenecía a esa oligarquía urbana para la que era común contar con algún esclavo negro o morisco en el servicio doméstico. Cuando Góngora tenía seis años, su tío materno Francisco de Góngora compró por cien fanegas de trigo a Antonio, esclavo negro de 22; Cecilia, una morisca de dos años, fue adquirida por los padres del poeta cuando él tenía ocho de edad (cf. Rodero Martín 2021: 978, 985). De su propia madre, fallecida en 1588, don Luis y su hermano don Juan de Góngora recibieron en herencia a “Isabel, mulata” (de la Torre 1927: 149). Góngora tuvo, pues, cierta familiaridad desde la infancia con afrodescendientes, claro es que en su forma ya asimilada y desde la desventaja moral que supone el ser el propietario legítimo de otro ser

7 La esclavitud en la Córdoba moderna ha sido objeto de dos excelentes tesis doctorales, complementarias en la cronología (cf. Ndamba Kabongo 1975; Rodero Martín 2021).

8 No era la primera vez que Córdoba asistía a ese tipo de prácticas: ya en el siglo X, el geógrafo árabe al-Maqdisi informa del transporte a la capital omeya desde Verdún de esclavas blancas y hombres jóvenes apresados en el norte de Europa, que tras ser castrados en las proximidades de Almería se distribuían por los países islámicos de la cuenca mediterránea (cf. Molina López 1983: 181–196, cit. por: Gozalbes Cravioto 2014: 255–261). La cifra estimada de *saqaliba* o esclavos eslavos que llega a haber en Córdoba supera con creces el número de esclavos negros registrados en Sevilla en el ápice del siglo XVI (cf. Lafuente 1861: 240). Conviene, no obstante, ser cautos con los guarismos, raramente parcos cuando se trata del esplendor del califato cordobés.

humano. En su obra, esa supremacía con buena conciencia —que es la de su tiempo— se manifiesta en la espontaneidad con que acata el estereotipo en el retrato del negro (continuas alusiones al color de la piel, deformaciones lingüísticas, animalización, etc.), como se verá.

En su poesía hallamos referencias esporádicas a la esclavitud y a la figura del negro, por lo común en contextos burlescos aunque no exentos de simpatía hacia el desfavorecido, dentro de los cánones de la época. La criada que facilita los amores a Píramo y Tisbe en el romance más ambicioso de Góngora, “La ciudad de Babilonia” (cf. OC 317), es una morena, “familiar tapetada” —es decir, oscura— “que, aun a pesar de lo adusto [*adustus*, esto es, tostado, cultismo de acepción], | alba fue, y alba a quien debe | tantos solares anuncios” (vv. 141–144); el rocín portugués que conversa con sus congéneres en el también romance “Murmuraban los rocines” (cf. 98) afirma ingeniosamente que, aunque sirve como un esclavo a su amo, un ratiño enamorado pretendiente en corte, este es tan tacaño que nunca le “[. . .] ha herrado | ni la cadera con *ese*, | ni la herradura con *clavo*” (vv. 26–28), aludiendo a la pavorosa costumbre de marcar con hierro candente a los esclavos, pero que a él le hubiera venido de perlas. Un tal Reyes, criado probablemente mulato de don Pedro Venegas, asoma como cortejador de esclavas en una cuarteta de otro romance, “Temo tanto los serenos” (cf. 110). Más pormenorizado es el retrato del mulato Carrasco y el negro Jimenillo en la jácara “Tendiendo sus blancos paños” (cf. 90), pequeña obra maestra por su economía y destreza en el dibujo de tipos, donde una disputa amorosa entre dos rufianes por una lavandera se soluciona por las bravas, con el característico humor antipetrarquista gongorino. Pensamos que, en este romance, cuyos ecos fueron numerosos, podría estar inspirado otro, “Por una negra señora”, que algún testimonio de escasa entidad adjudica al propio Góngora, aunque su estilo acumulativo e ingeniosidad fácil no suenan a él.⁹ Asimismo atribuido, pero en este caso auténtico, es el soneto de 1609 en lengua guinea “Vimo, señora Lopa, su epopeia” (cf. 440), sátira de la *Jerusalén conquistada* de Lope de Vega.

En su representación de la negritud el poeta no parte de cero, sino que adopta —y contribuye a difundir con su prestigio— una tradición literaria surgida en Portugal a mediados del siglo XV, desde que las factorías lusas establecidas en África comienzan a abastecer a la Península Ibérica de esclavos, y los poetas, de Gil Vicente para abajo, los incorporan a su acervo como elemento exótico. Cuando Góngora empieza a frecuentar las musas en el último cuarto del siglo XVI, el es-

9 Antonio Carreira lo recoge en su edición crítica de los romances gongorinos entre los atribuidos (cf. Góngora 1998: 611–614).

clavo negro es ya un cliché en el teatro y la poesía peninsulares.¹⁰ Góngora no pretende innovar, sino hacer alarde de ingenio ante un público que comparte su mismo imaginario. La suya es una figuración deliberadamente formularia, como lo son sus sátiras de oficios —sarta de lugares comunes de la Antigüedad clásica—, o su caracterización de las distintas nacionalidades con personajes-tipo. El negro es aficionado a la música y a la danza, como el portugués es melifluido, el médico un matasanos, o el soldado un cobardón, un *miles gloriosus*.

Es en el género de la letrilla sacra festiva donde el negro cobra su mayor protagonismo. La flexibilidad y variedad de esa forma métrica, con sus estribillos libérrimos, dispensa al poeta el cauce expresivo más idóneo para plasmar la naturaleza esencialmente musical de sus personajes. El marco de la fiesta religiosa concede además, en el protocolo de la liturgia, la inclusión por unas horas de lo anómalo social, como válvula de escape. Son tres las letrillas guineas de Góngora que nos han llegado, dos navideñas y una al Corpus Christi. Aunque no vamos a entrar aquí en detalles puesto que no es el objeto de este foro, su génesis todavía está por dilucidar. Hasta ahora se ha venido afirmando que la tercera, “Mañana sa Corpus Christa”, es de 1609, seis años anterior a las otras dos. Consideramos que podría tratarse de un error, y que las tres forman parte de un mismo impulso creativo: la oposición al magisterio de capilla que se convocó en la catedral de Córdoba a raíz de la vacante que se produce por el fallecimiento del titular, Gerónimo Durán de la Cueva, en 1615, y la intervención de Góngora, racionero de la catedral, como letrista del libro de música que Juan de Riscos, el ganador de esa oposición con carácter interino, ofrece al obispo de Córdoba, el dominico fray Diego Mardones (cf. Paz 2015: 120–127). En ese libro, hoy perdido, figuraban muy probablemente estos tres poemas, con otros de asunto asimismo navideño y eucarístico, que dan voz a gitanos, portugueses, moriscos y pastores tan estereotipados como los propios negros. Si nuestra reconstrucción no está equivocada, debieron de cantarse en la catedral de Córdoba respectivamente el día de Navidad de 1616 (“¡Oh, qué vimo, Mangalena!”), en la Epifanía de 1617 (“¿Qué gente, Pascual, qué gente?”) y el 1 de junio de 1616, en que cayó aquel año la víspera del Corpus (“Mañana sa Corpus Christa”).

Las tres se estructuran en forma de diálogo guineo trufado de lusismos, cuyo detonador es un episodio de la liturgia católica sorprendente para unos interlocutores en proceso de aculturación. En la primera, Mangalena y un anónimo “primo” acuden al portal de Belén y contemplan admirados a un Niño —dios y rey— des-

¹⁰ Han prestado atención al fenómeno autores como Fra Molinero (1995) y Santos Morillo (2011), entre otros.

nudo en un pesebre, al que un buey intenta dar calor con su aliento, y una jerarquía —el coro catedralicio, suponemos— le está cantando. Cuadro ciertamente insólito para quien lo contempla con ojos limpios. Quieren participar, integrarse en la función, y el primo asigna los tristes papeles: Mangalena va ser la esclavita del nacimiento y él mismo será el “bu” que hace llorar del susto al Niño.¹¹

1. *¡Oh, qué vimo, Mangalena!*
¡Oh, qué vimo!
2. *¿Dónde, primo?*
1. *No portalo de Belena.*
2. *¿E qué fu?*
1. *Entre la hena*
mucho Sol con mucha raya.
2. *Caya, caya.*
1. *Por en Diosa que no miento.*
2. *Vamo ayá.*
1. *Toca instrumento.*
2. *Elamú, calambú, cambú,*
elamú.
1. *Tú, prima, será al momento*
esclavita do nacimiento.
2. *¿E qué será, primo, tú?*
1. *Saró bu,*
se chora o menín Jesús.
2. *Elamú, calambú, cambú,*
elamú.
1. *Cosa vimo que creeya*
pantará: mucha jerquía,
cantando con melonía
a un niño que e Diosa e Reya,
ma tan desnuda que un bueya
le está contino vahando.
2. *Veamo, primo, volando*
tanta groria e tanta pena.
1. *¡Oh, qué vimo, Mangalena!*
¡Oh, qué vimo!, etc.

Cuando la Virgen María, rosa de Jericó (“Jericongo”), ve a Mangalena, la invita a entrar apelando a su belleza (con cita implícita del *Cantar de los Cantares*, I, 5, “Nigra sum, sed formosa”), pero la mula le suelta a la pobre esclava una coz:

¹¹ Los textos proceden de la edición de las letrillas de Góngora a cargo de Robert Jammes (cf. Góngora 1981: 153–155, 180–183), con alguna modificación de puntuación.

2. Someme e, véndome a rosa
de Jericongo, María,
“Entra —dijo— prima mía,
que negra so, ma hermosa”.
1. ¿Entraste?
2. Sí, e maliciosa
a mula un coz me tiró.
1. Caya, que non fu coz, no.
2. ¿Pos qué fu?
1. Invidia morena.¹²
¡Oh, qué vimo, Mangalena!
¡Oh, qué vimo!, etc.

Manuscritos e impresos han transmitido dos únicas estrofas: minimalismo muy del gusto de Góngora cuando viene al caso. Con breves trazos quedan dibujadas las líneas maestras —Niño, María, buey, mula— de la escena en la que quieren figurar los dialogantes y en la que nadie echa en falta al ausente José. Sin embargo, cierta incongruencia en la alternancia de voces narrativas mueve a pensar si la versión original no contaría con alguna estrofa más: resulta chocante que en la segunda Mangalena relate al primo en pasado un suceso al que a juzgar por los plurales del estribillo tienen que haber asistido juntos, como dando a entender que hubieran acudido sucesivamente a contemplar el belén.

La Adoración de los Magos es el motivo de la segunda composición. Esta vez el foco se pone en los visitantes, y al relato retrospectivo y estático de la letrilla anterior sucede un vertiginoso comienzo *in medias res*. Dos pastores nada idílicos comentan con sorna la incursión en el portal de Belén de una exótica comitiva que los arrolla, y discuten con el paje de Melchor —él es el rey negro; de Baltasar nada se nos dice. Melchor —y no el rey Gaspar— ofrece al Niño incienso, símbolo de su naturaleza divina (“humo al fin el humo ha dado”, apostilla malicioso uno de los pastores, jugando con la dilogía). El otro pastor, que es el más rudo, pretende expulsar al hormiguero de negros, no vayan a asustar al Niño con su aspecto; el paje no se arredra ante su insolencia, y lo llama “paparico”, diminutivo de “páparo”, “aldeano u hombre de campo, simple e ignorante, que de cualquier cosa que ve, para él extraordinaria, se queda admirado y pasmado” (“Páparo” s. a.: s. p.)

¹² Galantería ingeniosa con la que el primo piropea a Mangalena por ruptura de la fórmula lexicalizada *nigra invidia*, en correspondencia con el topónimo “Jericongo” que la muchacha ha inventado a partir de “Jericó” pocos versos atrás para encarecer a la Virgen con una metonimia más familiar.

- Pastor 1. *¿Qué gente, Pascual, qué gente?*
¿Qué polvareda es aquella?
- Pastor 2. *La Astrología de Oriente,*
cuyo postillón luciente
es una estrella.
- Negro. *¡Praza!*
- Pastor 1. *¿Quién nos atropella?*
- Negro. *Mechora, rey de Sabá,*
guan guan guá,
morenica de Zofalá.
- Pastor 2. *Hí, hí, hí.*
¡Qué Rey tan fuera de aquí
hoy nos ha venido acá!
- Pastor 1. *Ha, ha, ha.*
- Negro. *¿Ríe la pastora?*
- Pastor 2. *Sí.*
- Negro. *Paparico, poco a poco,*
que samo enfadado ya.
- Pastor 1. *Ha, ha, ha.*
- Negro. *Entra, primo.*
- Pastor 2. *Fuera allá,*
no piense el Niño que es coco
el Rey que a adoralle va.
- Pastor 1. *Hormiguero, y no en estío,*
negros hacen al portal.
- Negro. *Hormiga sá, juro a tal,*
hormiga, ma non vacío.
- Pastor 2. *¿Qué traéis?*
- Negro. *La Reia mío*
incienso ofrece sagrado.
- Pastor 1. *Humo, al fin, el humo ha dado.*
- Negro. *Sá de Dios, al fin, presente.*
- Pastor 1. *¿Qué gente, Pascual, qué gente?*
¿Qué polvareda es aquella?, etc.

La tercera letrilla aún la expresividad y concentración de recursos presentes en las otras dos y apura el componente teológico.¹³ Nos presenta a Juana y Clara, dos esclavas negras que asisten a la procesión que se celebraba la víspera del Corpus en el interior de la catedral de Córdoba hasta la capilla del Sagrario. Juana se muestra desenvuelta; Clara es más retraída y sabe que en ese contexto de pureza eucarística, por el color de su piel ellas simbolizan el pecado, lo que la tiene consternada. Aun así, se deja llevar por el entusiasmo de su amiga. El perrero les fran-

¹³ Un análisis pormenorizado de este poema puede verse en la conferencia que le dedicamos el 19 de octubre de 2021 en la Cátedra Góngora de la Universidad de Córdoba (cf. Paz 2021).

quea el acceso al recinto de la catedral por el aprecio que le tiene a Juana y esta va explicando a su compañera con no poca retranca quiénes son los componentes del desfile (el pertiguero, los músicos, los prebendados —entre quienes se hallaba Góngora—, el obispo, benefactor de la fiesta):

- Juana. *Mañana sa Corpus Christa,
mana Crara:
alcoholemo la cara
e lavémono la vista.*
- Clara. *¡Ay, Jesús, cómo sa mu trista!*
- Juana. *¿Qué tene? ¿Pringa señora?*
- Clara. *Samo negra pecandora,
e branca la sacramenta.*
- Juana. *La alma sa como la denta,
Crara, mana.
Pongamo fustana,
e bailemo alegra,
que aunque samo negra,
sa hermosa tú.
Zambambú, morenica de Congo,
zambambú.
Zambambú, que galana me pongo,
zambambú.*
- Juana. *Vamo a la Sagraria, prima,
veremo la procesiona,
que aunque negra, sa presona
que la perrera me estima.
A ese mármolo te arrima.*
- Clara. *Más tinta sudamo, Juana,
que dos pruma de cribana.
¿Quién sa aquel?*
- Juana. *La perdiguera.*
- Clara. *¿Y esotra chupamadera?*
- Juana. *La señora chirimista.*
- Clara. *¡Ay, Jesús, cómo sa mu trista!, etc.*
- Juana. *Mira la cabilda, cuánta
va en rengre noble señora,
cuya virtù me namora,
cuya majestá me panta.*
- Clara. *Si viene la obispa santa,
¡chillémola!*
- Juana. *¡Ay, qué cravela!
Pégate, Crara, cüela,
la mano le besará,
que mano que tanto da,
en Congo aun será bienquista.*
- Clara. *¡Ay, Jesús, cómo sa mu trista!, etc.*

Lo que el poeta logra en estos pocos versos es bastante más fácil de decir que de hacer: contrastar caracteres, mostrar la evolución de un personaje, insinuar una controversia paulina, ambientar la escena, combinar el despliegue sensorial con la observación antropológica, empoderar al descastado al tiempo que se encomia al prócer, ironizar sobre su propia condición de racionero. Una de esas cuadraturas del círculo propias de Góngora, maestro del oxímoron. Arte efímero, por lo demás, que se alimenta y extingue en su propia ejecución. Un microcosmos creado y cancelado en un abrir y cerrar de ojos y que si ha llegado a nuestros días es de puro milagro.

El carácter teatral de estas composiciones salta a la vista: estamos ante tres pequeños entremeses, o bailes entremesados, con todos los requisitos (concisión, tipismo, deformaciones verbales chuscas, conflictos jocoserios, elementos gestuales, deixis, dinamismo). La fiesta religiosa es espectáculo, dentro y fuera del templo; la solemnidad del ceremonial convive con la expresión popular. Estas letrillas se escenificarían muy probablemente dentro de la propia catedral, por los capellanes de la veintena, o los mozos del coro (el cabildo catedralicio evitaba en lo posible recurrir a actores externos). En cambio, para la procesión que recorría las calles durante la fiesta del Santísimo Sacramento, y que era competencia del cabildo municipal, sí se acudía a compañías de actores, quienes por unas pocas monedas bailaban lo que hubiera que bailar. En el Archivo Municipal de Córdoba se conservan algunos contratos, por los que sabemos que en las calles de Córdoba en aquel Corpus de 1616 se danzaron serranas, un sarao de indios y “la judiada”, nombre que no deja lugar a demasiadas dudas sobre el probable contenido y la intención (cf. Paz 2021). Otros años había habido “engaños de Guinea” —quién sabe con qué trazas—, locos, chaconas, portugueses, turcos, romanos, chichimecos y guacamayos, gigantes, moriscas, danzas de las naciones. Góngora no podía estar ajeno a su entorno. Mira, escucha e incorpora a su mundo poético esa variedad más o menos impostada, ese afán de lo vivo por sobrevivir contra viento y marea. Es el momento de la tarasca, de la mojiganga, de los ritos de inversión que contribuyen a afianzar el orden vigente. Nada nuevo bajo el sol. Se habrá observado la preponderancia de los estribillos, con esos ritmos finales que claman una coreografía. Se diría que todo lo demás —invención prejuiciosa, ingenio elocutivo, y hasta el propio deseo de complacer al prelado— no fuera más que un pretexto para semejante despliegue acústico. Todo supeditado a ese oído que hermana a la especie más allá de los ritos, de los mitos, de la adversidad. Hoy somos sordos a la música del maestro Riscos que acompañó a estas letras. La fijación por escrito en el libro de Riscos pudo facilitar el que los poemas llegaran a los principales manuscritos gongorinos (se hallan en varios de los *integrí*) y también a las sucesivas ediciones de Hoces (la primera es de 1633), responsables seguramente a su vez de que las letrillas pasaran a América y prendieran en la poesía novohispana: la propia sor Juana Inés de la

Cruz las conoció y trasplantó a un mundo donde ser negro, entre blancos criollos e indios, cobra nuevos matices. Pero esa es otra historia.

Bibliografía

- Ako, Edward O. (1984): “*L’Etudiant Noir* and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement”. En: *Research in African Literatures*, 15, 3, pp. 341–353.
- Almansa y Mendoza, Andrés de (2001): *Obra periodística*. Ed. Ettinghausen, Henry / Borrego, Manuel. Madrid: Castalia.
- Alonso, Dámaso (1935): *La lengua poética de Góngora*. Madrid: Aguirre.
- Carreira, Antonio (2012): “Bibliografía gongorina”. En: Roses, Joaquín (ed.): *Góngora: la estrella inextinguible. Magnitud estética y universo contemporáneo*. Madrid: Sociedad Estatal de Acción Cultural, pp. 249–321.
- De la Torre, José (1927): *Documentos gongorinos*. En: *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 6, 18, pp. 65–218.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1952): *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fra Molinero, Baltasar (1995): *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI.
- Góngora, Luis de (1633): *Todas las obras de don Luis de Góngora en varios poemas. Recogidos por don Gonzalo de Hozes y Córdoba*. . . Madrid: Imprenta del Reino.
- (1921): *Obras poéticas*. 3 vols. Ed. Foulché-Delbosc, Raymond. Nueva York: Hispanic Society of America.
- (1981): *Letrillas*. Ed. Jammes, Robert. Madrid: Castalia.
- (1998): *Romances, III*. Ed. Carreira, Antonio. Barcelona: Acantilado.
- (2000): *Obras completas, I. Poemas de autoría segura. Poemas de autenticidad probable*. Ed. Carreira, Antonio. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Gozalbes Cravioto, Enrique (2014): “Sobre un texto de Al-Muqaddasi acerca del comercio de esclavos en la frontera”. En: Toro Ceballos, Francisco / Rodríguez Molina, José (eds.): *IX Encuentros de Frontera. Economía, sociedad y derecho en la Frontera. Homenaje al profesor Emilio Molina López*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, pp. 255–272.
- Lafuente, Modesto (1861): *Historia general de España*, t. II. Madrid: Establecimiento Tipográfico de don Francisco de P. Mellado.
- Lobo Cabrera, Manuel (1990): “La esclavitud en España en la Edad Moderna: su investigación en los últimos cincuenta años”. En: *Hispania*, L/3, 176, pp. 1091–1104.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1884): *Historia de las ideas estéticas en España (siglos XVI y XVII)*, vol. II. Madrid: Imprenta de A. Perez Dubrull.
- Molina, Luis de (1593): *De iustitia et iure*, t. I. Cuenca: Ioannis Masselini.
- Molina López, Emilio (1983): “Algunas consideraciones sobre la vida socioeconómica de Almería en el siglo XI y primera mitad del XII”. En: VVAA, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 181–196.
- Ndamba Kabongo, Albert (1975): *Les esclaves a Cordoue au debut du XVII^e siècle (1600–1621). Provenance et condition sociale*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- Pabst, Walter (1930): “Góngoras Schöpfung in seinen Gedichten ‘Polifemo’ und ‘Soledades’”. En: *Revue Hispanique*, 80, 177, pp. 1–229.

- Paz, Amelia de (2015): “De lobos y rebaños (novedades acerca de unas décimas de Góngora)”. En: *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 164, pp. 113–132.
- (2017): “Góngora sin José de la Torre”. En: Córdoba Deorador, Alicia, et al. (eds.): *El maravilloso universo de un archivero. Homenaje a José de la Torre y del Cerro*. Córdoba: Universidad de Córdoba / Junta de Andalucía, pp. 129–144.
- (2021): “Una letrilla guinea: ‘Mañana sa Corpus Christa’”. En: VVAA: “El infinito en pie: 8 poemas de Góngora comentados”, Cátedra Góngora de la Universidad de Córdoba, <<https://www.youtube.com/watch?v=t36LN0ya8g8>> (consultado el 27 de junio de 2023).
- Periáñez Gómez, Rocío (2008): “La investigación sobre la esclavitud en España en la Edad Moderna”. En: *Norba. Revista de Historia*, 21, pp. 275–282.
- “Pácaro” (s. a.). En: La Real Academia Española (ed.): *El diccionario de la lengua española*, <<https://dle.rae.es/p%C3%A1paro?m=form>> (consultado el 5 de septiembre de 2023).
- Roses, Joaquín (1992): “La *Apología en favor de don Luis de Góngora* de Francisco Martínez de Portichuelo (selección anotada e introducción)”. En: *Críticón*, 55, pp. 91–130.
- Rodero Martín, Víctor José (2021): *La esclavitud en Córdoba en la Edad Moderna: 1556–1598*. Córdoba: UCO Press.
- Santa Cruz de Dueñas, Melchor de (1947): *Floresta española*. Buenos Aires / México: Espasa / Calpe Argentina.
- Santos Morillo, Antonio (2011): “Caracterización del negro en la literatura española del XVI”. En: *Lemir*, 15, pp. 23–46.
- Sandoval, Alonso de (1627): *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*. Sevilla: Francisco de Lira.
- (1647): *De instauranda aethiopum salute*. . . Madrid: A de Paredes.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich (1992): “Walter Pabst (9.3.1907-18.11.1992)”. En: *Romanische Forschungen*, 104, 3/4, pp. 407–410.
- Unamuno, Miguel (1958) [1903]: “Sobre Góngora”, *Helios*, I, 4, pp. 475–477. En: Unamuno, Miguel (1958): *Obras completas*. Ed. García Blanco, Manuel. Madrid: Ed. Afrodísio Aguado, vol. V, pp. 117–118.

Diana Berruezo-Sánchez

La creatividad negra: una facultad humana al servicio del empoderamiento afroibérico (siglos XVI y XVII)

Resumen: La textualidad sigue siendo la unidad de conocimiento en las culturas occidentales y su efecto deslegitima manifestaciones no escritas, como la creatividad negra, cuya expresión va más allá de la textualidad. Al analizar las manifestaciones artísticas de bailarines, músicos y poetas negros de la temprana modernidad, este capítulo explora la creatividad kinésica, musical y verbal de la diáspora subsahariana en la Península Ibérica durante los siglos XVI y XVII. El capítulo defiende que los gestos, ritmos, producciones orales, paisajes sonoros y escritos son parte del archivo negro. Leonor Rica, por ejemplo, fue una mujer negroafricana que se ganó la vida con una compañía de danzantes negros en Sevilla. Un pliego suelto de 1638 nos informa de la historia de Francisco de Meneses, una persona negra esclavizada que consiguió pagar su libertad con las danzas que bailaba de pueblo en pueblo. Un entremés del siglo XVII nos describe a Gaspar, un esgrimista afrohispano autor de sonetos cuya retórica le sirve para defender sus intereses matrimoniales. Los ejemplos de Leonor, Francisco y Gaspar invitan a reflexionar sobre la creatividad y sobre el margen de maniobra que hombres y mujeres de la diáspora negroafricana utilizaron en beneficio propio. En este capítulo, propongo leer estos ejemplos como el compromiso de las comunidades afroibéricas con las creaciones artísticas de la época y leer la escasa evidencia de dicho archivo como parte de la violencia histórica sobre los archivos negros.

Palabras clave: diáspora afroibérica, creatividad negra, agencia cultural, España, siglos XVI y XVII, archivo negro, especulación crítica

La creatividad es una capacidad humana de invención, una facultad humana de generar soluciones y un potencial humano de concebir ideas sobre la propia existencia. Como capacidad, facultad y potencial humanos, la creatividad les ha sido

Nota: Esta publicación es parte del proyecto I+D+i con referencia PID2021-124893NA-I00, *The Making of Blackness in Early Modern Spain: A Process of Cultural and Social Negotiation from the Bottom-Up* (BLACKNESS), dirigido por la autora y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

Diana Berruezo-Sánchez, Universitat Autònoma de Barcelona / University of Oxford

negada, consciente e inconscientemente, a personas afrodiaspóricas, “since the black is [. . .] a member of the only race whose humanity has been questioned” (Wynter 1972: 69).¹ El cuestionamiento sistemático de la “raza negra” ha llevado a rechazar continuamente aspectos inherentes a la creatividad (como la inventiva, la argucia y la inteligencia negras); a deslegitimar los fines de la creatividad (por ejemplo, la supervivencia, la resistencia o la desobediencia de comunidades afrodiaspóricas); y a olvidar los resultados que genera la creatividad (como las ideas, los planes o las manifestaciones artísticas negras).

Precisamente por ese prejuicio infundado, repetido en geografías y tiempos muy distintos, es necesario reivindicar la creatividad afrodiaspórica. En este caso concreto, reivindico la creatividad de hombres y mujeres negroafricanos, afrodescendientes y/o afroespañoles que pusieron inventiva y producciones artísticas al servicio de sus propias experiencias en la España de los siglos XVI y XVII, un legado creativo todavía poco explorado en los estudios sobre afrodiasporas de la temprana modernidad. A través del análisis de casos concretos, este capítulo sostiene que la creatividad de la diáspora afroibérica aunó inteligencia y supervivencia junto a un gran potencial artístico que se manifestó en creaciones musicales, rítmicas, kinésicas y verbales.

Teniendo en cuenta que la textualidad siempre ha sido la unidad de medida del conocimiento europeo (blanco) —y que por ende se han relegado otras formas de sabiduría (cf. Gilroy 1993: 75–77)—, es importante reconstruir la relación con el cuerpo, la oralidad, los gestos, los movimientos, la música, el baile y otras formas de expresividad que permitan entender y valorar mejor las experiencias afrodiaspóricas. A través de una perspectiva decolonial, este capítulo contribuye a descentrar la mirada de los textos y dirigirla hacia paisajes sonoros y kinésicos, posicionando así, en el centro de la creatividad humana, los sentidos no privilegiados en el mundo occidental. Con el análisis de paisajes que se alejan de las unidades de medida textuales y racionales, me propongo mostrar manifestaciones de empoderamiento negro.

El presente capítulo adopta la perspectiva de los estudios históricos publicados en los últimos años cuyo denominador común es la reivindicación de la agencia social e intelectual de la afrodiaspora ibérica en la temprana modernidad, tanto en América como en la Península Ibérica. Estos acercamientos críticos han aportado, y siguen aportando, datos e interpretaciones que explican el papel activo de hombres y mujeres afroibéricos en la consecución de su propia libertad, de la mejora de su estatus y de su posicionamiento social (cf. Bennett 2009; Wheat

¹ Cf. Walter D. Mignolo (2015: 106–123) para una descripción de la “epistemic disobedience” de Sylvia Wynter. Agradezco a Baltasar Fra-Molinero que me haya dirigido hasta Wynter.

2016; Ireton 2020). Esta corriente de pensamiento pone el foco en los recursos y capacidades de la diáspora afroibérica y, sobre todo, quiere cambiar la mirada sobre la historia de la esclavitud y reflejar las estrategias legales de liberación: por ejemplo a través de denunciar la violencia física de los esclavizadores; de informar a la Inquisición de las prácticas heréticas de los esclavizadores, pues estos no podían poseer personas esclavizadas; o de reivindicar el legítimo derecho al sacramento del matrimonio (cf. Ireton 2020: 1282–1283). Las estrategias de las personas afroibéricas muestran un conocimiento práctico y teórico de los discursos legales, intelectuales y teológicos de la época, así como una clara capacidad social para crear argumentos y luchar por sus intereses. Aplicando esa misma perspectiva, mi aportación al campo de los estudios afrodiáspóricos en Iberia tiene como objetivo destacar el ingenio y la inventiva que los miembros de la afrodiáspora aportaron a las creaciones culturales de los siglos XVI y XVII.

Metodológicamente, mi investigación es deudora de pensadores afroamericanos que se han centrado en textos literarios de la época para encontrar elementos de agencia negroafricana, como argumenta Nicholas R. Jones (2019), o para buscar códigos discursivos que limitan esa misma agencia, como explica Noémie Ndiaye (2022). Los estudios sobre otras afrodiásporas también han iluminado metodológicamente mis aportaciones, en concreto los de Saidiya Hartman (2008) y sus reflexiones sobre la violencia que ha sufrido el “archivo negro”, es decir, el conjunto de experiencias vividas por la diáspora negra que mayoritariamente se ha silenciado, omitido y, por tanto, violentado en la documentación conservada. Ante la imposibilidad de reconstruir en su totalidad el archivo negro y, por tanto, de recuperar el legado cultural de la diáspora afroibérica de la temprana modernidad, las propuestas de Hartmann resultan inspiradoras, pues proponen reconstruirlo con la “fabulación crítica”, es decir, a través de una ficción que recree el silencio que hay entre fragmento y fragmento de la documentación conservada e incluso la omisión total de fragmentos. Con ello, Hartmann propone explicar “the long history of gender trouble and sexual variance, aesthetical Negroes inventing possibility and trying to make art of life” (2021: 129). El archivo negro es fragmentario, disperso y, sobre todo, ha sido silenciado y omitido sistemáticamente, por lo que cualquier intento de reconstrucción sobre la creatividad negra de la época debe hacer uso de textos y evidencias muy diversos y llenar los vacíos con métodos críticos a la vez que especulativos.

A través de fragmentos del archivo negro afroibérico disperso en textos de índole muy diversa —documentación histórica, textos proto-periodísticos y ficcionales—, quiero acercarme a una reconstrucción especulativa de los espacios de creatividad negra. Soy plenamente consciente de las imposibilidades que ello entraña. Las fuentes que nos sirven para la reconstrucción están mediadas por la mirada blanca y, por tanto, por una violencia arbitraria en la inclusión u omisión de

capacidades, voluntades y experiencias negras. Además, la supremacía blanca, que sigue permeando la construcción del conocimiento científico en humanidades (y en otros campos), ha sido el centro de la educación que he recibido en la España de los siglos XX y XXI. A pesar de mi compromiso por desarticular prejuicios inconscientes, sería ingenuo pensar que, como académica blanca, puedo sustraerme a los condicionamientos sistémicos que privilegian un tipo de conocimiento frente a otro. Aunque el resultado de esta investigación surge de varias lecturas y diálogos con académicos y activistas afrodescendientes, especialmente en el encuentro que tuvo lugar en la Universidad de Bremen, cuyo resultado son las páginas de este volumen, los datos y reflexiones que siguen están abiertos a ulteriores mejoras y críticas que desestabilicen mis condicionamientos inconscientes.

El punto de partida es, pues, la noción de “creatividad negra” que incluye, por un lado, las capacidades humanas, experienciales, intelectuales, cognitivas y físicas puestas al servicio de manifestaciones culturales y, por el otro, las producciones culturales puestas al servicio de un desarrollo humano y experiencial de la propia diáspora afroibérica. En este sentido, la creatividad negra está ligada a la noción de “agencia cultural”, concepto que tomo de los estudios sobre la agencia social femenina (cf. Wessell Lightfoot 2016: 3) y que entiendo como un espacio metafórico de negociación y de margen de maniobra para usar la creatividad en beneficio propio y conseguir libertad, estatus, reconocimiento e identidad, así como incidir en las producciones culturales. Dicho de otra manera, los hombres y mujeres racializados de la temprana modernidad fueron emprendedores, utilizaron sus redes interpersonales y los recursos materiales a su alcance para desarrollar su creatividad, a la vez que se empoderaron social y culturalmente gracias al uso que hicieron de su creatividad. Para ejemplificar dicha creatividad, tomo ejemplos de la realidad y de la ficción, pues la unión de varias tipologías de fuentes sirve para especular críticamente.

La documentación histórica, según mostraré en primer lugar, da cuenta del posicionamiento social de Leonor Rica, mujer negroafricana que vivió en Sevilla en el siglo XVI y que consiguió triunfar como empresaria del espectáculo. En segundo lugar, me detendré en el género híbrido proto-periodístico de las “jácara de sucesos”, especialmente en una en la que se narra la historia de Francisco de Meneses en 1687. Por último, un entremés teatral me permitirá analizar las dotes poéticas de un personaje ficticio, Gaspar, y con él explorar la creatividad verbal. En los tres casos, se puede observar cómo la creatividad kinésica, musical y verbal se usó para obtener compensación económica y posicionamiento social.

Empiezo, pues, con Leonor Rica, una mujer que se describe como “mulata” portuguesa en la documentación histórica que han exhumado Lynn Brooks (cf. 1988: 240–241) y Clara Bejarano (cf. 2014: 185–219). Gracias a los trabajos de estas estudiosas, sabemos que Leonor llegó a Sevilla en 1574, donde empezó a dirigir una compa-

ñaía de danzantes con la que organizaba representaciones y bailes. Trece años después de llegar a Sevilla, Leonor Rica ganó el primer premio de las celebraciones callejeras del Corpus — un premio habitual que anualmente otorgaba la ciudad de Sevilla a las mejores funciones en las fiestas religiosas del Corpus. En 1590, Leonor vuelve a recibir el primer premio por sus actuaciones y así sucesivamente durante varios años. Leonor se convirtió en una pieza importante en las fiestas sevillanas del Corpus. La documentación nos permite saber que Leonor recibía dinero a cambio de sus actuaciones y que los premios que recibía también eran una ayuda económica. La documentación conservada, no obstante, no nos permite saber, de momento, si Leonor había nacido en Portugal, si fue una persona esclavizada en algún momento o si la llegada a Sevilla estuvo motivada por su boda con Pedro de Magallanes, de quien tampoco tenemos muchos datos.² La documentación también nos impide saber si Leonor tuvo dificultades económicas o si fue miembro de alguna de las cofradías afroibéricas en Sevilla.³ El archivo es, por tanto, fragmentario. No obstante, los datos que tenemos sobre Leonor dan indicios claros de su creatividad y de una agencia cultural puesta al servicio de sus propios intereses. Leonor Rica fue una artista versátil y se ganó la vida organizando bailes y carros, tocando instrumentos de varios tipos, coordinando a sus danzantes e incluso ofreciendo representaciones semi-teatrales. Como observa Bejarano, Leonor Rica fue una empresaria del espectáculo en toda regla.⁴

Leonor Rica es un ejemplo real, aunque fragmentario, de empoderamiento afroibérico que permite abrir un marco de referencia para estudiar la agencia de personajes negros en la literatura de la época. En muchas ocasiones, a dichos personajes se les representa tocando instrumentos, cantando y bailando, por ejemplo, en la multitud de villancicos de negros que se publicaron en el siglo XVII en Iberia (cf. Pujol i Coll 2016). Noémie Ndiaye entiende que estos bailes están documentados en archivos blancos y que, por tanto, no representan subjetividades afrodiaspóricas reales, pues “the white gaze that filtered black dances into the archives makes it impossible to know whether they were authentically Afro-diasporic dances” (2022: 190). Nicholas Jones, sin embargo, entiende estas representaciones como “most vividly instances in which Black communication and expression manifest in early modern Spain” (2018: s. p). En mi opinión, ambas posturas, por contradictorias que parezcan, coexisten en la realidad literaria de la época. El caso de Leonor Rica en

2 Para información sobre matrimonios y uniones mixtas, cf. Stella 2000: 175–188.

3 Para cofradías, cf. Rowe 2019: 56–72.

4 Otros casos de creatividad negra incluyen a Juan Antonio de Castro, negro liberto que dirigió una compañía de danzantes en Sevilla a finales del siglo XVII y actuó en las fiestas del Corpus de Sevilla (cf. Brooks 1988: 237); y Ana Gómez, llamada “la morena”, una mujer negra y libre que expandió su negocio comercial a los dos lados del Atlántico (cf. Ireton 2017: 602–604).

relación con la comedia de Lope de Vega, *La victoria de la honra* (1635) me sirve para justificar esta afirmación.

La victoria de la honra recrea la visita de Felipe II a la ciudad de Sevilla en 1570 y describe detalladamente fiestas, desfiles, juegos de cañas y corridas de toros en honor del monarca, muchas de las cuales están inspiradas en situaciones reales que el propio Lope presencié durante sus años en Sevilla (cf. Fra Molinero 1995: 37–42). La comedia presenta a un grupo de bailarines y músicos negros: “con grandes grit[os] negros y negras con adufes, guitarras y sonajas, cantando los dos” (Lope de Vega 1635: fol. 184v). La descripción es muy similar a la de las crónicas que representan a Leonor Rica: “baylando y danzando y tañendo con sus guitarras sonajas e tamboril ella y otras quatro mulatas y dos hombres” (Bejarano 2014: 218). Las miradas blancas de Lope y del cronista describen de una misma manera —con unos mismos *scripts*, diría Ndiaye— a los personajes y miembros de la afrodiáspora. Como autor blanco, Lope de Vega actualiza una mirada sesgada, interesada y violenta sobre esos bailes, pues a sus personajes los describe como bulliciosos y se les acusa, indebidamente, de ladrones en la trama de la obra. Ahora bien, si se nos permite ir más allá de la violencia del archivo —con toda la revictimización que ello entraña—, el eco de los bailes que representaban miembros de la diáspora, como los que realizaban Leonor Rica y sus danzantes negros, podría resonar en la inevitablemente sesgada descripción literaria. La compañía de músicos y danzantes de la ficción de Lope de Vega podrían ser un eco lejano de esas compañías de bailarines reales que dirigieron miembros de la diáspora y que Lope, durante su estancia en Sevilla, vería de primera mano.

Por lo tanto, la recreación literaria podría servir para entender los modos de creatividad afroibérica. Aunque archivada por la mirada blanca que inevitablemente empaña la representación negra, como indica Ndiaye, los bailes de la ficción sirven para reivindicar empoderamiento, subjetividad y experiencia negra, como indica Jones. Así lo concibe también Cornesha Tweede al analizar el personaje femenino negroafricano de Antonia en la novela de Mariana de Carvajal, *La virtud vence desdenes*, publicada en 1663 (cf. Tweede 2024: 155–168), cuyo protagonismo en un baile final le permite desplegar su repertorio kinésico y apoderarse del espacio noble que la rodea.

Además de empoderamiento, la creatividad negra sirve como medio para ganarse la vida, como hemos visto con el caso de Leonor Rica y como muestra la “jácara de sucesos” impresa en 1687 (cf. Romero Díaz 2018: 99–101; Ndiaye 2022: 197–199). Una jácara de sucesos se incardina en el género proto-periodístico de las “relaciones de sucesos”, género híbrido que diseminaba noticias y sucesos reales junto con elementos legendarios. En concreto, la jácara sobre Francisco de Meneses, el segundo ejemplo que aporté para explorar la creatividad negra

de la temprana modernidad nos permite observar que la creatividad deriva en recompensa económica y libertad.

Francisco de Meneses es el protagonista afroibérico de la jácara. La parte más visible de su descripción entronca con los códigos discursivos que generó la mirada blanca sobre la negritud; de ahí que se le describa como “negro bufón”, “la risa del pueblo”, “travieso” o “pícaro embustero”. Ahora bien, la primera parte de la jácara presenta a Francisco de Meneses como bailarín que consigue su libertad con el dinero que gana bailando en las calles de varias ciudades. Es verdad que la narración sobre Meneses se centra en cómo con su libertad, conseguida a través de su ingenio, desemboca en la violación y asesinato de una joven labradora blanca y en las “white perceptions of this push for Black mobility as a threat to the established order” (Ndiaye 2022: 198). Sin embargo, ello no debe impedirnos ver reflejos de creatividad puestas al servicio de intereses propios, como los de Leonor Rica o los miembros de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles de Sevilla, formada por cofrades negros que también conseguían limosna bailando por las calles de la ciudad y, por tanto, ejercían su creatividad (cf. Moreno 1997: 131). La creatividad, ingenio y argucia de Meneses se describen de la siguiente manera:

Este es Francisco de Meneses, | aquel bailarín moreno . . . Este era esclavo y el amo, | hallándole tan travieso, | le quiso vender y nadie | le dio por él dinero. | [. . .] | El amo le mató a palos | y dijo, borracho, el negro: | “Yo te pagaré, señor, | todo el caudal que te cueste | con que me dejes andar | bailando por todo el pueblo”. | El amo se lo concede, | [. . .] pasó en un arco una cuerda | y para mayor festejo, | le puso de cascabeles | un remate y con aquesto | salió haciendo mil visajes | con la danza del guineo. | [. . .] | Daba al amo cada día | dos reales con que, en teniendo | la carta de horro, se fue | bailando de pueblo en pueblo. (*Jácara famosa* 1687: fol. 1r)

Como vemos en este pasaje, Francisco de Meneses baila el “guineo”, que resulta intercambiable por el “zarambeque”, según anuncia el título y la introducción de la jácara. Según el posicionamiento que adoptemos, podemos ver estos bailes como mediación blanca o como posible recreación de lo que bailaran las comunidades afroibéricas en la temprana modernidad. Aunque es verdad que tanto el guineo como el zarambeque son bailes que “uphold the system of color-based slavery”, también sirvieron para que algunas personas afroibéricas, como Meneses, pudieran usarlos “to renegotiate one’s condition in a slavery-based society” (Ndiaye 2022: 197). Es más, las expresiones de creatividad kinésica, similares a los bailes de Meneses, han sido analizadas en otros contextos afrodiaspóricos como elementos que actualizan el mundo africano en la diáspora mientras se adaptan a los modelos europeos (cf. Valerio 2022; Fromont 2019). En palabras de Valerio: “it was through this adaptability that Afrodescendants built their own creole culture in the diaspora, not only as forms of survival, but as concrete social practices that gave meaning to their exis-

tence beyond mere survival” (2022: 49). El guineo y el zarambeque interpretados por Meneses, por tanto, podrían haber actualizado movimientos y ritmos propios, ejerciendo así su creatividad no solo para ganar dinero, sino para expresar su subjetividad negra.

Los ejemplos de Leonor Rica y de Francisco de Meneses muestran la creatividad kinésica y musical puesta al servicio de intereses propios. Es verdad que nunca sabremos con exactitud cuáles fueron los movimientos y bailes de Leonor Rica o los de Francisco de Meneses, ni tampoco escucharemos nunca los sonidos de sus cantos o los ritmos que acompañaron a sus movimientos; sin embargo, podemos especular sobre ese paisaje sonoro y kinésico que seguramente ayudó a definir las propias experiencias como sujetos afrodiáspóricos. Y la *intención* en la creación de ese paisaje es importante para entender la creatividad negra.

La creatividad no es una inspiración divina, sino una facultad humana que Leonor Rica y Francisco de Meneses, como representantes de la diáspora afroibérica, desarrollaron con plena conciencia para conseguir sus objetivos. En el desarrollo de dicha capacidad destaca la *intención* en forma de argucia, ingenio y planificación. La argucia se ve, por ejemplo, en el trato que establece Francisco de Meneses con su esclavizador y en los que debería establecer Leonor para participar en las fiestas del Corpus. El ingenio se puede observar en la capacidad de creación de instrumentos, según vemos en el pasaje mencionado más arriba (“pasó en un arco una cuerda | y para mayor festejo, | le puso de cascabeles | un remate”); o en la capacidad innovadora que Leonor Rica debió de poner en juego para conseguir repetidamente los primeros premios en las fiestas del Corpus. La planificación se observa en la pauta que establece Meneses para conseguir su liberación, pues día tras día, baile tras baile “daba al amo cada día | dos reales” hasta conseguir la carta de libertad; o en las pautas que debió de seguir Leonor para mantener a flote su compañía durante varios años. La argucia, el ingenio y la planificación se desarrollan con la intención de obtener una recompensa económica y, con ella, la libertad o un mejor posicionamiento social, como hacen Francisco de Meneses y Leonor Rica respectivamente. Por lo tanto, la intención puesta al servicio del progreso humano está en la base del desarrollo creativo de Francisco y Leonor que, a su vez, contribuye a crear paisajes sonoros y kinésicos que han permanecido silenciados durante mucho tiempo.

Ahora bien, la creatividad negra no solo es kinésica y musical, sino también verbal y cognitiva. El protagonista de *El entremés segundo del negro*,⁵ Gaspar, aún a todas estas facetas creativas. El entremés cuenta cómo Luis y Ana, dos esclavizado-

5 Texto anónimo del siglo XVII conservado en un único manuscrito, *Entremés Segundo del Negro* (BNE, mss.16936), y que he editado en Berruezo-Sánchez 2024: 152–162.

res, quieren casar a Gaspar con Francisca. Para ello se centra en las cualidades y acciones del personaje principal, Gaspar. A diferencia de muchos otros personajes negros en la literatura de la época, a Gaspar se le describe como persona valerosa, pulcra y elegante. Viste con finos ropajes (“y túnica de color, banda terciada, | liga con oro, su broquel y espada”) (cf. *Entremés segundo*, s. a.: fol. 1r) e interactúa en círculos bien posicionados, como se adivina por los objetos que posee (sombreros con plumas, espadas de esgrima, cintas de zapatos, broqueles, etc.), enlazando así con el modelo de esgrimista afrohispano descrito por Olmedo Gobante (cf. 2018). Además, Gaspar también destaca por sus habilidades en el baile y la esgrima, es decir, por su creatividad kinésica. Menos habitual en la descripción de personajes negros es la asociación de Gaspar con el arte de la elocuencia, la lectura y la escritura artística. Gaspar habla con compostura (“y habló con tal donaire y tales modos | que aficionados le quedamos todos”), es lector (“¡hasta libros tenía!”) y escribe sonetos (“es poeta” y tiene “sonetos” en su aposento) (cf. *Entremés segundo*, s. a.: fol. 1v).

Es lector, pues tiene libros en su casa y, además, se le describe ensayando una comedia cuando otro personaje entra a verlo en casa. Podemos suponer que para el ensayo tiene un libreto de actor común en la época, de donde lee su papel; o bien que ha memorizado su rol, mostrando así sus capacidades memorísticas; o bien que es autor de la comedia, pues igual que escribe sonetos, pudo haber escrito la comedia que ensaya en su casa. Pensar que no lo pudo hacer pone sobre la mesa un sesgo extendido entonces y ahora, el de pensar que una persona negroafricana tenía que ser necesariamente analfabeta, a pesar de que existen evidencias históricas que documentan la alfabetización de algunos miembros de la afrodiáspora (cf. Stella 2005: 14–15, 69).

La creatividad verbal de Gaspar se manifiesta en sus facetas de orador, poeta y escritor de comedias. Es importante señalar las capacidades verbales y locutivas de la diáspora, especialmente el ingenio poético, que no solo se manifestaron de forma oral (cf. Berruezo-Sánchez 2021), sino también por escrito, como vemos en otros escritores y poetas negros en Iberia, por ejemplo, Juan Latino (cf. Wright 2016), Chikaba (cf. Houchins / Fra Molinero 2018), Alfonso Álvares (cf. Earl 2005) y Úrsula de Jesús (cf. Brewer-García 2020: 207–246). Gaspar, como buen creador, pone en juego su astucia, ingenio y planificación. El entremés nos narra la intención de los dos amos esclavistas de casar a Gaspar con Francisca, pues según se dice, él es “el mejor negro que hay en la corte” (*Entremés segundo*, s. a.: fol. 1r). El despliegue de Gaspar por cuidar su apariencia física y cultivar sus capacidades intelectuales no puede verse como una actitud de sometimiento a unas expectativas externas, sino como una clara argucia y planificación de su persona para conseguir sus objetivos, entre ellos, el de casarse con Francisca. Sabiendo la oposición de los esclavizadores hacia el matrimonio de personas esclavizadas —reflejado en textos

literarios como *El entremés de los negros* (1602) de Simón Aguado—, Gaspar opta por convertirse en un buen candidato y lucir sus habilidades. Es más, en un claro despliegue de ingenio verbal y elocuencia, Gaspar lanza una larga perorata contra el matrimonio para hacer creer a Luis que no está interesado en la boda con Francisca. Con ingenio y argucia, Gaspar se burla de la imposición de Luis y, finalmente, consigue su objetivo.

Gaspar, por tanto, construye sus intereses con estrategias discursivas que muestran claramente su capacidad intelectual, su creatividad poética y su agencia social. No obstante, su contribución al legado literario e intelectual de la diáspora afroibérica se ha negado de varias maneras. El mismo entremés cuestiona las dotes poéticas de Gaspar, pues no entra en la mentalidad de los esclavizadores que un afroespañol pueda ser poeta; de ahí que Ana exprese su perplejidad ante Gaspar —“¿poeta un negro?”— (cf. *Entremés segundo*, s. a.: fol. 1v). Por otro lado, el entremés ha permanecido inédito durante siglos. La invisibilidad de este personaje, y muchos otros, no es una casualidad, sino una voluntad por negar las facultades y capacidades humanas de miembros afrodiaspóricos, como su creatividad.

Sin embargo, la creatividad aflora claramente en el entremés, en la jácara y en las dotes artísticas de Leonor. Con los ejemplos que he expuesto, nos damos cuenta de que lo invisible no responde necesariamente a una cuestión de falta de datos, sino a lo que se quiere ver —o lo que no se quiere dejar ver— con los datos disponibles. Al no encajar plenamente en la imagen bufonesca y estereotipada de personajes negros, Francisco de Meneses o Gaspar no han satisfecho las expectativas de lectores y críticos literarios, y el desencaje de expectativas ha llevado a la invisibilización. Ahora bien, si incluimos las perspectivas afrodiaspóricas, podemos revertir esa invisibilidad y observar el papel activo que tuvieron los miembros de la afrodíaspota en las creaciones culturales de la época.

Los tres casos analizados en estas páginas revelan que los miembros de la afrodíaspota ibérica utilizaron su creatividad artística, ya fuera kinésica, musical o verbal —o todas ellas—, para su supervivencia y resistencia a expectativas externas. Leonor Rica fue una mujer negra libre o liberta que triunfó como empresaria del espectáculo en la Sevilla del siglo XVI; Francisco de Meneses fue un personaje negro que consiguió la libertad con sus bailes; Gaspar fue poeta negro por derecho propio, capaz de burlarse de los esclavizadores con elocuencia para conseguir su derecho al matrimonio. Todos ellos son hombres y mujeres racializadas de la temprana modernidad que, pese a las dificultades impuestas por una sociedad esclavista, supieron utilizar su creatividad y redes interpersonales en beneficio propio. Todas ellas desarrollaron espacios de agencia cultural para posicionarse en sus respectivos entornos.

El análisis de Leonor Rica, Francisco de Meneses y Gaspar como miembros reales y ficticios contribuye al conocimiento de la diáspora afroibérica de ayer y de

hoy. Además de esclarecer facetas importantes —y sistemáticamente negadas— de la diáspora afroibérica de hace cuatro siglos, como la creatividad, los casos aquí analizados contribuyen también a proyectos actuales, como el que dirige Tania Adam, periodista, productora cultural y fundadora en 2018 de Radio África, cuyo proyecto cultural *España negra* (cf. Adam 2018) persigue, entre otros objetivos, crear un nuevo censo de afroespañoles a lo largo del tiempo. Leonor Rica, Francisco de Meneses y Gaspar forman parte de ese nuevo censo afroespañol y comparten el denominador común de la creatividad negra.

Bibliografía

- Adam, Tania (2018): “España Negra”. En: *Radio África Magazine*, 11 de agosto, <<https://www.radioafricamagazine.com/espana-negra-viaje-hacia-la-negritud-espacio-tiempo/>> (consultado el 24 de abril de 2023).
- Anónimo (s. a.): *Entremés Segundo del Negro*. BNE, mss. 16936.
- Anónimo (1687): *Famosa jácara nueva en que se da cuenta y declara el más fiero delito que se ha visto en nuestros tiempos, sucedido en el término de Ciudad Real; el cual cometió un negro que andaba en esta corte bailando el zarambeque por todas las calles con un arco y una cuerda, que se llamaba Francisco de Meneses*. [Ciudad Real]: s. n. BNE, VE/114–20.
- Bejarano Pellicer, Clara (2014): “Las mujeres y la práctica musical en el Siglo de Oro: ficción y realidad en Sevilla”. En: *Janus*, 3, pp. 185–219.
- Bennett, Herman L. (2009): *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico*. Bloomington: Indiana University Press.
- Berruero-Sánchez, Diana (2024): “De la invisibilidad a la especulación crítica: un negro esgrimista y poeta en el inédito Entremés segundo del negro”. En: *Bulletin of the Comediantes*, 74, 1–2, pp. 139–162.
- (2021): “Negro poeta debió de ser el que tan negro romance hizo: ¿poetas negros en el Siglo de Oro?”. En: *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9, 1, pp. 131–142.
- Brewer-García, Larissa (2020): *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, Lynn Matluck (1988): *The Dances of the Procesions of Seville in Spain's Golden Age*. Kassel: Reichenberger.
- Carvajal, Mariana de (1999): “La industria vence desdenes”. En: Rodríguez Cuadros, Evangelina / Haro Cortés, Marta (eds.): *Entre la rueca y la pluma: novela de mujeres en el barroco*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 451–506.
- Earle, Thomas F. (2005): “Black versus Jews: Religious and Racial Tension in a Portuguese Saint's Play”. En: Earle, Thomas F. / Lowe, Kate J. (eds.): *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 345–360.
- Fra Molinero, Baltasar (1995): *La imagen del negro en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Fromont, Cécile (ed.) (2019): *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition*. University Park: Penn State University Press.

- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hartman, Saidiya (2021): "Intimate History, Radical Narrative". En: *The Journal of African American History*, 106, 1, pp. 127–135.
- (2008): "Venus in Two Acts". En: *Small Axe*, 12, 2, pp. 1–14.
- Houchins, Sue E. / Fra Molinero, Baltasar (2018): *Black Bride of Christ: Sor Teresa Chicaba, an African Nun in Eighteenth-Century Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Iretton, Chloe (2020): "Africans' Freedom Litigation Suits to Define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire". En: *Renaissance Quarterly*, 73, pp. 1277–1319.
- (2017): "'They are Blacks of the Caste of Black Christians': Old Christian Black Blood in the Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Iberian Atlantic". En: *Hispanic American Historical Review*, 97, 4, pp. 579–612.
- Jones, Nicholas R. (2019): *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain*. Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.
- (2018): "They're Chatterboxes with their Feet: Black Dances in Early Modern Spain". En: *Black Perspectives*, <<https://www.aaihs.org/theyre-chatterboxes-with-their-feet-black-dances-in-early-modern-spain/>> (consultado el 24 de abril de 2023).
- Mignolo, Walter D. (2015): "Sylvia Wynter: What Does It Mean to Be Human?". En: McKittrick, Katherine (ed.): *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 106–123.
- Moreno Navarro, Isidoro (1997): *La antigua hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Ndiaye, Noémie (2022): *Scripts of Blackness: Early Modern Performance Culture and the Making of Race*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Olmedo Gobante, Manuel (2018): "'El mucho número que hay dellos': *El valiente negro en Flandes y los esgrimistas afrohispanos de Grandezas de la espada*". En: *Bulletin of the Comediantes*, 70, 2, pp. 67–91.
- Pujol i Coll, Josep (2016): *Els vilancets "de negre" al segle XVII*. Tesis de doctorado. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, <<https://www.tesisenred.net/handle/10803/383042?page=1>> (consultado el 29 de agosto de 2023).
- Romero-Díaz, Nieves (2018): "La sexualidad masculina y negra a debate en la España de la temprana modernidad". En: *Romance Notes*, 58, 1, pp. 95–104.
- Rowe, Erin Kathleen (2019): *Black Saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stella, Alessandro (2005): "Ser esclavo y negro en Andalucía occidental (siglos XVII y XVIII). Documentos de archivo". En: Andrés-Gallego, José (ed.): *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Mapfre, pp. 3–233.
- (2000): "Mezclándose carnalmente. Relaciones sociales, relaciones sexuales y mestizaje en Andalucía Occidental". En: Ares Queija, Berta / Stella, Alessandro (eds.): *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 175–188.
- Tweede, Cornesha (2024): "Conjurar el antiguo poder la mujer negra africana en la literatura ibérica (siglos XVI y XVII)". En: Berrueto-Sánchez, Diana / Olmedo Gobante, Manuel / Tweede, Cornesha (eds.): *Iberia negra. Textos para otra historia de la diáspora africana (siglos XVI y XVII)*. Londres: Routledge, pp. 155–168.
- Valerio, Miguel A. (2022): *Sovereign Joy: Afro Mexican Kings and Queens, 1539–1640*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vega, Lope de (1635): *Veinte y una parte verdadera de las comedias del Fénix de España, Frei Lope Félix de Vega Carpio*. Madrid: Viuda de Alonso Martín.
- Wessell Lightfoot, Dana (2016): *Women, Dowries and Agency: Marriage in Fifteenth-Century Valencia*. Manchester: Manchester University Press.
- Wheat, David (2016): *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570–1640*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Wright, Elizabeth (2016): *The Epic of Juan Latino: Dilemmas of Race and Religion in Renaissance Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wynter, Sylvia (1972): “Review: One Love —Rhetoric or Reality? —Aspects of Afro-Jamaicanism”. En: *Caribbean Studies*, 12, 3, pp. 64–69.

Harman Kamwa Kenmogne

De la deshumanización del inmigrante africano en España al reto de la pluralidad: lectura imagológica de *Ahlán* (1995) de López Mozo

Resumen: Este artículo es un estudio de *Ahlán* (1995), obra en la que el dramaturgo español Jerónimo López Mozo desvela la difícil vivencia y las representaciones sociales y culturales de los inmigrantes africanos en el territorio español. En la obra, la construcción de la “barbarie” atribuida a África se funda en dispositivos raciales diseñados de acuerdo con la larga trayectoria histórica entre África y la Península Ibérica para representar al africano como una figura bestial opuesta a la deificada imagen del blanco. Basado en los presupuestos de la imagología, este estudio muestra, a través del trauma de la historia antigua entre las orillas norte y sur del Mediterráneo, el proceso de construcción racial y la deshumanización del inmigrante africano en España, así como los conflictos raciales y el rechazo de la diferencia como modelo ilusorio de identidad nacional. Se desprende de esta exposición, además del reto de la desmitificación de los imaginarios raciales, que el ser humano es un viajero: no solo es de donde nace, sino también de donde está en cada momento.

Palabras clave: África, España, dispositivo racial, inmigración, imaginario, rechazo, teatro

1 Introducción

Desde la Antigüedad, la Península Ibérica es un cruce de civilizaciones. En esas tierras, se sucedieron o cohabitaron varios pueblos de orígenes diversos, entre los que destacan los iberos, los fenicios, los griegos, los celtas y los cartagineses oriundos del norte de África. Todos esos pueblos, que marcan la época prerromana, llegaron a la Península Ibérica en busca de recursos naturales y su asentamiento dio lugar a un enriquecimiento mutuo, la transformación progresiva del territorio y una mejor organización política y administrativa, cuyo esplendor aparece en la época romana. Otros pueblos siguieron a los romanos (los vándalos y los

Harman Kamwa Kenmogne, Universidad de Yaoundé I

alanos) antes del reino visigodo y la llamada “invasión” y “dominación árabe” que duró ocho siglos (cf. García Sanjuán 2013: 17).

Como ocurre en todas las regiones del mundo, las interacciones humanas en la Península Ibérica no siempre fueron pacíficas. Desde el ángulo de los flujos humanos, se puede resumir la larga historia de este territorio en tres movimientos principales: primero, fue una tierra de inmigración por la llegada de distintos pueblos pre- y pos-romanos, luego, tierra de emigración por la colonización de las Américas y otros territorios africanos y asiáticos y hoy ha vuelto a ser una tierra de inmigración con la llegada masiva de jóvenes que quieren instalarse en España (cf. Valero-Matas et al. 2014: 12). Este preámbulo permite ver que España está confrontada regularmente con la problemática de las migraciones¹ y sus corolarios, que son la alteridad y la identidad.

En este artículo, estudiamos la obra *Ahlán* (2010 [1995]), teatro documental en el que el español Jerónimo López Mozo² desvela la difícil vivencia y las representaciones sociales y culturales de los inmigrantes africanos en la España de finales del siglo XX. El protagonista es Larbi, un joven inmigrante marroquí que inicia un viaje desde su país hasta Barcelona, pasando por varias ciudades de España y diversas vicisitudes. Para él y los demás inmigrantes africanos, la España paradisiaca soñada se convierte en un terreno de conflictos y fracasos o, como subraya César Oliva, una sociedad “en la que el deseo de supervivencia se enfrenta con un integrismo visceral, propio de países impenetrables al mestizaje y a la concordia” (2010: 27). En la obra, la construcción de la “barbarie” que se le atribuye a África se funda en dispositivos raciales diseñados de acuerdo con la larga trayectoria histórica entre África y la Península Ibérica para construir al africano (magrebí y sub-sahariano) como una figura bestial opuesta a la deificada imagen del europeo (blanco); de ahí el problema central de la auto-representación y representación del Otro en ambas orillas del Mediterráneo. A continuación, nos dedicaremos a

1 En la presentación del volumen *Atlántico imaginado: fronteras, migraciones y encuentros* (2010), editado por el Ministerio de Trabajo e Inmigración, podemos leer que España ha sido lugar de migraciones a lo largo de su historia. Para el Ministerio, acercarse a la realidad de los movimientos humanos, a su forma de pensar y de imaginar el mundo es un instrumento útil para comprender y gestionar mejor este fenómeno social.

2 Nacido en Gerona en 1942, Jerónimo López Mozo es un dramaturgo que pertenece a la generación del “Nuevo teatro” español, cuyas primeras obras aparecen hacia finales de los años sesenta del siglo XX. Esta generación destaca, entre otras características, por una decidida oposición a la política general de la dictadura, una búsqueda de lenguajes teatrales que se aparten radicalmente de los empleados en los escenarios convencionales y de un espectador popular, distinto al habitual de las plateas tradicionales. Autor de más de setenta textos, López Mozo es conocido por su compromiso y su crítica y es considerado “uno de los mejores y más agudos dramaturgos del momento” (Oliva 2010: 26).

examinar cuáles son los principales dispositivos que fundan la deshumanización en la obra y cómo se opera su demolición.

Entendemos la noción de “dispositivo” como un sistema que mueve o arregla algo o, en el sentido de Giorgio Agamben, como “un ensemble hétérogène qui inclut virtuellement chaque chose, qu’elle soit discursive ou non: discours, institutions, édifices, lois, mesures de police, propositions philosophiques. Le dispositif pris en lui-même est le réseau qui s’établit entre ces éléments” (2007: 10–11). Queremos mostrar, a través del trauma de la historia antigua entre las orillas norte y sur del Mediterráneo, el proceso de construcción racial y la deshumanización del inmigrante africano en España, así como los conflictos raciales y el rechazo de la diferencia como modelo ilusorio de identidad nacional a partir del ejemplo de esta obra de teatro. Nuestro estudio se basa en los presupuestos de la imagología tal como la define Pérez Gras (2016) a partir de los trabajos de Moura (1992; 1998) y Pageaux (1994; 1995a). La imagología es un enfoque que posibilita el análisis de imágenes, estereotipos, clichés, prejuicios, ideas recibidas y en general, de las opiniones sobre otros pueblos y culturas que la literatura transmite. Se entiende la imagen literaria como una puesta en perspectiva de la cultura observada. Se da como un “texto programado” (Pageaux 1994: 103) o, de manera específica, como “un texto cargado de un conjunto de ideas acerca del extranjero y, por lo tanto, acerca del Otro, insertas en el proceso de literalización y a la vez de socialización” (Boadas et al. 2016: 142). La imagen “encierra mecanismos ideológicos que es importante descubrir” (Pérez Gras 2016: 17), tarea que es central en los estudios imagológicos, ya que posibilita no solo la comprensión de la idea del Otro a partir de sus diferentes representaciones, sino también la toma de conciencia del Yo con respecto a ese Otro dentro de los artefactos culturales. Por lo tanto, la lectura imagológica de un texto permite deconstruir las imágenes indecentes para revelar las estructuras ideológicas subyacentes (cf. Pérez Gras 2016).

Nuestra reflexión tiene tres dimensiones: en primer lugar, la de describir el proceso de construcción del mito de la bestia a partir de la identificación de las representaciones del extranjero y su mundo; en segundo lugar, la de analizar la crisis del ser humano que sustenta el imaginario de la deshumanización para ver el proceso de rechazo de los inmigrantes africanos; y, en tercer lugar, la de mostrar el reto de la desmitificación de este imaginario por la formulación de una cultura de la diferencia a partir de las posturas del protagonista Larbi en el *éxipit* de la obra. Estas dimensiones corresponden, por su parte, a los tres ejes descritos por Pérez Gras (2016) y Boadas et al. (2016) a partir de la propuesta de Pageaux (1995): el eje lexical, las relaciones jerarquizadas y el momento hermenéutico.

2 Dispositivos raciales del africano: el mito de la bestia

La problemática del discurso racista siempre aparece con el deseo de una diferenciación de los hombres de acuerdo con criterios establecidos muy a menudo por los grupos dominantes. Se trata de echar sobre el Otro una determinada mirada, de la que puede entablarse una relación pacífica o conflictiva. La imagen que un pueblo tiene de otro depende de varios factores, entre los cuales tenemos la historia. Respecto a la construcción estereotipada de la imagen de África y de los africanos, es muy llamativa esta declaración de Nadia Yala Kisukidi:

L'archive du discours européen sur l'Afrique compile textes et bestiaires exubérants, outranciers, grotesques, hallucinés. La race. L'animal. La mâchoire idiote aux dents blanches. Codes et lexiques de la différence absolue. [. . .] Au contact de l'Afrique et de ses habitants, qu'elle a appelés les "nègres", la raison a perdu pied. Délirant sur les cultures, les mentalités, elle a produit un corps de textes et de savoirs, qui façonnent encore langages savants et langages du quotidien. (2020: 12–13)

A pesar de los esfuerzos de descolonización desde mediados del siglo XX, se sigue asociando la imagen de África a la esclavitud y a la colonización, una asociación que parece decisiva a la hora de entender las relaciones de este continente con otras partes del mundo hoy en día. La representación negativa del continente africano es el fruto de un imaginario racial que hace de los “africanos” una categoría inferiorizada en relación con los “europeos”:³ “L’Afrique en tant qu’idée et en tant que concept a historiquement servi et continue de servir d’argument polémique à l’Occident dans sa rage à marquer sa différence contre le reste du monde” (Mbembe 2020: 56).

En *Ahlán* de Jerónimo López Mozo, este imaginario racial aparece como la principal frontera entre España y África, además del Mediterráneo, convertido en el cementerio de los migrantes clandestinos. La obra retoma este imaginario racial desde sus dos prólogos titulados respectivamente “Europa, frontera sur” y “África, frontera norte”: el primer prólogo representa el contexto general de la acción dramática. Se trata de un diálogo en la frontera sur de España entre un eurodiputado español que propone abrir comunicaciones con África y un comisario europeo que propone cerrarla a modo de muros infranqueables. El segundo prólogo ilustra la frontera norte de África donde se inicia el viaje clandestino de Larbi hacia España. Larbi es un marroquí que representa a todos los africanos que viajan en barcas inapropiadas con el propósito de encontrar mejores condi-

3 Cf. también Mudimbe 1994; Kavwahirehi 2006.

ciones de vida: “Negros y moros, primos hermanos” (2010 [1995]: 163), subraya el español Gallardo en la obra. Entonces, la acción dramática empieza con una confrontación perceptual de las dos orillas del Mediterráneo.

2.1 Contraste perceptual del proyecto migratorio de Marruecos a España

Las relaciones migratorias se fundan desde el punto de partida hacia la tierra de llegada. Por eso iniciamos nuestra lectura con la representación de España que realizan en la obra de teatro aquellos personajes africanos que desean migrar a toda costa desde las playas marroquíes. Tierra de conquistadores y país que ocupa un sitio importante en la larga historia del continente europeo, España es un símbolo de esperanza para el protagonista Larbi: “Sueño con llegar al norte, donde dicen que la gente es limpia y noble, culta, rica, libre, despierta y feliz. Allí, aunque haga frío y el trabajo sea duro, está el futuro” (López Mozo 2010 [1995]: 68). Este “heteroimago tipo” o imagen del Otro (cf. Pérez Gras 2016) ilustra la mirada ilusionada de Larbi desde la frontera norte de África frente a una Europa percibida como el reino del bienestar y de la felicidad. Se trata de una mirada engañada que oculta la realidad y los riesgos que impone la travesía del mar. En *Ahlán*, la primera acción en las tierras africanas se realiza en la playa, en torno al cadáver de un “desgraciado moro” vomitado por el mar y a la denuncia del viejo Nachib, cuyas palabras pretenden desarraigar el imaginario del Eldorado asociado con la representación de España y Europa:

NACHIB: Pronto volviste, muchacho. Se acabó el hambre. ¿Tanta tenías como para emprender ese viaje al infierno? Otra muerte estúpida comprada a precio de oro. ¿Cuántas más han de venir? ¿Cuántos de vosotros ya tenéis pagado el pasaje? ¿Cuántos más esperan en los cañaverales la señal para partir? (López Mozo 2010 [1995]: 56)

De esta serie de preguntas se desprende el deseo de reconsiderar la percepción que los jóvenes africanos tienen no solo de Europa, sino también de su propia tierra a la hora de emigrar. El principal motivo que funda el viaje de esos jóvenes es la condición social de sus países, considerados como tierras miserables en comparación con las imágenes que reciben de Europa a través de la televisión. Las imágenes que tienen de su propia condición (autoimago tipos) y las imágenes de España (heteroimago tipos) son el fruto de una construcción compleja en la que los aspectos geoestratégicos mantienen una difícil cohabitación con las políticas internas. Esto se percibe a través de la postura del comisario europeo, quien considera que es preciso cerrar las fronteras de Europa a los migrantes africanos: “A ustedes, los españoles, les ha tocado ser guardianes de la puerta trasera de Europa. Pongan

barreras que eviten el paso de la miseria que vomita el sur y recibirán nuestro aplauso” (54). A partir de esta mirada estereotipada en el *incipit* del texto (primer prólogo), se observa el menosprecio como semilla, no solo de la deshumanización del Otro, sino también de la autodestrucción, porque el propio protagonista Larbi describe su país como una tierra miserable en comparación con Europa: “Es vieja y salvaje. Aquí no hay mañana. Es difícil ganarse el pan” (68). Esta representación puede ser una herencia del imaginario de la colonización, una herencia acentuada por los medios de comunicación. Mientras Larbi considera la televisión como “una ventana abierta” (68), Nachib le advierte sobre la peligrosidad de este medio de comunicación de masa, pues se sabe, como subraya Martine Joly, que la imagen “trome pour l’un, éduque pour l’autre” (2009: 17).

En efecto, la idea del viaje surge de la convicción de que en su propio país ya no es posible salir de las dificultades socioeconómicas. El protagonista Larbi y todos los que desean emigrar viven en el engaño de la perfección de las sociedades occidentales producida por los medios de comunicación, de ahí la desorientación, cuyo corolario en el drama es la aceptación de toda forma de riesgo, el caso de las embarcaciones inapropiadas. Es lo que apunta Jadicha, la madre de Larbi: “Antes el encuentro con la muerte que con la miseria” (López Mozo 2010 [1995]: 59). Se establece, así, un espejismo entre las dos orillas del Mediterráneo, siendo la tierra de destino el dominio de la esperanza, representada como el símbolo de la vida, no sin antes convertir los obstáculos del camino en dispositivos invisibles. En este espejismo se basa la imaginación que podemos entender como la facultad o el poder por el que el hombre transforma sus impresiones sensoriales en imágenes en las que se funda su pensamiento (cf. Pageaux 1995b: 82). Y es que la mayoría de aquellos que desean emigrar desconoce la realidad de España. Su conducta está guiada por la esperanza que da la imaginación elaborada a partir de las ideas recibidas que hacen de España una tierra rica. Por esto, Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot afirman que las ideas recibidas “inscrivent des jugements, des croyances, des manières de faire et de dire dans une formulation qui se présente comme un constat d’évidence et une affirmation catégorique” (2021: 31).

Las ideas recibidas alimentan la imaginación de la que surgen imágenes mentales que orientan la percepción del Otro y su mundo y desembocan en la reorganización mental del propio sujeto migrante. Es el caso de Jadicha, madre de Larbi:

Mimun Unacer [propietario de embarcaciones] es la única esperanza para quienes desean dejar atrás la miseria. De su mano es posible llegar a la orilla rica. Toda mi vida la he soñado. Paso horas mirando más allá de esa cinta de plata. Ya soy vieja para pasar sobre ella, pero a los míos les digo que lo hagan, que venzan al mar y al miedo. (López Mozo 2010 [1995]: 59)

Se lee en esta declaración la ilusión en la que viven los candidatos a la emigración clandestina. Por este motivo, Martine Joly explica que lo interesante en la imagen mental “c’est cette impression dominante de visualisation, qui se rapproche de celle du fantasme ou du rêve” (2009: 19). En efecto, la paz, la convivencia y el bienestar que los migrantes desean contrasta mucho con la realidad que les espera en España. El dispositivo legal prohíbe la entrada de migrantes clandestinos:

GUARDIA CIVIL: Cuando sea mayor me haré guardia civil para espantarlos [migrantes]. ¿Se acuerda de que quería ser guardia civil, don Claudio?

MAESTRO: Ya lo eres. ¡Quién iba a decirlo! Tú serás, como Peláez de Correa, azote de los moros. [. . .] No dejes que invadan con sus barcos menguados la fina franja de Gibraltar. (López Mozo 2010 [1995]: 79)

El dramaturgo recurre a la figura histórica de Peláez de Correa (1205–1275) de manera muy significativa, al modo de José Cadalso en sus *Cartas marruecas* (1789), puesto que desempeñó un papel importante durante la reconquista de Sevilla contra los árabes en el siglo XIII (cf. López Fernández 2010: 91). Este recurso a la historia antigua enfatiza el rechazo de los inmigrantes e ilustra el contraste perceptual entre la mirada de los africanos y la de los europeos. En la obra, África es percibida por algunos personajes como un lugar de degradación. Para el Comisario europeo en el primer prólogo, el continente africano se parece a “una herida abierta e infectada” (López Mozo 2010 [1995]: 54), de ahí la necesidad de levantar muros en la frontera sur de España, considerada como la protectora de Europa. Esta mirada estereotipada presagia la desilusión del migrante africano a partir de su representación como una bestia.

2.2 De la construcción del mito de la bestia

La herida abierta e infecta de la que habla el Comisario europeo no es una imagen que nace de una experimentación personal en las tierras africanas, sino de lo que Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot llaman “le prêt-à-penser, le déjà dit” (2021: 11), o sea, un juicio de acuerdo con los prejuicios que atribuyen a los inmigrantes africanos la responsabilidad de los problemas sociales de Europa. Se trata de elaborar una imagen negativa del Otro para hacer de su rechazo un proceso normal. Desde la estructura externa de *Ahlán*, los títulos de dos escenas ilustran de manera especial este proceso negativo: Escena XVII: “La caza según Carlos Saura” y Escena XVIII: “Conejos son (conferencia)”. El recurso a la caza del conejo en la obra puede ser irónico e hiperbólico, pero permite entender los malos tratos que padecen los inmigrantes africanos en las precedentes escenas. Esta construc-

ción que denuncia el dramaturgo español es una muestra de las prácticas coloniales, pues como indica Frantz Fanon, “le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire” (2002 [1961]: 45).

En España, la primera experiencia social del protagonista Larbi es su conversión en objeto sexual por parte de la prostituta Juana la Loca, que intenta violar a todo magrebí que por allí llegue bajo la promesa de ayudarlo a viajar hacia el centro de España. Parodia de Juana la Loca, reina de España (siglo XVI), esta prostituta, no satisfecha con sus clientes habituales, busca nuevas experiencias: “¿Sabes, Larbi? Odio la leche sin sustancia y el almíbar podrido de los viejos babosos. Mi vicio es la pimienta y la guindilla de África” (López Mozo 2010 [1995]: 84). Larbi descubre que los así llamados “moros” pertenecen a una categoría social frágil. Para el camionero contratado por Juana la Loca para llevarlo a Madrid, Larbi es una “mercancía” peligrosa y, además, “un moro de mierda” (89).

El mito de la bestia nace del imaginario social de los malos tratos reservados a los inmigrantes, sobre todo a los que difieren de los “blancos” por su apariencia. Hablamos de mito en el sentido del conjunto de creencias e imágenes idealizadas que se forman en torno a un personaje, una comunidad o un fenómeno y que lo convierten en modelo, arquetipo o prototipo. En términos de Samuel Feijóo, “el mito, por su natural relación con las mentales fuerzas primigenias, es el libro de la sangre inicial, el libro que elaboraron la imaginación y el arte primero, poderoso, virgen, entre enormes sombras” (2010: 17–18). Considerando estas definiciones, se trata, en *Ahlán*, de asociaciones mentales sistemáticas e inadmisibles que sirven para identificar y tratar a los migrantes africanos atribuyéndoles una serie de características negativas elaboradas en la sociedad y en la cultura. Este aspecto se nota en la siguiente declaración del hijo de una pareja española tras limpiar su cuchillo: “La gente de piel oscura me desagrada. Me da repelús. Es la escoria. [...] Tengo curiosidad por saber de qué color es la sangre de los moros” (López Mozo 2010 [1995]: 124–125). Esta declaración que precede el asesinato por nada⁴ del Paisa, magrebí y amigo de Larbi, no es aislada, sino el resultado de una determinada manera de mirar al Otro. En realidad, el joven asesino ha sido nutrido por un discurso anti-inmigración desde el interior de su casa, pues antes del acto, su padre lee en voz alta la carta de tío Eulogio escrita desde París y en la que lamenta la “invasión” que los africanos han hecho de la capital francesa: “Toda la ciudad va camino de convertirse en bastarda” (123).

En efecto, los migrantes magrebíes y subsaharianos son una categoría social presentada como una minoría amenazadora o lo que es igual, una “bestia” que, por

4 “Asesinato por nada” es el título de la escena XI.

su diferencia, supone un cambio en la sociedad española, tal como lamenta el Esposo con su mujer: “Ya ves, ahora tienes a los moros a dos pasos de tu casa” (123). Hablamos del mito de la bestia aquí a modo de dispositivo racial para referirnos a la construcción de una imagen negativa del inmigrante africano en el imaginario social de la obra para mejor justificar su rechazo, de ahí la violencia de la que es víctima. Esto se desprende, a modo de ilustración, de la siguiente declaración del Policía veterano: “Me gusta acojonar a la gente. Y a los extranjeros más. ¿Qué pintan aquí? ¿Quién los ha llamado? ¡Yo no! ¿Por qué no se quedan en sus casas? ¡¿Por qué?!” (105). La administración de la violencia deja de ser una preocupación cuando la víctima es africana. Y es que algunos consideran esta violencia un gesto de supervivencia en una sociedad “infectada” por la presencia del Otro.

Las peripecias que Larbi vive en España convierten su trayectoria en “un vía crucis” (Oliva 2010: 30) y hace de la obra un teatro documental, esto es, un teatro hecho con la intención de reflejar algún aspecto de la realidad. Símbolo de la diferencia, es considerado como bestia en el camino del sacrificio para devolver a las tierras españolas toda su pureza a través de su liberación de la presencia extranjera. En el proceso de construcción del mito de la bestia, tanto en la escena XVII titulada “La caza según Carlos Saura” como en la escena siguiente titulada “Conejos son (conferencia)”, se alude a la caza de los conejos para mejor ilustrar el rechazo de los inmigrantes africanos. Siendo Hispania la “tierra de los conejos” según escribieron los fenicios por la abundancia de este animal en las costas levantinas (Camps 1994: 73), López Mozo parodia no solo esta representación histórica de la Península Ibérica durante el Imperio romano, sino también la película *La caza* de Carlos Saura a modo de intertextos para ilustrar la diferenciación social entre los nativos y los migrantes en la obra (López Mozo 2010 [1995]: 167). Los conejos son de dos categorías: los domésticos o “civilizados” y los salvajes oriundos de África y que destacan en el texto por su peligrosidad. Muy llamativa es la declaración del conferenciante:

¡Pero cuidado!, hasta aquí he hablado de los conejos domésticos. Sin embargo, estos miembros de la familia de los lepóridos también se encuentran entre nosotros en estado salvaje. Procedentes del norte de África, se cree que en Numidia tuvieron su primer asiento, han invadido el sur y el oeste de nuestro continente y, siendo de naturaleza prolífica, han llegado a convertirse en una verdadera plaga. (170)

Después de ser cazado como una bestia y de escuchar al conferenciante, Larbi concluye: “Los conejos y los moros somos iguales” (174). Esta imagen bestial del extranjero es un determinante de la violencia y de la degradación del tejido social. Por esto, estamos de acuerdo con Daniel-Henri Pageaux para quien la imagen del extranjero suele ser un importante revelador de opiniones y discriminaciones que circulan y estructuran una sociedad en un momento dado (cf. 1995a: 138). En

toda la trayectoria vital de Larbi en tierra española, la diferenciación social se traduce en una discriminación permanente que, en el fondo, es la expresión de un problema más complejo.

3 Crisis del ser humano: el imaginario de la deshumanización

El imaginario social remite a la capacidad de un grupo o de una comunidad de representar el mundo a partir de una serie de imágenes (cf. Pageaux 1995b). En este teatro documental de Jerónimo López Mozo, la difícil vivencia de los inmigrantes africanos se debe a varios factores que encontramos en la historia antigua que la Península Ibérica mantiene con África, una historia que ofrece a las fronteras físicas y naturales una dimensión psicológica y sociocultural. A partir del contraste perceptual del proyecto migratorio de Marruecos (África) a España (Europa) y del mito de la bestia que rodea la presencia de migrantes africanos magrebíes y subsaharianos en su tierra de destino, se puede observar la existencia de un disfuncionamiento de la sociedad que, al fin y al cabo, es una manifestación de un problema más profundo: la crisis del ser humano entendida como el conflicto del individuo consigo mismo, de la persona “*déchirée entre les forces vitales qui la tirent vers une extase noire et les forces spirituelles qui l'attirent vers une extase supérieure*” (Hervé 2013: 15). Sus determinantes directos son la crisis del individuo, la crisis de la racionalidad y la crisis del humanismo. Todo esto permite mostrar cómo la violencia y el rechazo de la diferencia configuran el imaginario de la deshumanización.

3.1 Determinantes de la crisis del ser humano

Titulada “Lección (prescindible) de historia antigua”, la escena III de *Ahlán* desvela lo que se presenta en la obra como el trauma de la invasión árabe de 711, iniciada desde el norte de África. Se trata de una puesta en escena de dos españoles en la playa: un maestro jubilado y un guardia civil y antiguo alumno suyo (cf. López Mozo 2010 [1995]: 77). El recuerdo de la historia antigua permite establecer un paralelismo entre la invasión árabe y la llegada masiva de los magrebíes en la actualidad. El siguiente diálogo explica, de manera irónica, el origen de la agresión de los magrebíes en la obra:

MAESTRO: Hagamos memoria: [. . .] El objetivo era entrar en nuestro país a saco, abatir nuestras preciadas señas. . . Y bien que lo consiguieron. Puede ser útil para el futuro saber que

nos sorprendieron porque cruzaron el Estrecho en secreto, en pequeños grupos, en barcas contratadas a mercaderes. Desembarcaron sin que nadie les cerrara el paso. Cuando quisimos hacerlo, era tarde. Habían hundido con fuerza los pies en nuestra tierra. ¿Durante cuánto tiempo la ocuparon?

GUARDIA CIVIL: La dominación árabe duró ocho siglos.

MAESTRO: La intentarán de nuevo.

GUARDIA CIVIL: No lo consentiremos, don Claudio.

MAESTRO: Esas gentes son testarudas. Cuando las expulsamos, hubo quienes se llevaron las llaves de sus casas por si ellos o sus descendientes regresaban. ¡Qué pena de país, siempre agobiado por la miseria y la hostilidad del sur! (78)

A pesar de su carácter irónico, este planteamiento del maestro hace de la agresión de los inmigrantes una operación de protección nacional. En efecto, se trata de un trauma, esto es, un trastorno ocasionado por una fuerte y negativa impresión emocional. El maestro jubilado tiene impresa en su mente una imagen muy negativa de los magrebíes. Aquí se observa un caso particular de crisis del individuo, es decir, un trastorno de la personalidad manifestado por un comportamiento patológico observado en la actuación de varios personajes españoles de la obra, entre los que destaca Gallardo, joven agricultor español de un pueblo aragonés fronterizo con Cataluña. Decide agredir a Ammar, un jornalero “negro” que estaba bebiendo una coca-cola en el bar sin molestar a nadie. La resistencia del “negro” se transforma en una partida de caza contra él y todos aquellos que a él se parecen: “Dos tiros al techo y toda la mierda africana se batió en retirada. La gente debería agradecerme el servicio prestado al pueblo. Fue sólo el principio” (161–162). En el comportamiento de Gallardo se siente el odio a la diferencia, pues descarta el hecho de que los seres humanos compartimos, de un continente al otro, el mismo patrimonio fisiológico, lo que hace del racismo y del ostracismo dos prácticas absurdas porque son provocadas por la proyección de una imagen estereotipada en diversos grupos humanos, atribuyéndoles cualidades y sobre todo imperfecciones en relación con su naturaleza.

Además de ser una crisis del individuo, el hecho patológico de agredir al Otro por motivos raciales es también la manifestación de una crisis de la racionalidad y del humanismo, que es un modo de pensar y de actuar en el cual predominan los valores y la dignidad de todos los seres humanos. El racismo, como expresión de superioridad de los blancos en la obra, se manifiesta a través del menosprecio de la diferencia y la violencia: se trata de una convicción o doctrina contraria a la razón y a la lógica. Por lo tanto, estamos de acuerdo con Albert Jacquard para quien “le racisme est tout autre chose que l’aboutissement d’un raisonnement

fondé sur une réalité objective” (1987: 94). El caso particular del Conferenciante, personaje central de la Escena XVIII, revela un profundo desgarramiento de su personalidad entre las pulsiones vindicativas y asesinas, por un lado y, por el otro, las voces de la templanza anestesiadas por su teoría de los conejos, que, además de ser una parodia histórica de “Hispania”, sirve para representar a los inmigrantes norteafricanos como salvajes inadmisibles en España: “Es digno ver cómo huyen perseguidos por los canes y cómo los tiros certeros quiebran su veloz carrera. Pero en estos tiempos en que lo urgente es aligerar la densidad de la intrusa población conejuna hay que recurrir a métodos expeditivos y de absoluta garantía” (López Mozo 2010 [1995]: 173).

Esta crisis de la racionalidad que lleva al Conferenciante a la confusión del ser humano con los conejos es una muestra del imaginario de la deshumanización no solo de los migrantes africanos en busca de mejores condiciones de vida, sino también del propio sujeto operador que, en la opresión del Otro, ilustra la propia degradación de sus valores humanos.

3.2 Violencia y rechazo de la diferencia

Frente a la ausencia de consideración y de humanismo, el sujeto migrante se adentra en la máquina destructora de la violencia y del rechazo. En realidad, la vida humana es el patrimonio común de la humanidad, por lo que cualquier crimen contra ella es sinónimo de regresión de la comunidad de los seres humanos, de ahí la existencia de los Derechos Humanos y del derecho internacional, ambos derivados de la dignidad inherente a todos los humanos. Existe un importante contraste entre el derecho y la violencia reservada a los inmigrantes. Muy llamativa en este sentido es la prescripción del Conferenciante sobre la aniquilación de los conejos:

En algunos países, conscientes de lo peligrosa que resulta su presencia, se les persigue encarnizadamente. Hora es de que aquí sigamos su ejemplo. De lo contrario, muy pronto será imposible librarse de ellos. Cerremos los oídos a quienes se empeñen en convencernos, cualquiera sabe con qué estúpidos argumentos, de que debemos aceptar su presencia. No hagamos el más mínimo caso a los que esgriman que existen leyes que los protegen o anuncien otras nuevas. El exterminio del conejo es nuestra más urgente tarea. Todos los medios valen si se demuestran eficaces. (López Mozo 2010 [1995]: 171)

Se nota un espejismo entre la prescripción de la conferencia y la lección prescindible de historia antigua, puesto que, al fin y al cabo, se trata de impedir la entrada y la integración social del inmigrante, de ahí la criminalización de la diferencia. Antes del viaje, el sujeto migrante ya padece la violencia del desgarra-

miento de su personalidad en la tierra propia en la que ha dejado de creer: “Pronto aprenderé a vivir sin suelo y sin raíces” (69), indica Larbi antes de iniciar su viaje. Esta declaración ilustra la mirada del emigrante que, según Ariel Arnal, es “una mirada de largo horizonte y a la vez una contemplación que espera por lo nuevo” (2010: 15). Sin embargo, en *Ahlán*, esta contemplación inicial se transforma en desilusión en las tierras españolas. Por esto compartimos con Arnal que “el contacto entre dos formas de construir el mundo rara vez es entre iguales” (15). El rechazo de la diferencia tiene varias manifestaciones en la obra. Tenemos buenas muestras en el epílogo, cuando una voz cuenta las desgracias de diversos africanos, entre las que destaca la experiencia del liberiano Mike Bou:

Aprendió enseguida el español. por eso entendió bien lo que dijo un político: “Acabemos, señores, con esta pesadilla. Si queremos que Europa vuelva a ser famosa fortaleza, expulsemos de ella a la quinta columna tercermundista. Metamos a los miles de extranjeros indocumentados en trenes y camiones y pongámoslos lejos de nuestros confines”. Cuando a Mike Bou le detuvieron y ordenaron su expulsión, reclamó que en el traslado hasta la frontera le aplicaran el nuevo reglamento aprobado por la Comunidad Europea sobre el transporte del ganado. En él se ordenan paradas para descansar si los desplazamientos son largos y penosos y que se asegure que los animales no padezcan sed ni hambre. Le respondieron así: “El reglamento no reza contigo”. (López Mozo 2010 [1995]: 198–199)

El rechazo a la diferencia tiene formas sutiles, pero siempre se acompaña de una violencia que en este caso resulta del mejor tratamiento reservado al ganado en comparación con el inmigrante deshumanizado. Es preciso subrayar que acceder a la pluralidad es difícil, pues implica un equilibrio precario e inestable entre la unión y la separación de individuos, entre el reconocimiento de su igualdad y de su libertad, sobre todo en presencia de personas que llegan sin documentos oficiales. Sin embargo, se ve a través de la denuncia de López Mozo que el rechazo de esta pluralidad se traduce en diversas formas de violencia, de ahí la necesidad de desmitificar los imaginarios raciales.

4 El reto de la desmitificación de los imaginarios raciales: hacia una cultura de la diferencia

Desmitificar significa denunciar las ideas recibidas, los estereotipos y los clichés. En este apartado, se trata del análisis de los elementos textuales que connotan la demolición de los imaginarios raciales que obstaculizan la plena realización de la pluralidad como concepto que valora las diferencias. Son, pues, elementos que ofrecen una mirada positiva del extranjero y que, por lo tanto, permiten sentar las bases de una cultura que promueve la aceptación del Otro en un mundo cada vez más globalizado.

4.1 Descolonizar las mentalidades

Todo proceso descolonizador conlleva cuestionar el contraste perceptual en las dos orillas del Mediterráneo con el fin de desarraigar las imágenes mentales que connotan la superioridad del europeo y la inferioridad del africano. En *Ahlán*, la figura de Nachib representa la conciencia y la autoestima de Marruecos y de todos los africanos que desean emigrar a España. Su actuación desde el segundo prólogo muestra la necesidad de romper las cadenas que encarcelan a los jóvenes de su país en mentalidades e ideas retrógradas: “¿Qué sabéis, muchachos, de los pilotos que han de guiarnos por las aguas tristes y mudas de este mar de riberas macilentas que para vosotros debería llamarse Estigio?” (López Mozo 2010 [1995]: 63). La representación cruda del peligro de la travesía del mar en barcas inapropiadas es un elemento de disuasión de la juventud marroquí y africana. El objetivo que persigue Nachib es que los jóvenes se deshagan de los pensamientos prefabricados en las teorías de la colonización en las que el blanco es un ser superior y su tierra, el paraíso o un lugar sin ninguna vulnerabilidad. Por lo tanto, insiste sobre la autoestima del africano y la posibilidad de conseguir oportunidades en su propio país: “Hay riqueza en esta tierra nuestra” (68), dice en oposición a las ideas recibidas que representan el continente africano como tierra miserable. Esto coincide con el pensamiento de Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot cuando dicen que “[l]a critique des idées reçues participe d’un refus généralisé de la tradition, de la norme collective, du discours du ‘on’. Elle met en cause les mécanismes d’acceptation de l’autorité. Elle est un appel au jugement individuel” (2021: 31).

Frente a una juventud africana que ha renunciado a la valoración de lo que representa su continente, la descolonización de las mentalidades en la obra pasa también por la denuncia de todos los comportamientos y actitudes que promueven la depravación del culto del esfuerzo y la promoción de soluciones que, al fin y al cabo, constituyen un peligro más grave, pues el objetivo es la liberación del sujeto africano de las ideas recibidas. La empresa de Mimun Unacer, propietario de embarcaciones clandestinas, es la principal actividad que Nachib ataca en la obra:

NACHIB: Ellos [los jóvenes emigrantes] pierden más. Mientras se hunden en el mar, tú sigues ahí sentado, medrando a costa de su angustia y de sus sueños.

MIMUN UNACER: Conocen el riesgo y lo aceptan. (López Mozo 2010 [1995]: 57)

Además de denunciar este tipo de empresa que encierra a los jóvenes en la ceguera, podemos mencionar la necesidad de emprender un nuevo rumbo hacia la tierra propia que alberga oportunidades importantes para quienes aceptan deshacerse de la tradición migratoria. Nachib insiste en la búsqueda de soluciones locales a los problemas socioeconómicos porque considera África un continente

rico: “Sus nuevos dueños alumbrarán para su provecho las riquezas que vuestra ceguera no os permite ver” (69). Como afirma Inongo-vi-Makomè “el negro africano está encerrado en una cárcel ideada por el hombre blanco” (2000: 127), una cárcel de la que urge salir. La descolonización pasa por el amor a la patria y el culto del esfuerzo, tal como aconseja Nachib para disuadir a los jóvenes candidatos a la emigración: “Mirad a vuestro alrededor. Arrancad las piedras, removed la tierra. . .” (López Mozo 2010 [1995]: 68). Las piedras simbolizan todos los dispositivos que configuran no solo el imaginario racial, sino también los obstáculos del desarrollo local en las tierras africanas.

Descolonizar las mentalidades posibilita el acceso a la vida, es decir que permite ver cómo se transforma la economía de la vida y cómo salir de la zona de turbulencias que representa el afro-pesimismo (cf. Mbembe 2013), lugar de la desarticulación del africano y todo su continente. Por lo tanto, la cuestión de la raza que, según Achille Mbembe “met en échec notre savoir sur la manière de reconnaître ‘l’homme’ et de discourir à son sujet” (2020: 30), pierde toda su capacidad de aniquilar la naturaleza humana de los africanos y su acceso a los derechos subsecuentes. En la obra, el carácter absurdo del imaginario racial es perceptible cuando un joven español decide matar al Paisa para saber qué color tiene “la sangre de los moros” (López Mozo 2010 [1995]: 125). Se nota la necesidad de la alteridad, entendida como el hecho de ver en el Otro la misma humanidad que uno reivindica.

4.2 De la pluralidad a la cultura de la diferencia

En *Ahlán*, entre la denuncia de la deshumanización de los migrantes africanos, aparecen algunos elementos textuales que podemos analizar a modo de soluciones. En la última escena de la obra, mientras Larbi cuenta sus desgracias y las de otros inmigrantes, recuerda las palabras de Hans, un viejo holandés para quien “todos somos iguales, puesto que respiramos por la nariz y la boca” (López Mozo 2010 [1995]: 193). Reconocer esta igualdad no es ignorar la singularidad de cada individuo, sino respetarla. Como indica Hans, “los hombres siempre se han movido de un sitio para otro, más a la fuerza que por gusto. Unos buscando mejor acomodo. Otros, huyendo de algo” (193). En esta declaración se puede leer que el inmigrante no es una excepción social, sino un hombre libre en busca de una condición social mejor. Por lo tanto, la presencia del inmigrante requiere la valoración de la pluralidad que corresponde al tesoro de la comprensión, de las emociones y sobre todo de las exigencias mutuas entre los hombres, un tesoro que estructura el concepto de *humanitude* de Albert Jacquard. Compartimos con este último la necesidad de renunciar a la crisis del humano a través de una mirada pacificada y la manifestación de una huma-

nidad igual en todos los hombres (1987: 164). Esto es perceptible en la obra a través de la propuesta del diputado español: “Hora es que alguien asuma la tarea de acercarlas de nuevo. Se trata [. . .] de establecer una comunicación fija entre África y Europa. Una gigantesca obra de ingeniería sólo comparable a la construcción del túnel bajo el canal de la Mancha” (López Mozo 2010 [1995]: 52).

La comunicación facilita los encuentros. El Otro trae consigo su propia identidad y una nueva visión del mundo útil para ir allende las trayectorias conocidas. Estamos de acuerdo con el filósofo François Jullien cuando dice que “l’autre dessine un nouvel horizon du monde. [. . .] l’autre y sert à concevoir, de façon la plus générale, la possibilité de tout rapport” (2021: 11). La solución a esos problemas pasa por el reto de la cohabitación pacífica entendida como un patrimonio común. Y es que la relación que uno mantiene con el Otro depende de la representación que se hace de él en la sociedad. Por esto, la alteridad desemboca en una política de la diversidad con una cultura en constante transformación de acuerdo con la intensificación de las interacciones sociales. En este sentido, dice Hans en la obra: “De todas las geografías que conozco me interesa más la humana que la física” (López Mozo 2010 [1995]: 195). La presencia de este tipo de declaraciones permite ver que existen alternativas positivas más allá de la denuncia de la deshumanización del inmigrante.

La integración permite demoler los muros del rechazo que transforman a los inmigrantes en “intrusos” o “estorbos” sociales. Con este rechazo, asistimos a la deshumanización de la sociedad, puesto que los hombres son la principal riqueza del mundo: “Algunos acabamos por no ser de ninguna parte. Vamos de ilegales por la vida. Pedimos papeles y nos dan hostias” (193–194), lamenta Larbi. Esta situación reprochable contrasta con los derechos humanos que requieren la protección de la vida, tal como indica Hans en su concepción de las migraciones: “Somos animales viajeros, nómadas, se diga lo que se diga, uno no es de donde nace, sino de donde está en cada momento” (193). Esto supone la promoción de la pluralidad, que remite no solo al carácter a la vez único y parecido de los individuos, sino también al hecho de que los hombres nacimos libres e iguales. Según Céline Ehrwein Nihan, “en préservant la pluralité et son caractère critique, nous préservons donc un élément essentiel de notre condition humaine, mais nous nous assurons aussi, contre tout déterminisme et contre tout fatalisme, du possible renouvellement du monde dans lequel nous vivons” (2013: 48).

Consideramos que la pluralidad debe desembocar en una cultura de la diferencia, es decir, en una experiencia ética del ser humano capaz de superar las controversias individuales y colectivas en la construcción de una sociedad equilibrada. Por lo tanto, Mauricio Rojas Mullor piensa que la política de integración no puede ser otra cosa que una política que fortalezca la libertad de todos para elegir qué vida se quiere vivir (cf. 2010: 178–179). Considera la regularización de los inmigrantes una solución para su rápida integración en el sistema, pues al de-

jarlos en el margen se promueve un sistema paralelo repleto de anomalías. Esta postura coincide con la hipótesis irónica de Hans para quien “el mundo rodaría mejor si todos fuéramos apátridas” (López Mozo 2010 [1995]: 194). Se trata de cuestionar nuestra presencia en el mundo y nuestra relación con el territorio y los recursos humanos y naturales, de ahí la necesidad de exaltar nuestra igual humanidad. Y es que, como indica Céline Ehrwein Nihan, “nous sommes, de par notre naissance, des êtres faits pour vivre, penser et agir avec les autres dans et pour le monde qui nous est commun” (2013: 48). La cultura de la diferencia hace de la frontera un dispositivo asequible que une a los pueblos, un dispositivo desprovisto de los reflejos xenófobos. Esto coincide con la solución de Rojas Mullor para quien, en vez de cerrar las fronteras, es preciso favorecer “una regulación generosa, flexible y previsora pero que de veras funcione” (2010: 179).

5 Conclusión

Al fin y al cabo, huelga recordar que queríamos mostrar, a través del trauma de la historia antigua entre las orillas norte y sur del Mediterráneo, el proceso de construcción racial y la deshumanización del inmigrante africano en España, así como los conflictos raciales y el rechazo de la diferencia como modelo ilusorio de identidad nacional en *Ahlán* de Jerónimo López Mozo. Hemos analizado el contraste que se establece entre las miradas estereotipadas sobre África y los africanos y las ideas recibidas sobre Europa. Hemos notado que estas representaciones negativas constituyen la semilla del proceso de construcción del mito de la bestia como expresión de un imaginario racial degradante para los inmigrantes magrebíes y subsaharianos. Este imaginario racial aparece como la principal frontera entre España y África, además del Mediterráneo, y se traduce por una crisis del ser humano implicado en los procesos de deshumanización.

Se desprende de nuestra reflexión que las difíciles condiciones de vida de los inmigrantes en *Ahlán* son el aspecto visible de una crisis profunda del ser humano en relación con el trauma provocado por la historia antigua entre España y el norte de África. Asimismo, la violencia y el rechazo de la diferencia configuran el imaginario de la deshumanización. Hemos advertido, a lo largo del análisis, los elementos textuales que connotan la desmitificación del imaginario racial, del reto de la pluralidad y de la valoración de la diferencia para alcanzar una experiencia ética del ser humano capaz de superar las controversias individuales y colectivas en la construcción de una sociedad equilibrada. De hecho, incluimos las creaciones literarias entre las principales fuentes de adquisición de conocimientos culturales, en cuanto que contribuyen al desarrollo humano, considerado

este el motor de la transformación positiva de las sociedades en general y la prioridad de la mayoría de los pueblos, marginados o no, confrontados con diferentes problemas socioculturales.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2007): *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Trad. Rueff Martin. París: Éditions Payot & Rivages.
- Amossy, Ruth / Herschberg Pierrot, Anne (2021): *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*. París: Armand Colin.
- Arnal, Ariel (2010): "Introducción: el 'otro' como espejo, 'nosotros' como realidad". En: Ruiz-Peinado, José Luis (ed.): *Atlántico imaginado: fronteras, migraciones y encuentros*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración, pp. 15–18.
- Boadas, Aura Marina / Navas de Pereira, Grauben Helena / Plaza, Jefferson (2016): "La imagología literaria: una propuesta de aplicación". En: *Núcleo*, 32–33, pp. 137–170.
- Cadalso, José (1996) [1780]: *Cartas marruecas*. Barcelona: Austral.
- Camps, Jaume (1994): "Lugar de origen del conejo". En: *Cunicultura*, abril, pp. 73–78, <<https://core.ac.uk/download/pdf/33161433.pdf>> (consultado el 20 de septiembre de 2023).
- Ehrwein Nihan, Céline (2013): "Penser la crise ou plaidoyer pour une réflexion critique sur la crise de la crise à partir de l'œuvre de Hannah Arendt". En: *Revue d'éthique et de théologie morale*, 276, pp. 43–60.
- Fanon, Frantz (2002) [1961]: *Les Damnés de la terre*. París: La Découverte.
- Feijóo, Samuel (2010): *Mitología americana. Mitos y leyendas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- García Sanjuán, Alejandro (2013): *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Hervé, Christian (2013): "La crise comme devenir de l'homme". En: *Revue d'éthique et de théologie morale*, 276, pp. 11–26.
- Inongo-vi-Makomè (2000): *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*. Barcelona: Ediciones Carena.
- Jacquard, Albert (1987): *Cinq milliards d'hommes dans un vaisseau*. París: Éd. du Seuil.
- Joly, Martine (2009): *Introduction à l'analyse de l'image*. París: Armand Colin.
- Jullien, François (2021): *Altérités. De l'altérité personnelle à l'altérité culturelle*. París: Gallimard.
- Kavwahirehi, Kasereka (2006): *Y. V. Mundimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Ámsterdam / Nueva York: Rodopi.
- Kisukidi, Nadia Yala (2020): "Préface. Pulsation: vivre et écrire après la colonie". En: Mbembe, Achille: *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. París: La Découverte, pp. 10–25.
- López Fernández, Manuel (2010): *Pelay Pérez Correa. Historia y leyenda de un maestro santiguista*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz.
- López Mozo, Jerónimo (2010) [1995]: *Ahlán*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Mbembe, Achille (2020): *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. París: La Découverte.
- (2013): *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. París: La Découverte.

- Moura, Jean-Marc (1992): *L'image du tiers monde dans le roman français contemporain*. París: Presses Universitaires de France.
- (1998): *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. París: Presses Universitaires de France.
- Mudimbe, Valentin Yves (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Oliva, César (2010): “Introducción. López Mozo y *Ahlán*: conflicto y responsabilidad”. En: López Mozo, Jerónimo (2010) [1995]: *Ahlán*. Oviedo: KRK Ediciones, pp. 9–45.
- Pageaux, Daniel-Henri (1995a): “Recherches sur l'imagologie: de l'histoire culturelle à la poétique”. En: *Revista de Filología Francesa*, 8, pp. 135–160.
- (1995b): “Littérature générale et comparée et imaginaire”. En: *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, IX, pp. 81–95.
- (1994): “De la imaginaria cultural al imaginario”. En: Brunnel, Pierre / Chevrel, Yves (eds.): *Compendio de literatura comparada*. México: Siglo XXI, pp. 101–131.
- Pérez Gras, María Laura (2016): “Imagología: la evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales”. En: *Enfoques*, XXVIII, 1, pp. 9–38.
- Rojas Mullor, Mauricio (2010): “España y retos de la inmigración”. En: *Cuadernos de pensamiento político*, 27 de julio / septiembre, pp. 165–187.
- Saura, Carlos (dir.) (1966): *La caza*. España: Elías Querejeta P.C.
- Valero-Matas, Jesús Alberto / Coca, Juan / Valero-Otero, Irene (2014): “Análisis de la inmigración en España y la crisis económica”. En: *Papeles de población*, 80, pp. 9–45.

Laura Castillo Bel

Entre la cotidianeidad y el humor: la plasmación de la discriminación racial y la liminalidad intercultural en *Sis dies corrents* (2021)

Resumen: En este artículo se propone un análisis de la película *Sis dies corrents* (2021) de la directora barcelonesa Neus Ballús. A partir de los estudios sobre la configuración de la identidad de críticos como Stuart Hall o de teóricos del postcolonialismo como Homi K. Bhabha y de las reflexiones de Charles Baudelaire y de Luigi Pirandello en torno al humor y la risa, se busca explorar los mecanismos de los que se sirve la comedia social para plasmar los fenómenos de discriminación que sufren los operarios provenientes de Marruecos en la capital catalana. A lo largo de esta investigación se estudia cómo la identidad del personaje protagonista, Moha, se construye a través de una constante negociación entre las dicotomías española y marroquí, que configuran un espacio de liminalidad intercultural. Esta experiencia liminal se manifiesta en el *film* tanto en los espacios públicos de la ciudad como en el espacio privado del hogar, donde su aprendizaje de la cultura catalana ha de enfrentarse a la actitud de reproche de sus compatriotas, que consideran su identidad dinámica y cambiante como una traición a sus orígenes. No obstante, esta situación inicial de discriminación y rechazo hacia el personaje, nacida de los prejuicios raciales, irá evolucionando a lo largo de la película en una transición hacia cierta forma de entendimiento y aceptación.

Palabras clave: Marruecos, liminalidad intercultural, migración, estigmatización, humor, cine social

Introducción

A raíz del crecimiento de los fenómenos migratorios en las últimas décadas, la cuestión de una identidad única e inmutable ha sido problematizada desde muy diversas disciplinas artísticas y críticas (cf. Anzaldúa 1987; Stuart Hall 1997). El cine ha sido uno de los medios en los que este cuestionamiento ha sido explorado y analizado, junto a otros asuntos de carácter social de gran relevancia como son

Laura Castillo Bel, CCHS — CSIC Madrid

la estigmatización y discriminación que sufren las personas que presentan esta identidad heterogénea. En particular, el cine español del siglo XXI ha ido constituyendo una tendencia clara dentro del cine social, que se acerca al cine de no ficción, aunque sin identificarse totalmente con el cine documental (cf. del Campo Cañizares 2022: 113). Directores como Isaki Lacuesta o Carla Simón han dirigido películas con una clara pertenencia a esta categoría fílmica, según la cual los actores que protagonizan el *film* no ejercen la interpretación como actividad profesional y, por lo tanto, suelen mantener en la ficción su nombre real. De este modo, el propio cine apela directamente a la correspondencia con el contexto de la realidad material de las situaciones y vivencias que están siendo representadas en la ficción. El subtexto social no solo está al servicio de la ficción, sino que esta última adapta su forma a la realidad material que desea representar. Sin embargo, la elección de actores no profesionales o el mantenimiento de sus nombres reales no son las únicas estrategias que estos directores utilizan para mantener este halo de realidad. La gran mayoría de estas películas no cuenta con un guion definitivo, sino que está abierto a la improvisación de los propios actores, quienes no conocen el desarrollo de la trama hasta el día del rodaje. Así, todos estos mecanismos propios del cine documental se combinan con los procesos de producción característicos de la ficción, consiguiendo un equilibrio perfecto entre ambos, que resulta particularmente apto para las narraciones de carácter social.

Por ello, este artículo propone un análisis de la comedia de la directora barcelonesa Neus Ballús *Sis dies corrents* ['Seis días corrientes'] (2021), que se incluye en esta forma de hacer cine desde la conciencia social. Se propone realizar este estudio a partir de unos principios metodológicos que giran en torno a la construcción de una identidad heterogénea y múltiple y de los prejuicios que esta sufre en la sociedad. Además, se buscará explorar cómo el humor del que se sirve la comedia social se alza como estrategia para facilitar la transición de la discriminación racial al entendimiento. De este modo, se ofrecen, en primer lugar, algunas claves teóricas y metodológicas que servirán para el análisis posterior del objeto de estudio escogido. A continuación, se procederá a analizar el modo en que la representación del migrante marroquí en la película *Sis dies corrents* se aleja del estereotipo "orientalista" y del prejuicio a través del que se ha introducido en el cine histórico y en el imaginario social español. En tercer lugar, el artículo presenta una reflexión en torno a la vivencia de la liminalidad intercultural en el personaje de Moha, con el objetivo último de demostrar la pertinencia del cine intimista y de la cotidianeidad como modo de exploración de identidades dinámicas y mutables. En cuarto lugar, se plantea analizar el uso del humor en la película como un mecanismo más para articular la crítica social a través de técnicas como el montaje de escenas contradictorias, los matices de comicidad en los diálogos de los personajes, la patetización de estos, etc. Por último, se enunciarán las principales conclusiones extraídas

del análisis realizado, con el fin de que estas puedan inaugurar un estudio más sistemático de los modos de representación de la realidad migrante en el cine social español.

Marco teórico-metodológico: del estereotipo al entendimiento de la liminalidad intercultural a través del humor

A la hora de realizar el análisis del objeto de estudio fílmico escogido para el corpus de este artículo, es necesario, en primer lugar, matizar una terminología ya muy manida, como son las cuestiones del “estereotipo” y “prejuicio”, que resulta fundamental en la película *Sis dies corrents*, pues en ella se plasman, como se comprobará más adelante, los fenómenos de discriminación que sufren los operarios provenientes de Marruecos en Barcelona. Así, en este contexto en particular, “estereotipo” y “prejuicio” son dos términos que frecuentemente van unidos. Por un lado, el “estereotipo” podría ser definido, de acuerdo con Juan Herrero Cecilia, como “un esquema *pre-construido* de carácter conceptual, lingüístico, sociológico o ideológico [. . .] [, que pertenece] al repertorio de fórmulas, imágenes, tópicos y representaciones que comparten los hablantes de una lengua determinada o de una misma comunidad social o cultural” (2006: s. p.). Por su parte, Amossy y Herschberg Pierrot consideran que los estereotipos son “*représentations toutes faites, des schèmes culturels préexistents, à l’aide desquels chacun filtre la réalité ambiante*” (1997: 26). Ambas definiciones subrayan la preexistencia de tales esquemas o representaciones y el carácter cultural de estos. Sin embargo, a pesar del carácter cultural y del uso irracional de estos, no se puede negar, como defiende Herrero Cecilia, que los estereotipos constituyen una estrategia que favorece la cohesión dentro de un grupo determinado, al reforzar su carácter identitario frente a otros colectivos (cf. 2006: s. p.). Además, como se cita en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, “el estereotipo nunca es neutral, ataca o defiende” (Klineberg 1976: 427). Pero es el prejuicio el que “añade [. . .] el componente afectivo, emocional, impulsivo, actitudinal, normalmente de rechazo” (Boundi Boundi 2012: 370). En el caso analizado, como se demostrará más adelante, es evidente que hay una tendencia al uso del estereotipo hacia el ataque y la discriminación y, por tanto, es en esta situación donde el estereotipo se convierte en un prejuicio, concretamente ejercido sobre grupos étnicos minorizados o migrantes, que conduciría, como afirma van Dijk, a la reproducción de manifestaciones racistas (cf. 2000: 47). Este ejercicio del estereotipo hacia grupos minorizados es bastante común, pues como bien afirma

Stuart Hall en su lúcido ensayo “The Spectacle of the ‘Other’”, “stereotyping tends to occur where there are gross inequalities of power” (1997: 258).

Así, esta reducción de un individuo a un esquema cultural de unas pocas características limita drásticamente experiencias migrantes que suponen una realidad mucho más compleja. La mayoría de estos sujetos experimentan una identidad heterogénea, dinámica y sujeta a cambios al situarse en un contexto de “liminalidad intercultural”. El término “liminalidad” procede de *limes*, que remite a la frontera o al límite. Esta situación corresponde a la experiencia de no pertenencia a ninguno de los lugares entre los que se encuentra un sujeto determinado, ya sea física o psicológicamente. El término surgió por primera vez en el contexto de la etnografía con Arnold van Gennep y su obra *Les rites de passage* (1909). Más tarde, este concepto será retomado por Victor Turner en su reflexión en torno a la “Liminality and Communitas” (1969), al presentar un potencial transgresor y contrahegemónico que podría abogar por la abolición de estructuras y jerarquías en los modos de organización social. En la introducción a su *The Location of Culture* (1994) Homi K. Bhabha habla de la escalera como un espacio liminal privilegiado: “The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white” (4). Esta estructura permite un movimiento constante y, según el teórico indio, “prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities” (4). Esta salida de las rígidas dicotomías de la identidad-raíz abre las posibilidades de una identidad híbrida, dinámica y sujeta a cambios. Este sujeto híbrido, que es “neither the one nor the other” (10) habita lo que Bhabha denominó el *third space* [‘tercer espacio’] (20), un nuevo espacio generado a partir de la globalización de las últimas décadas y que ofrece la posibilidad de vivir en la misma frontera o umbral intercultural, más allá de los binarismos impuestos por los grupos sociales mayorizados.

No obstante, cuando se hace referencia, como lo hace Peter Heft, a los espacios liminales, también se suele vincular a ellos un sentimiento de inquietud (cf. 2021: 06), o, como lo definen Harrison y Dourish, el de estar “fuera de lugar”: “We wouldn’t describe this behaviour as ‘out of space’; but it would most certainly be ‘out of place’” (1996: 69).¹ Es decir, la sensación de no pertenencia no se vincula tanto al lugar geográfico, sino a la cultura y los patrones de comportamiento asociados a ese lugar concreto. Del mismo modo, las personas que se si-

¹ Conviene matizar que, de acuerdo con Harrison y Dourish, la diferencia entre lugar y espacio yace en que “a place is a space which is *invested with understandings* of behavioural appropriateness, cultural expectations and so forth” (1996: 69). De este modo, aunque la localización de una persona se vincula al espacio, el lugar es donde actúa.

túan en esa liminalidad proyectan esta inquietud y temor en aquellos que se acomodan de modo estable en cualquiera de los dos extremos.

Es este el contexto que se da a menudo en fenómenos migratorios o de exilio. Edward Said se interesará por esta cuestión en su ya canónico ensayo *"Reflections on Exile"* (2000), donde reflexiona sobre cómo el exilio tiene como consecuencia el hallarse en ese territorio de no pertenencia: *"And just beyond the frontier between 'us' and the 'outsiders' is the perilous territory of not-belonging"* (140). A este respecto, Miriam Llamas Ubieta explica el proceso por el que se configura un "nosotros" frente al "otro": *"los individuos se conectan porque comparten unos mismos o similares esquemas que se reconocen repetitivamente en las prácticas que realizan distintos individuos. De esta forma el sujeto y el colectivo humano pueden utilizarlos como criterios para identificar prácticas y sus esquemas como 'comunes' o compartidos por un 'nosotros'"* (2012: 47). Así, esa noción de pertenencia a un grupo se establece según las prácticas culturales compartidas en el tiempo. Los sujetos que son situados en un territorio de no pertenencia con respecto a la sociedad mayorizada tienden, por tanto, a configurar y reforzar un "nosotros" frente al "otro" que los discrimina.

No obstante, ese sentido de no pertenencia puede entenderse también como una manera de pertenecer diferente, es decir, más fluida, cambiante y en constante transformación. Así lo defiende Paul Tiyaambe Zeleza, quien propone la diáspora como un modo simultáneo de ser y convertirse: *"Diaspora is simultaneously a state of being and a process of becoming, a kind of voyage that encompasses the possibility of never arriving or returning, a navigation of multiple belongings, of networks of affiliation"* (2009: 32). Stuart Hall es otro de los teóricos que comparten con Zeleza su visión de la identidad como un constructo en constante producción, siempre incompleta: *"identity as a 'production', which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation"* (1997: 110). Esta concepción dista radicalmente de la consideración clásica de la identidad-raíz, donde se consideraba que era una estructuración jerárquica de las culturas lo que componía la identidad del sujeto. Por ello, el arte, en general, y el cine contemporáneo, en particular, no deberían buscar y subrayar el origen de una identidad nacional, sino tratar de descubrir los modos de producción identitaria en el devenir de cada individuo. De este modo, el cine intimista, que representa la cotidianeidad de un individuo, se plantea como una de las alternativas formales predilectas para conseguir explorar los modos de configuración identitaria en fenómenos migratorios.

Además, este cine intimista puede facilitar, a través del mecanismo del humor, la introducción de la crítica social a los fenómenos de discriminación que se dan en estos contextos. El humor es una buena estrategia para acercar cuestiones de gran calado social al espectador, pues este aporta ligereza, pero también cierto distancia-

miento al receptor, lo que hace que, por un momento, salga de la ficción y reflexione sobre la risa que le ha generado un determinado hecho dentro de la historia ficticia narrada. Entre diversas estrategias para provocar este efecto, se busca exagerar a los personajes y sus comportamientos, volverlos un tanto esperpénticos, patetizarlos, con el fin de “deja[r] al desnudo el cruel absurdo en el cual la sociedad vive sumida, la gratuidad desquiciante de la maldad, el egoísmo y el sinsentido con que los hombres se destruyen los unos a los otros” (Espigado 2017: 15). Según Espigado, existe un tipo de literatura —al igual que el tipo de cine que se analiza en este artículo— que “utiliza el humor para hacer circular historias y emociones traumáticas que, de otro modo, quedarían relegadas al silencio y a la represión, con el fin de cumplir con su papel de mecanismo liberador de tensión emocional” (15). En consecuencia, al hacer conscientes determinados “aspectos criticables que habían pasado desapercibidos o sido escamoteados a través de los discursos impuestos por los poderes fácticos” (14), se puede generar en última instancia un efecto de concienciación o incluso de acción en el espectador más allá de la ficción. Este efecto en el espectador se produce, de acuerdo con Charles Baudelaire y Luigi Pirandello, gracias al mecanismo de doble articulación presente en fenómenos como el humor o la risa (cf. Baudelaire 2013 [1885]; Pirandello 2002 [1908]). Así, el autor francés percibe que, frente a la alegría, que es un sentimiento simple, la risa implica un desdoblamiento, un sentimiento doble y contradictorio:

il faut d'abord bien distinguer la joie d'avec le rire. La joie existe par elle-même, mais elle a des manifestations diverses. Quelquefois elle est presque invisible; d'autres fois, elle s'exprime par les pleurs. Le rire n'est qu'une expression, un symptôme, un diagnostic. Symptôme de quoi? Voilà la question. La joie est une. Le rire est l'expression d'un sentiment double, ou contradictoire; et c'est pour cela qu'il y a convulsion. (Baudelaire 2013 [1885]: 25)

La risa, por tanto, a diferencia de la alegría, se articula como síntoma de algo que puede no resultar cómico en un primer momento. La convulsión que genera el enfrentamiento ante tal emoción lleva al receptor a preguntarse y reflexionar acerca de ese primer elemento que provoca la risa. Luigi Pirandello, por su parte, lo describe con la metáfora de una anciana maquillada excesivamente. Ante la exposición a tal situación, la primera reacción es reírse de manera hilarante, pero en un segundo momento, se advierte lo contrario: el espectador ya no se ríe como antes, porque surge una reflexión que trabaja en su interior y que hace que se supere la primera observación o, más bien, que se penetre en ella. A este sentimiento Luigi Pirandello lo denomina el “sentimiento de lo contrario” (2002 [1908]: 102) y es el que constituye la contradicción característica del fenómeno de la risa. Todos estos elementos entran en juego también en el acto de recepción de la película analizada, como se comprobará en el análisis que se introduce a continuación.

***Sis dies corrents* (2021): tres fontaneros, cuatro averías y seis jornadas para superar la discriminación racial**

Sis dies corrents narra las seis primeras jornadas de trabajo de Mohamed —o Moha, su nombre de pila—, un migrante marroquí en Barcelona, que entra a trabajar en período de prueba en una pequeña empresa familiar de fontanería y electricidad. Allí trabajará junto con Pep, el suegro, tradicional en el contexto técnico y profesional, pero abierto e inclusivo con Moha desde el principio, y el futuro sucesor de la empresa, su yerno, Valero, que, a pesar de ser mucho más laxo en lo profesional, es el que rechaza a Moha por su origen marroquí. Estos visitarán a lo largo de la película cuatro casas con clientes de distinto estatus socioeconómico, sexo y edad para reparar averías técnicas.

A lo largo de este punto se ofrece un análisis de la película de Neus Ballús desde las perspectivas teóricas explicitadas en el apartado anterior. Así, se explorará en un primer lugar el modo de representación del migrante marroquí alejado del prejuicio al que se ha visto abocado en múltiples ocasiones en el cine español. En segundo lugar, se ofrecerá un análisis del proceso de configuración de la identidad del protagonista, que se desarrolla simultáneamente a la discriminación racial y al estereotipo ejercido por los personajes que lo rodean en el *film*. Por último, se comprobará cómo el humor se presenta como mecanismo de convulsión, subversión y desactivación de los prejuicios y la discriminación racial introducida.

La representación cinematográfica del migrante marroquí lejos del estereotipo y el prejuicio

Los estereotipos en torno a Marruecos y los marroquíes han estado tan presentes en el imaginario español que se podría afirmar que ya han entrado a formar parte del imaginario colectivo. Estos estereotipos han conformado prejuicios desde la España medieval, donde el “moro” era considerado un enemigo de la cristiandad (cf. Boundi Boundi 2012: 370). Recientemente este estereotipo histórico de “moro”, “bárbaro” o “infiel” se ha transformado en una visión de Marruecos más ligada a su papel como “proveedor de inmigrantes clandestinos” (380).

En el cine y la literatura ha existido cierta tendencia a narrar la presencia de lo marroquí en el contexto geográfico español desde el prejuicio (cf. Colomo 1989; Suárez 1992); sin embargo, esta se rompe en películas de corte social como es *Sis dies corrents*. No obstante, se debe destacar que la directora de esta película sigue

siendo una catalana blanca y desde este lugar de enunciación se pueden filtrar estereotipos heredados del contexto de privilegio que le otorga su identidad. Por este motivo, se debería abogar por aumentar la tasa de migrantes dedicados en España a la producción y dirección de películas, que ofrecieran una representación de la discriminación racial desde la perspectiva del que la ha sufrido y todavía hoy la sigue sufriendo. Así, el poder simbólico y de representación se situaría en aquel que está siendo representado y no en la “otredad” racial.

A pesar del privilegio de su lugar de enunciación, Neus Ballús trata de evitar perpetuar la violencia simbólica ejercida sobre los marroquíes en su representación en el cine español valiéndose de los propios estereotipos y prejuicios ejercidos contra ellos para luego revertirlos. En la película, Mohamed es el personaje que sufre esta violencia simbólica, ejercida principalmente por Valero, quien reproduce a lo largo del *film* gran parte de los prejuicios dirigidos habitualmente hacia los marroquíes. En primer lugar, mantiene el prejuicio de la vaguería, ligado históricamente a las personas racializadas, lo que le hace no confiar en Moha desde el principio: “Tú, niño, la semana de prueba no la vas a pasar. Ya te lo digo” (Ballús 2021: 00:15:50). Stuart Hall la destacaba como una de las representaciones populares de la diferencia racial: “the subordinate status and ‘innate laziness of blacks’ – ‘naturally’ born to, and fitted only for, servitude but, at the same time, stubbornly unwilling to labour in ways appropriate to their nature and profitable for their masters” (1997: 244). Además, Valero infantiliza y ridiculiza al personaje de Moha al poner en duda sus conocimientos lingüísticos y profesionales: “Hostia, no es mi culpa que no sepas español, tío” (Ballús 2021: 00:04:22); “Madre mía, ni oficial de tercera, tío” (00:24:16); “el de habla no hispana” (00:14:24). Resulta también de particular interés estudiar los apelativos con los que se dirige a este, que, a pesar de reconocer el componente afectivo que en un contexto lingüístico como el español puedan presentar, también subrayan la subordinación del personaje de Moha a Valero: “figura” (00:08:59), “niño” (00:15:50), “tío” (00:04:22, 00:24:16), “tonto” (00:21:42).

Sin embargo, como bien se apuntó en el punto anterior, el estereotipo se caracteriza por su carácter cultural e irracional (cf. Herrero Cecilia 2006: s. p.). En consecuencia, tras el enfrentamiento constante y cercano de Valero a la encarnación individual de un estereotipo artificial, el personaje irá comprobando que las características que asociaba con lo marroquí no coinciden necesariamente con Moha. Así, hacia el final de la película se pueden vislumbrar sonrisas cómplices en torno a un té o intercambios de bromas bidireccionales: “— Vas muy lento para reparar un desagüe, ¿no? — Si quieres te pones tú” (01:22:40).² Más tarde se

2 De hecho, conviene destacar que, de acuerdo con los principios del cine de no ficción, Ballús escogió a Valero en el *casting* por ser fontanero en la vida real, pero también por presentar

estudiará cómo el humor en este caso puede ejercerse en igualdad de condiciones y tener un efecto simple como la alegría, pues ambos personajes se hallan en una situación de poder similar. En cambio, anteriormente en el *film* el prejuicio era ejercido en un contexto de poder jerárquico (cf. Hall 1997: 258), pues Valero tenía la potestad de decidir si Moha conseguía o no el trabajo en la empresa de fontanería. En ese contexto determinado la libertad del segundo no era total para responder a la discriminación del primero.

Además de Valero, hay otros personajes que perciben a Moha desde un estereotipo muy marcado. Por ejemplo, una de las clientas a las que tienen que reparar el aire acondicionado es fotógrafa y sexualiza y exotiza el cuerpo y la piel de Moha (cf. Ilustración 1): “Con este cuerpo que tienes, deberías probarlo [fotografiarte]. Es que tienes un pelo. . . [. . .] Podríamos untarte con aceite [. . .] y luego te pondría un spray que goteara como si sudases y así tu piel se vería como de bronce” (Ballús 2021: 00:38:26); “¿Te puedo fotografiar sin la camiseta? (00:46:13). Se puede comprobar que el cuerpo de Moha sigue siendo percibido a través de la “racialización sexualizada” (Hellebrandová 2014: 89), según la cual los elementos de su apariencia física que desencadenan su estigmatización (piel, pelo), constituyen al mismo tiempo motivos de fetichización.



Ilustración 1: Moha posa para la fotógrafa. Ejemplo de sexualización del cuerpo del hombre marroquí por la mujer blanca catalana.

ciertos pensamientos discriminatorios hacia los migrantes marroquíes, aunque no tan marcados como en la película (cf. de Vicente 2021: s. p.). De este modo, la transición que el espectador puede vislumbrar en la película también se está produciendo de algún modo en el propio actor, pues en el marco de la ficción está teniendo la oportunidad de callar, escuchar y conocer a Moha-actor.

Como se comentaba anteriormente en este artículo, el estereotipo puede atacar o defender (cf. Klineberg 1976: 427), pero ninguna de las dos tendencias es idónea como modo de representación, pues sigue limitando la identidad de un individuo a un escaso número de características. Además, Stuart Hall menciona el elogio de los cuerpos atléticos como otro de los principales estereotipos que se imponen a las personas racializadas, limitando su individualidad a únicamente las virtudes físicas (cf. 1997: 254–257).

En el *film* también se representan otras formas de estereotipo insertas en la sociedad catalana. Por ejemplo, una niña le pregunta a Moha por su lugar de origen (cf. Ballús 2021: 00:22:55), asumiendo, desde la ingenuidad que caracteriza la infancia, que su color de piel no encaja con lo que es considerado “catalán”. Sin embargo, a pesar de la ridiculización, exotización y discriminación que sufre Moha a lo largo de la película, Ballús incluye ciertos momentos en los que ciertas virtudes del individuo son destacadas por encima de los límites del prejuicio. Por un lado, la misma niña que duda de su origen también elogia su bondad por encima de la de Valero: “Moha, tú que eres buena persona, danos la luz, por favor” (00:23:36). Por otro lado, un cliente anciano de la empresa menciona como rasgo de distinción y razón de preferencia de Moha sobre Valero y Pep, no la procedencia o la etnia, sino la edad: “El trabajo que lo haga otro. A ti te interesa lo que te estoy explicando porque tú eres joven y los jóvenes tenéis que saber esto” (00:12:30). Este es un elemento que se destacaría inmediatamente si los tres trabajadores fueran blancos; sin embargo, al estereotipar a Moha como “moro”, esta distinción pasa a un segundo plano en la mayoría de los contextos.

Como se mencionaba con anterioridad, Ballús consigue representar estas formas de estereotipo y prejuicio que pesan sobre migrantes marroquíes como Moha, pero sirviéndose de estas, consigue subvertirlas. Así, la película se centra en la figura de Mohamed, tanto a nivel de guion como a nivel técnico. En primer lugar, porque sitúa al personaje de Moha en el centro de la trama. El espectador percibe la historia desde el punto de vista de Mohamed y eso permite que este pueda conocer la realidad migrante al completo. No solo está presenciando sus vivencias en contacto con la empresa de fontanería española en la que empieza a trabajar, sus vivencias en el piso compartido con sus compatriotas o sus clases de catalán, sino que el receptor también puede conocer cuáles son sus pensamientos y reflexiones gracias a una voz en *off* que sirve de hilo conductor de la película. En el siguiente apartado se analizarán las interesantes reflexiones que introduce el personaje protagonista a través de esta técnica.

En segundo lugar, esta centralidad del personaje también se refleja a nivel visual, pues Moha siempre se sitúa en el centro del plano, entre las dos generaciones de trabajadores barceloneses (cf. Ilustraciones 2 y 3).



Ilustración 2: Moha situado en el centro del plano de camino a su primer trabajo en la empresa de fontanería.



Ilustración 3: Moha situado entre los dos trabajadores barceloneses.

La centralidad visual del personaje no solo se refleja en la distribución del plano, sino en la frecuencia con la que a lo largo de la película la cámara toma el punto de vista subjetivo de Moha. De este modo, los distintos personajes serán focalizados desde su propia percepción (cf. Ilustraciones 4, 5 y 6).

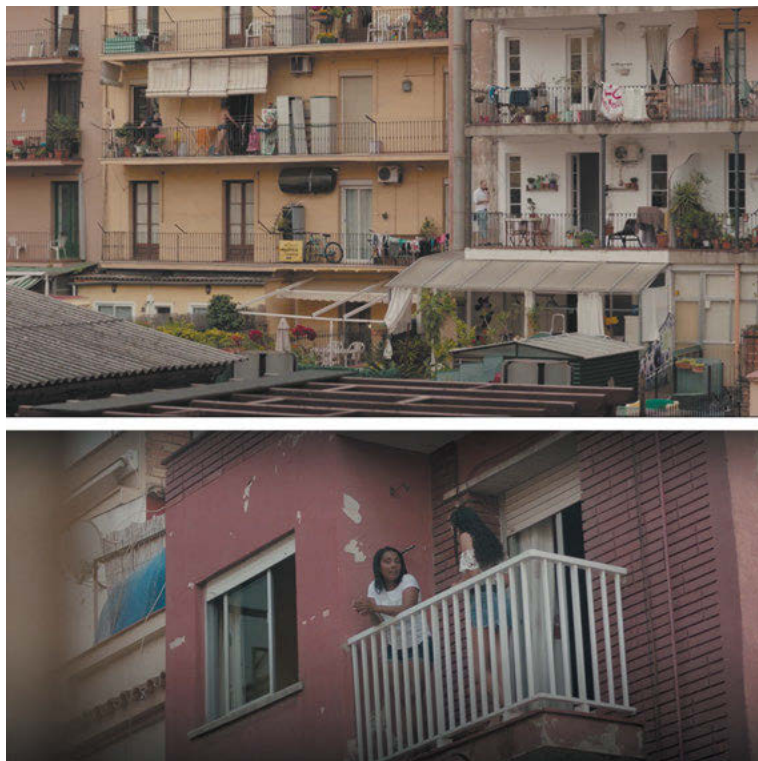


Ilustración 4: Plano subjetivo del anciano.



Ilustraciones 5 y 6: Plano subjetivo de la jefa y los compañeros de trabajo.

Además de los personajes secundarios, la cámara de Ballús también ofrecerá al espectador una visión subjetiva de la ciudad de Barcelona y sus habitantes (cf. Ilustraciones 7 y 8). Todos ellos serán observados a través de la mirada de Moha en la intimidad de sus hogares y, a diferencia de la que se ejerce sobre él, el protagonista posa su vista en ellos de manera neutral, sin prejuicios e incluso, como se estudiará en el siguiente punto, compasiva.



Ilustraciones 7 y 8: Mirada subjetiva de la ciudad de Barcelona.

La “ocularización interna” (Gaudreault / Jost 1995: 147) no se mantiene a lo largo de toda la película, pero esta se ve sustituida por primeros planos del rostro de Moha mirando por la ventana, realizando tareas cotidianas, reflexionando o de sus manos trabajando. Este espacio de metraje dedicado exclusivamente a este personaje demuestra, de nuevo, el carácter central que tiene en el *film* (cf. Ilustraciones 9, 10 y 11).

Además de los aspectos visuales descritos, resulta particularmente interesante el hecho de que el espectador nunca accede a la intimidad y la cotidianidad de Pep, pero sí que conoce la de Moha y la de Valero, quien siempre parece estar obsesionado con adelgazar para entrar en un traje de boda que le queda pequeño (cf. Ballús 2021: 00:17:27). Así, en la intimidad de Valero se pueden comprobar las inseguridades con las que convive día a día. Este último aspecto hace más verosímil que pueda experimentar un cambio de percepción de Moha, ya que en realidad estaba expresando opiniones sobre este basadas en estereotipos culturales, pero



Ilustraciones 9–11: Primeros planos del rostro y de las manos de Moha.

que no habían sido confirmadas ni desmentidas hasta el momento de encuentro con la realidad social material. Este hecho facilita la transición que se da en el personaje de Valero desde el rechazo hacia el entendimiento. De hecho, estos últimos procesos de entendimiento y aceptación coincidirán con momentos gastronó-

nicos compartidos, tanto en una de las primeras escenas, donde Moha y Valero se quedan encerrados en la terraza de uno de los pisos donde trabajan y el último le ofrece comida casera de su mujer a Moha (cf. Ilustración 12), como en otra secuencia al final del *film*, en la que Valero visita la casa de Moha, pudiendo conocer la complejidad identitaria que lo compone como individuo. Allí, este le ofrecerá un té (cf. Ilustración 13), de acuerdo con el ritual de acogida y hospitalidad que constituye el modo de recibimiento de invitados típico en Marruecos (cf. Borràs i Solé / Torralba i Roselló 2016: 41–48).



Ilustración 12: Valero compartiendo comida con Moha.



Ilustración 13: Moha ofrece té a Valero junto a sus compañeros de piso.

En el siguiente apartado se explora de manera más detallada el proceso de configuración de la identidad de Moha en un contexto de liminalidad intercultural. Se podrá comprobar cómo el estereotipo y prejuicio que Valero tiene hacia Moha simplifica enormemente una identidad dinámica que está en constante cambio. Será finalmente la escucha y el conocimiento de toda la realidad de Moha lo que lleve a Valero a la aceptación y al entendimiento de su realidad.

Formas móviles de configuración identitaria en contextos de liminalidad intercultural Cataluña-Marruecos

En el anterior apartado se comentaba que el foco central de la película estaba situado en el personaje de Moha y en la totalidad de su realidad, poniendo particular énfasis en su cotidianidad e intimidad. Gracias a esta decisión narrativa y visual, se pueden analizar los espacios de liminalidad intercultural que se crean en torno a este, pues Moha vive en una constante negociación de su identidad, que camina simultáneamente por el código cultural y lingüístico catalán y marroquí. Su contacto con ambas culturas es, además, constante, pues, además de vivir y trabajar en Barcelona, convive con sus compañeros de piso, quienes todavía mantienen un código, tanto lingüístico como cultural, plenamente marroquí (cf. Ballús 2021: 00:48:16). El prejuicio que Valero tiene sobre Moha por su origen marroquí es también producido por estos compañeros, quienes consideran que el intento del protagonista por aprender la lengua catalana o trabajar con catalanes es una forma de traición y sometimiento a los que les discriminan como colectivo: “Desde que has conocido a tu amigo chino y con el rollo del catalán. . . ¿Te has olvidado de tus amigos o qué?” (00:48:16). Así, del mismo modo que Valero lo infantilizaba, estos personajes ridiculizan su hibridismo denominándolo “moreno catalán” (00:48:45). No obstante, Moha no toma partido por uno u otro polo a lo largo de la película porque vive la liminalidad intercultural, no como un binomio, sino como dos caminos simultáneos, que se entrelazan y entremezclan, logrando configurar una identidad híbrida y un tercer espacio para sujetos como Moha (cf. Bhabha 1994: 20). Esta actitud de sus compañeros parece nacer, sin embargo, del desencanto y desengaño que habita el espíritu de gran parte de los migrantes, que encuentran a sus espaldas infinidad de testimonios que tienen la estigmatización y la no aceptación como desenlace: “¿No ves que no te van a aceptar? ¿Para qué te estás arreglando como si fueras a una boda? ¿Por qué van a aceptarte a ti si no aceptaron a los de antes?” (Ballús 2021: 00:49:08).

Tal vez sea su compañero de clase de catalán el único que logre comprender su forma de vivir el tercer espacio. Ambos parecen compartir su forma de ver el mundo y de concebir la experiencia migratoria. Esto se debe en gran parte a que

este compañero, en primer lugar, es de origen chino; en segundo lugar, también ha experimentado el proceso migratorio; y, en tercer lugar, se halla en ese mismo “process of becoming” del que hablaba Tiyaambe Zeleza (cf. 2009: 32). De esta manera, se podría defender que ambos personajes comparten su correspondencia con la figura que describe Abel Trigo en su artículo:

el migrante desarrolla poco a poco una suerte de multi-perspectivismo, la capacidad de ver las cosas desde dos puntos de vista simultáneamente, necesaria para negociar cada acto, diseñar estrategias cotidianas y dar sentido a prácticas en las cuales convergen el aquí-ahora de las experiencias vividas con el entonces-allá de las memorias culturales. (2017: 12-13)

Esta negociación constante de cada acto posibilita un dinamismo que evita, como decía Homi K. Bhabha, “settling into primordial polarities” (1994: 4).

Se mencionaba en el marco teórico la escalera (cf. Bhabha 1994: 4) o el umbral como representaciones de los espacios liminales. A estas dos se podrían añadir otros espacios de paso, como los marcos de las puertas, las ventanas o los balcones. Estas estructuras son particularmente abundantes a lo largo de la película de Ballús (cf. Ilustraciones 14, 15 y 16). Esta decisión visual se puede interpretar como un intento de subrayar aquellas fronteras que se trazan constantemente para separar un “nosotros” de un “otro” (cf. Llamas Ubieto 2012: 47), olvidando los elementos que vinculan los unos a los otros:

No conozco a mis vecinos, aunque estamos muy cerca. Solo hay una pared que nos separa, pero estamos conectados en la misma red de agua, luz, gas, teléfono. Y nuestro edificio está conectado a otros y nuestra ciudad a otras ciudades. Y los continentes también están conectados. Aun así, seguimos estando solos. (Ballús 2021: 01:16:15)

Particularmente interesante es la Ilustración 16, donde se puede percibir espacialmente la marginación explícita que se dirige hacia Moha como “otro” frente al “nosotros” al fondo de la pantalla y dentro del marco establecido como umbral de diferencia espacial y cultural.

No obstante, la película termina con una escena en la que se ve a Valero y Moha a través del marco de la misma puerta (cf. Ilustración 17) bromeando en condiciones de igualdad y entendimiento. Así, a nivel narrativo y visual se termina de confirmar la transición hacia esa aceptación que se mencionaba al inicio de esta investigación.

En la Ilustración 10, introducida con anterioridad, se puede ver un ejemplo de los múltiples presentes de la película, donde Moha se asoma al balcón o a la ventana y comienza a reflexionar en voz en *off*. Estas escenas permiten al espectador conocer el punto de vista de Moha, el de la diferencia. Por un lado, cabe destacar que estas reflexiones de Moha son expresadas en tamazight



Ilustraciones 14–16: Algunos ejemplos de personajes presentados a través del marco de una puerta.



Ilustración 17: Valero bromeando con Moha a través del marco de la misma puerta.

(cf. 00:13:40).³ Los temas que constituyen estas ideas habitualmente giran en torno a las particularidades que cada persona manifiesta en la manera de vivir la identidad. Por ejemplo, en una ocasión se expresa a través de esta voz la curiosidad por la existencia de la diferencia entre las personas: “Hay gente rica, gente pobre. Unos son limpios, otros sucios. Más jóvenes o viejos. ¿Por qué será que somos todos tan diferentes? Eso solamente lo sabe Alá” (00:13:40). Al contrario que Valero, Moha reconoce la diferencia que existe entre las personas, pero no ejerce un prejuicio sobre ellos, sino que tan solo la describe. Además de la voz en *off*, el personaje de Moha también habla tamazight cuando está en contacto con sus compañeros de piso. Pero, por otro lado, en el trabajo y en su vida cotidiana en la ciudad de Barcelona utiliza el castellano y el catalán respectivamente. Todas estas cuestiones culturales y lingüísticas reflejan, en última instancia, la situación de liminalidad intercultural en la que se encuentra el personaje de Moha, desde la que reclama una identidad múltiple y cambiante, que camina hacia una forma de vivencia híbrida. Por último, antes de pasar a analizar el rol crítico que juega el humor en la película, cabe mencionar que, en estos pasajes en voz en *off*, Moha sí se siente parte de un “nosotros”, que no es el de los marroquíes, ni el de los catalanes, sino el de los trabajadores de su oficio. Dentro de esta compleja identidad su oficio cobra gran importancia: “Cada día entramos en casa de alguien distinto. Tenemos que ser educados, tratar a todo el mundo con respeto” (00:13:40); “Nuestro trabajo es complicado” (00:27:05).

³ Lamentablemente el subtítulo que se ofrece en la plataforma de Filmin, donde la película está disponible en el momento de escritura de este artículo, tan solo incluye el catalán o el castellano. Con el fin de representar la heterogeneidad de la identidad de Moha, convendría introducir los subtítulos en las tres lenguas habladas.

El humor en el cine social: el distanciamiento del sentimiento de lo contrario

En el marco metodológico de este artículo se introducían las estrategias de las que el cine social podía servirse para generar este distanciamiento o sentimiento de lo contrario a través del humor. En *Sis dies corrents* se genera ese efecto humorístico, en primer lugar, gracias a la técnica del montaje, que permite superponer escenas contradictorias, que producen en el espectador ese sentimiento de contradicción. Por ejemplo, poco después del principio de la película, Valero transmite a Pep sus preocupaciones con respecto a Moha, ya que sospecha que los clientes de la empresa de fontanería expresarán su desacuerdo con la presencia de un trabajador marroquí en su plantilla: “A la gente a la que trabajamos nosotros, Pep, no le gusta los extranjeros [sic]. Son gente catalana, de aquella de toda la vida” (00:11:35). Sin embargo, a continuación, la película monta una escena donde se muestra a uno de los clientes conversando amigablemente con Moha (cf. Ilustraciones 18 y 19), lo que contradice lo afirmado por Valero, mientras que demuestra una clara irascibilidad hacia el trabajador español. Esta situación paradójica con respecto a los prejuicios de Valero se vuelve a reproducir en otros contextos con clientes de diversa procedencia, edad y profesión: un adolescente, unas niñas pequeñas, un psicoanalista, una fotógrafa, etc.

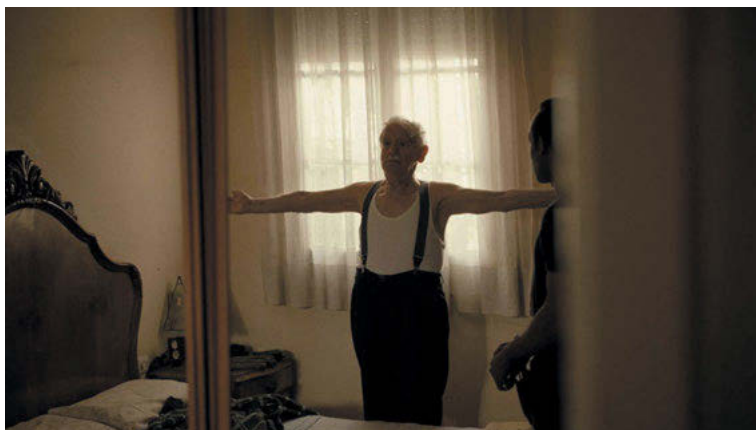


Ilustración 18: Cliente barcelonés mostrando a Moha sus ejercicios físicos diarios.

Además del montaje, también se busca esa risa en el espectador exagerando los rasgos de los personajes, de manera que estos terminan siendo patetizados para, como aduce Espigado, “deja[r] al desnudo [. . .] la gratuidad desquiciante de la



Ilustración 19: Cliente barcelonés ofreciendo a Moha consejos de rejuvenecimiento.

maldad, el egoísmo y el sinsentido” (2017: 15). Por ello, en la película, el personaje de Valero, que es el que más claramente ejerce discriminación racial sobre Moha, es también el más ridículo y patético de todos. Varias escenas lo muestran obsesionado con entrar en el traje que le queda pequeño (cf. Ilustración 20).

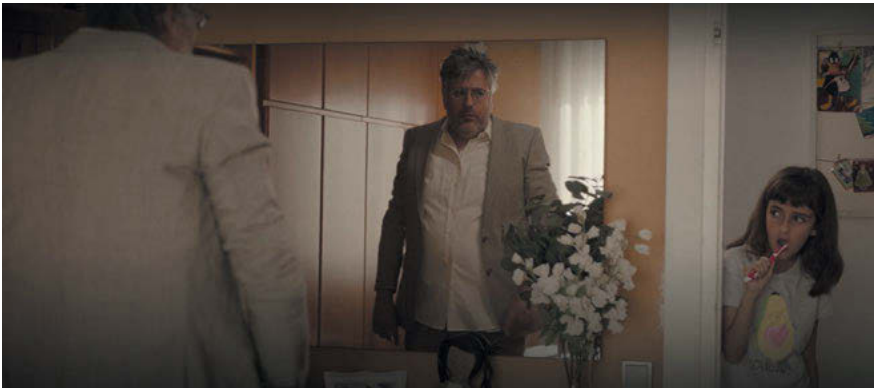


Ilustración 20: Valero se prueba un traje que le queda pequeño.

Del mismo modo, sus constantes reacciones impulsivas y desproporcionadas llevan a subvertir la clásica dualidad estereotípica de persona blanca / cultura, protocolo, moderación frente a persona racializada / naturaleza, impulso, desborde de emociones (cf. Hall 1997: 243). En esta película se invierten estas dualidades, siendo Moha la persona moderada y tranquila, que soporta a Valero hasta el final, frente a este que

estalla de manera recurrente: “¿Por qué tengo que ser blando contigo? ¿Porque no eres español? [. . .] A mí me la suda que seas árabe, como si seas catalán, como si seas español. El que viene con prejuicios eres tú” (Ballús 2021: 01:08:10). Paradójicamente, a pesar de ser Moha infantilizado por Valero, este último termina siendo el ridiculizado en la película por sus propias acciones: “No tienes psicología, Valero. Eres demasiado bruto. Te sale así, espontáneo” (01:10:47); “Vaya semanita que nos has dado. Vaya paciencia que hemos tenido que tener todos, ¿eh?” (01:13:56).

Por último, a pesar de la paciencia y el buen humor con el que Moha se enfrenta a la discriminación sufrida, en ocasiones su risa se desactiva, del mismo modo que ocurre en el espectador, al darse cuenta de que, detrás de una broma, de un insulto, de un mal tono, se esconde un rechazo irracional y cultural a lo que representa él como individuo. Esta desactivación de la risa en dos pasos (cf. Baudelaire 2013 [1855]: 25; Pirandello 2002 [1908]: 102) se puede ver, por ejemplo, en una conversación que este mantiene con sus compañeros de piso sobre su trabajo, donde la expresión del actor cambia de un instante a otro (cf. Ilustraciones 21 y 22).



Ilustraciones 21 y 22: Desactivación de la risa de Moha.

En este caso, Mohamed acaba de tener una fuerte discusión con Valero y supone que su estancia en la empresa de fontanería ha finalizado. Sus compañeros de piso, lejos de lamentarlo, celebran que por fin pueda alejarse de ese contexto que le oprimía y que, así, pueda finalmente pasar tiempo con ellos viendo la televisión o disfrutando de sus bromas. Sin embargo, tras reírse de sus chistes, Moha recupera su rostro de lamento, ya que la vida que estos le proponen tampoco es su proyecto de vida ideal. La decisión de abandonar el puesto de trabajo no ha sido fruto de su libre albedrío, sino que los constantes actos explícitos de discriminación lo han empujado a esta situación.

Conclusión

En definitiva, la película *Sis dies corrents* (2021), de Neus Ballús, se presenta, en primer lugar, como una obra paradigmática del cine social español, que se sitúa en el límite entre el cine de ficción y el documental. Sus mecanismos formales y sus preferencias temáticas permiten representar, en primer lugar, la figura de Mohamed, un migrante marroquí que viene a Barcelona a trabajar como fontanero y electricista, lejos del estereotipo y el prejuicio habitual en el imaginario social español.

En segundo lugar, la centralidad del personaje de Moha, tanto en la escritura del guion, como en las decisiones sobre la disposición visual en el plano, ayuda al espectador a comprender los matices que implica habitar el umbral, la frontera, es decir, el espacio liminal de la interculturalidad. Los estereotipos, prejuicios y reproches que Moha sufre a lo largo de la película por no pertenecer a un solo polo identitario provocan que la configuración de una identidad cambiante y heterogénea sea particularmente complicada. No obstante, como se ha podido comprobar a lo largo del artículo, es precisamente en el tercer espacio, es decir, en la ambivalencia cultural y lingüística, donde los sujetos migrantes pueden desarrollarse de manera más satisfactoria.

En tercer lugar, se han explorado las particularidades que ofrece el humor como mecanismo de crítica social en el cine. Así, se ha podido explicar brevemente el funcionamiento de estrategias como el montaje, la patetización de los personajes o la doble articulación de la risa. Todas ellas facilitan la subversión del estereotipo al que el personaje de Moha es condenado en la película y la posterior crítica social que el *film* logra ejercer contra la discriminación racial que todavía hoy impera en la ciudadanía barcelonesa.

Bibliografía

- Amossy, Ruth / Herschberg Pierrot, Anne (1997): *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*. París: Nathan.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Book Company.
- Ballús, Neus (dir.) (2021): *Sis dies corrents*. Barcelona: Distinto Films.
- Baudelaire, Charles (2013) [1855]: *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques*. París: Michel Lévy Éditeurs.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. Londres / Nueva York: Routledge.
- (1988): "The Commitment to Theory". En: *New Formations*, 4, pp. 5–23.

- Borràs i Solé, Meritxell / Torralba i Roselló, Francesc (eds.) (2016): *Acoger al forastero. La hospitalidad como deber y actitud espiritual*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa.
- Boundi Boundi, Mohamed (2012): “Marruecos en el imaginario español: incidencia de los prejuicios y estereotipos en la construcción de una imagen negativa”. En: Madrigal Barrón, Patricia / Carrillo Pascual, Elena (eds.): *Nuevos tiempos, nuevos retos, nuevas sociologías*. Toledo: ACMS, pp. 369–383.
- Colomo, Fernando (dir.) (1989): *Bajarse al moro*. Madrid: Lola Films.
- del Campo Cañizares, Eldidio (2022): “Estrategias dramáticas más allá de lo argumental: *La leyenda del tiempo* (Isaki Lacuesta, 2006) entre la ficción y lo documental”. En: Navarro Mateu, Diego / Corona Lisboa, José Luis / Sacaluga Rodríguez, Ignacio (eds.): *Nuevas tendencias en la comunicación y en la investigación: su reflejo profesional y académico*. Barcelona: Gedisa, pp. 113–126.
- de Vicente, Eduardo (2021): “¿Qué es verdad y mentira en la comedia ‘Sis dies corrents?’”. En: *elPeriodico.com*, 16 de diciembre, <<https://amp.elperiodico.com/es/ocio-y-cultura/20211216/men-tira-documental-sis-dies-corrents-12988927>> (consultado el 20 de agosto 2023).
- Espigado, Miguel (2017): *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Gaudreault, André / Jost, François (1995): *El relato cinematográfico*. Barcelona: Paidós.
- Hall, Stuart (1997): “The Spectacle of the ‘Other’”. En: id.: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE Publications, pp. 223–290.
- Harrison, Steve / Dourish, Paul (1996): “Re-Place-ing Space: The Roles of Place and Space in Collaborative Systems”. En: Ackerman, Mark S. (ed.): *Proceedings of the 1996 ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work*. Nueva York: Association for Computing Machinery, pp. 67–76.
- Heft, Peter (2021): “Betwixt and Between. Zones as Liminal and Deterritorialized Spaces”. En: *PULSE. Journal of Science and Culture*, 8, pp. 1–20.
- Hellebrandová, Klára (2014): “Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá”. En: *Revista de Estudios Sociales*, 49, pp. 87–100.
- Herrero Cecilia, Juan (2006): “La teoría del estereotipo aplicada a un campo de la fraseología: las locuciones expresivas francesas y españolas”. En: *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 32, <<https://biblioteca.org.ar/libros/151795.pdf>> (consultado el 20 de agosto 2023).
- Klineberg, Otto (1976): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 8. Madrid: Aguilar Ediciones.
- Llamas Ubieta, Miriam (2012): *Lecturas del contacto: manifestaciones estéticas de la interculturalidad y la transculturalidad*. Madrid: Arco / Libros.
- Pirandello, Luigi (2002) [1908]: “Esencia, caracteres y materia del humorismo”. En: *Cuadernos de Información y Comunicación*, 7, pp. 95–130.
- Said, Edward (2000): “Reflections on Exile”. En: id.: *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 137–149.
- Suárez, Carlos (dir.) (1992): *Makinavaja, el último choriso*. Madrid: Dos Ocho Cine S.L.
- Tiyambe Zeleza, Paul (2009): “Diaspora Dialogues. Engagements Between Africa and Its Diasporas”. En: Okpewho, Isidore / Nzegwu, Nkiru (eds.): *The New African Diaspora*. Bloomington, IN: Indianapolis University Press, pp. 31–58.
- Trigo, Abel (2017): “Introducción”. En: *Alternativas*, 7, pp. 1–30.

- Turner, Victor (1969): “Liminality and Communitas”. En: id.: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, IL: Aldine Publishing, pp. 94–113.
- van Dijk, Teun A. (2000): *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.
- van Gennep, Arnold (2011): *Les rites de passage: étude systématique des rites*. París: Éditions A&J Picard.

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Moha posa para la fotógrafa. Ejemplo de sexualización del cuerpo del hombre marroquí por la mujer blanca catalana.
Fuente: Ballús 2021: 00:42:13.
- Ilustración 2** Moha situado en el centro del plano de camino a su primer trabajo en la empresa de fontanería.
Fuente: Ballús 2021: 00:06:55.
- Ilustración 3** Moha situado entre los dos trabajadores barceloneses.
Fuente: Ballús 2021: 00:08:21.
- Ilustración 4** Plano subjetivo del anciano.
Fuente: Ballús 2021: 00:07:53.
- Ilustración 5** Plano subjetivo de la jefa y los compañeros de trabajo.
Fuente: Ballús 2021: 00:05:39.
- Ilustración 6** Plano subjetivo de la jefa y los compañeros de trabajo.
Fuente: Ballús 2021: 00:19:04.
- Ilustración 7** Mirada subjetiva de la ciudad de Barcelona.
Fuente: Ballús 2021: 00:06:12.
- Ilustración 8** Mirada subjetiva de la ciudad de Barcelona.
Fuente: Ballús 2021: 00:27:20.
- Ilustración 9** Primeros planos del rostro y de las manos de Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:07:53.
- Ilustración 10** Primeros planos del rostro y de las manos de Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:05:39.
- Ilustración 11** Primeros planos del rostro y de las manos de Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:19:04.
- Ilustración 12** Valero compartiendo comida con Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:26:49.
- Ilustración 13** Moha ofrece té a Valero junto a sus compañeros de piso.
Fuente: Ballús 2021: 01:20:39.
- Ilustración 14** Algunos ejemplos de personajes presentados a través del marco de una puerta.
Fuente: Ballús 2021: 01:17:11.
- Ilustración 15** Algunos ejemplos de personajes presentados a través del marco de una puerta.
Fuente: Ballús 2021: 00:01:50.
- Ilustración 16** Algunos ejemplos de personajes presentados a través del marco de una puerta.
Fuente: Ballús 2021: 00:30:28.
- Ilustración 17** Valero bromeando con Moha a través del marco de la misma puerta.
Fuente: Ballús 2021: 01:22:39.

Ilustración 18 Cliente barcelonés mostrando a Moha sus ejercicios físicos diarios.
Fuente: Ballús 2021: 00:12:54.

Ilustración 19 Cliente barcelonés ofreciendo a Moha consejos de rejuvenecimiento.
Fuente: Ballús 2021: 00:10:58.

Ilustración 20 Valero se prueba un traje que le queda pequeño.
Fuente: Ballús 2021: 00:17:27.

Ilustración 21 Desactivación de la risa de Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:13:31.

Ilustración 22 Desactivación de la risa de Moha.
Fuente: Ballús 2021: 00:13:44.

Juliane Tauchnitz

¿Heterogeneidad o perspectivas discriminatorias? Concepciones de “África” en la literatura hispano-marroquí

Resumen: En este capítulo reflexiono sobre las demarcaciones discursivas realizadas en la región nororiental de África —el Magreb— con respecto al resto del continente. Me centro en la pretendida representación de la inhomogeneidad africana en la literatura hispano-marroquí, utilizando el ejemplo de una de las pocas obras dramáticas producidas por uno de los autores de dicha literatura: *El reto del Estrecho* (2005) de Abdelkader Benabdellatif, que está basada en una novela breve, *Las columnas de Hércules* (2005). Pretendo mostrar que esta inhomogeneidad presentada no sirve para diferenciar, sino que remite a imágenes estereotipadas que supuestamente confirman una división social establecida entre el Norte y el Sur del continente africano, que recae en un repertorio discursivo comparable a los debates eurocéntricos.

Palabras clave: discriminación, literatura hispano-marroquí, Magreb, migración, racismo, teatro

Observaciones preliminares

África es el segundo continente más grande del mundo después de Asia. Con más de cincuenta países y cuatro zonas climáticas, el continente se caracteriza por su “heterogeneidad particular”.¹ Sin embargo, desde una perspectiva europea y norteamericana, este continente se percibe como sumamente unificado, como constata Binyavanga Wainaina en “Afrika – und wie Sie darüber schreiben sollten. Eine ironische Anleitung” [‘África – y cómo debería escribir sobre ella. Una guía irónica’] para referirse a la falta de contemplación crítica de ese continente: “Behandeln Sie Afrika als ein einziges Land. [. . .] Verlieren Sie sich nicht in präzisen Beschreibungen” [‘Trate a África como si fuera un solo país. [. . .] No se pierda en

1 Cf. “Afrika: ein Wirtschaftsthema” s. a.: s. p.

Juliane Tauchnitz, Universidad de Würzburg

descripciones precisas’] (2011: 197).² Precisamente debido a cuestiones políticamente explosivas, como la migración y los flujos de refugiados hacia Europa, se produce una temible “monothematische Fixierung” [‘fijación monotemática’] (Urech 2018: s. p.), que hace pasar a segundo plano la diversidad y las alteridades irreductibles de ese continente.

Al mismo tiempo, se observa que, sobre todo en el norte de África, los debates en contra de esta nivelación son virulentos, aunque se les unen otros aspectos problemáticos, marcados por perspectivas discriminatorias. Por ello, en este capítulo pretendo reflexionar sobre tales demarcaciones y exclusiones discursivas realizadas en la región nororiental de África —el Magreb— con respecto al resto del continente. Sin embargo, en este marco, no es posible presentar aspectos sociológicos o migratorios detallados sobre los movimientos entre el norte de África y (sobre todo el sur de) Europa. Sobre todo, evito nivelar las realidades vividas por los migrantes de las zonas al norte y al sur del Sáhara, cuyas situaciones y experiencias divergentes no pueden considerarse de forma homogénea. En cambio, centrándome en los estudios culturales y literarios, presento aquí una perspectiva que es capaz de ampliar el espectro discursivo de estos urgentes debates.

Me concentro en la representación intencionada de la inhomogeneidad africana en la literatura hispano-marroquí utilizando el ejemplo de una de las pocas obras dramáticas producidas por uno de los autores de dicha literatura: *El reto del Estrecho* (2005) de Abdelkader Benabdellatif, que está basada en una novela breve del mismo escritor, *Las columnas de Hércules* (2005).³ Para poder situar las constataciones de la obra de teatro dentro de este discurso, iluminaré primero posiciones divergentes que se notan en la tendencia de demarcar (histórico-culturalmente) el Magreb. Después, pretendo mostrar que la inhomogeneidad presentada en esta pieza no sirve para diferenciar, sino que remite a igualaciones estereotipadas que supuestamente confirman una división social establecida entre el Norte y el “Sur” (o, por lo menos, lo que está percibido como Sur desde el Magreb) del continente africano.

2 Todas las traducciones de las citas son de la autora de este artículo.

3 La segunda obra teatral hispano-marroquí fue publicada en 2000 por el poeta Abderrahman El Fathi bajo el título *Fantasías literarias* por la editorial de la Universidad Abdelmalek Essaâdi de Tetuán. Sin embargo, esta obra no está disponible en las librerías ni en las bibliotecas marroquíes o europeas. El hecho de que los autores hispano-marroquíes apenas hayan escrito obras de teatro está relacionado con la precaria situación de publicación y recepción de esta autoría. Debido a la falta de medios económicos y de iniciativas editoriales, no es de extrañar que en esta literatura florezca principalmente un género literario: la narrativa breve, que puede publicarse en Internet, antologías o revistas y que se publica de forma más barata y con más visibilidad que los textos literarios largos.

El reto del Estrecho puede resumirse como una tragedia en tres actos sobre la reciente situación migratoria de los refugiados clandestinos del norte de África con destino a Europa.⁴ Los protagonistas de la obra son los amigos Omar y Samir, procedentes de las ciudades de Tetuán (Omar) y Chefchauen (Samir), en el norte de Marruecos. En el primer acto, los dos buscan un bar de mala muerte para comprar al famoso contrabandista El Chato, perseguido por la policía, un pasaje para cruzar el mar en “patera” y trabajar en España como recolectores en una granja de tomates. Después de que El Chato haya instruido a los amigos sobre el procedimiento del escape, se dirigen a una playa remota desde donde pretenden huir del continente africano (Segundo Acto). Allí se encuentran con sus compañeros migrantes: dos jóvenes estudiantes marroquíes que quieren pasar hachís a España y están llenos de ingenuas ilusiones sobre su destino; así como un matrimonio — llamado vagamente “subsaharianos”. La mujer está en avanzado estado de gestación y apenas habla una palabra de español, por lo que palabras en francés o fragmentos de frases francesas se mezclan repetidamente con sus locuciones en español. Es una noche agitada y tormentosa en la que el grupo se aventura a cruzar el mar embravecido mientras les persigue de cerca la policía fronteriza marroquí. Ocurre lo inevitable: el grupo naufraga y llega a la costa española (Tercer Acto), pero solo sobreviven Omar, Samir, uno de los estudiantes y la futura madre. Aunque los dos protagonistas consiguen huir de los guardacostas tras ayudar a sus compañeros heridos, la obra termina con la detención de estos últimos por la policía.

Todos los personajes de este drama —tanto los que buscan una vida mejor en la orilla norte del Mediterráneo como los delincuentes que esperan lucrarse de su contrabando, hasta el barquero— están intrínsecamente ligados entre sí en su papel y función dramática, ya que, como mostraré a continuación, cada personaje, sea emigrante clandestino o contrabandista, requiere y legitima la existencia de los demás.

Otra mirada del Norte al Sur: estereotipos reproducidos

Temáticamente, *El reto del Estrecho* se inscribe en las problemáticas de los movimientos migratorios clandestinos y altamente peligrosos en y a través del Medite-

4 Para un enfoque de las constelaciones diaspóricas y las dinamizaciones de solidaridad en la situación migratoria en la obra, cf. Tauchnitz 2017.

rráneo que se tratan en la “literatura patera”⁵ reciente, contemplando todas las instancias, autoridades y procesos asociados. Las diferentes figuras de la obra de Abdelkader Benabdellatif pueden agruparse en dos círculos: en primer lugar, el grupo de contrabandistas, que se mantienen unidos exclusivamente por la actividad delictiva y sus intereses capitalistas-económicos. En segundo lugar, está el grupo de los refugiados. La única coincidencia entre los dos grupos se realiza en el personaje del “barquero”, quien, como eslabón más bajo, es uno de los que se enriquecen con los transportes “ilegales”, pero que también está expuesto al mismo peligro de muerte que los fugitivos porque navega en la patera a través del Estrecho.

En su prólogo antepuesto a *El reto del Estrecho*, Ahmed El Hakim describe a este grupo de refugiados de la siguiente manera:

El otro grupo compuesto de seres frustrados y acorralados por la vida que se ven envueltos en una cruel lucha para poder sobrevivir, destaca por su carácter heterogéneo, ya que está formado por estudiantes, artesanos, comerciantes, e incluso por *extranjeros africanos*, procedentes desde el más lejano Sub-Sahara. No obstante, y pese a esta heterogeneidad, nos sorprende el gran halo de solidaridad que impregna al grupo. (El Hakim 2005: 9; énfasis de la autora)

Las etiquetas que Ahmed El Hakim asigna a las figuras individuales de ese grupo de fugitivos en su prólogo son relevantes para el tema de este artículo. Así, en la cita de El Hakim cabe destacar la formulación elegida para distinguir entre personajes marroquíes y no-marroquíes: se refiere a estos últimos de forma muy generalizadora como “extranjeros africanos”. Con esta expresión, el investigador establece en primer lugar una división visible dentro del grupo de refugiados, marcando un gradiente jerárquico. Al hacerlo, también subraya una posición especial que Marruecos parece ocupar dentro del continente africano. Al distinguir a los protagonistas marroquíes de los “extranjeros africanos”, El Hakim presenta al país precisamente como no africano. Así, adopta una concepción de separación entre el norte de África y los llamados países “africanos” que existe al menos desde la época del protectorado de los poderes coloniales europeos y que se ha intensificado desde entonces.

Al mismo tiempo, se produce una nivelación de los países africanos situados al sur del Magreb o, sobre todo, al sur del Sáhara. De este modo, se ponen en marcha

5 Un motivo recurrente y de gran actualidad en la narrativa hispano-marroquí es la migración clandestina desde Marruecos a España — la mayoría de las veces en pequeñas embarcaciones de pesca, las llamadas “pateras”. Estos barcos se utilizaban originalmente para cazar patos y dieron nombre al correspondiente fenómeno literario: “literatura patera” (cf. por ejemplo Sena Rodríguez 2004).

mecanismos de atribución discursiva que corresponden con la percepción estereotipada de carácter “occidental”, como ya lo había descrito Edward Said en *Orientalism* en 1978: con esa concepción exotista del Otro, no europeo. Solo recientemente los críticos literarios han empezado a examinar más de cerca los motivos que subyacen a este pensamiento de demarcación. Con ello, se están explorando y examinando enfoques justificativos divergentes. No obstante, las opiniones sobre el origen histórico de esta concepción de separación discriminatoria difieren de manera sustancial. Así, hay representantes que consideran que el inicio de esta demarcación tiene sus raíces en el colonialismo, mientras que otros la sitúan en acontecimientos históricos y convulsiones más lejanas en el tiempo. El abogado y ensayista Rafik Chekkat (2020), por ejemplo, forma parte de estos últimos. Chekkat explica que la separación entre las culturas arabo-islámicas del Magreb y las regiones africanas más meridionales, empezando desde el Sáhara, comienza antes de la era colonial. Entre otros, se refiere al historiador tunecino Ibn Khaldoun (1332–1406), que en su *Prolegomena (Al Muqaddimah)* de 1377 hizo agudos comentarios racistas sobre los “nègres”, legitimando también de este modo la esclavitud.⁶

Il est vrai que la plupart des nègres s'habituent facilement à la servitude; mais cette disposition résulte, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, d'une infériorité d'organisation qui les rapproche des animaux brutes. D'autres hommes ont pu consentir à entrer dans un état de servitude, mais cela a été avec l'espoir d'atteindre aux honneurs, aux richesses et à la puissance. Tels furent les Turcs (au service des khalifes abbacides et fatemides) de l'Orient; tels furent aussi les Galiciens et les Français qui prirent du service sous les gouvernements musulmans de l'Espagne. Voyant que les souverains de ces pays leur témoignaient habituellement une préférence marquée, ils ne dédaignèrent pas de s'en faire les serviteurs et les esclaves, et cela dans l'espoir d'arriver à la puissance et aux honneurs, par la faveur du gouvernement. (Ibn Khaldoun 1862 [1377]: 309)

Aunque en esta obra, Ibn Khaldoun también apunta de forma crítica a las sociedades y culturas marcadas por el islam, cabe señalar que, con la afirmación citada, mucho antes de que se estableciera el comercio de esclavos entre el llamado “Nuevo Mundo”, Europa, y (sobre todo) el África Occidental (el *Black Atlantic* triangularmente entrelazado; véase Gilroy 1993), clasifica a las personas de color de piel oscuro como predestinadas a la servidumbre.

Basándose en las declaraciones citadas de Ibn Khaldoun y en la condena de estas reflexiones por parte de Rafik Chekkat, en su artículo sobre el “Racisme anti-Noirs au Maghreb: dévoilement(s) d'un tabou”, Célia Sadai también llega a la conclusión de que los mecanismos racistas de demarcación en el Magreb no se

6 Cf. también el artículo de Antumi Toasijé en este volumen.

desarrollaron con el colonialismo, sino que ya se habían establecido con anterioridad, causando una “negrofobia sistemática” en esta región:

Le racisme au Maghreb n'est pas un reliquat du colonialisme. Il ne peut être appréhendé qu'en prenant la pleine mesure des effets que des siècles de traite arabo-berbère ont eus, d'autant que des pratiques voisines perdurent en Mauritanie et en Libye, comme l'ont révélé en 2017 les images des journalistes de la chaîne CNN. Des travaux comme *L'Afrique Noire précoloniale* de Cheikh Anta Diop, portant sur cette histoire faite de razzias, de déportations massives et de pratique systématique de la castration par les négriers arabo-berbères, nous rappellent que cette immense entreprise de déshumanisation ne s'est pas faite sans résistances et nous aident à comprendre la persistance d'une nérophobie systématique au Maghreb. (Sadai 2021: s. p.)

En este contexto, Sadai critica igualmente a Frantz Fanon, venerado sobre todo por los teóricos poscoloniales, porque este nunca planteó la cuestión del “racisme anti-Noirs” en Argelia en sus textos anticoloniales:

De *Peaux noires* [sic], *masques blancs* [1952] à *L'An V de la Révolution algérienne* [1959], Fanon n'aborde jamais la question du racisme anti-Noirs en Algérie. Chez lui, l'Algérie est systématiquement perçue à travers les mécanismes d'oppression qu'elle subit de la part de l'opresseur colonial. (Sadai 2021: s. p.)

Por el contrario, Mustafa El Qadéry es de los que asumen que los esfuerzos discriminatorios por separar el Magreb norteafricano del resto del continente se basan en modelos coloniales orientalistas:

Le Maroc et le “Maghreb” sont rarement perçus dans leur dimension africaine. C'est que le Maghreb n'existe que par et pour le Machrek dit-on, puisque “les Arabes” dominent le champ historique de cette région depuis l'Islam et la “conquête arabe” qui fut son instrument. Cette construction prend date dans la période coloniale qui a vu le développement des sciences consacrées aux indigènes, sciences spécialisées selon les champs d'études et d'investigations qui ont segmentés le terrain. (2010: 731)

En el marco de este artículo, no es posible profundizar la cuestión de los inicios de ese discurso discriminatorio en el Magreb frente a las regiones subsaharianas. Sin embargo, para nuestro contexto es crucial enfatizar que existen estas ideas de diferenciación por parte del Magreb, que entiende su(s) cultura(s) como arabo-islámica(s) o que percibe, con Boualem Sansal, el Magreb como una región mucho más heterogénea, pero nunca como “africana”. En su opúsculo *Poste-restante: Alger* (2006), Sansal traza la historia variada de Argelia y refuta la máxima político-estatal de que el país haya sido árabe desde el principio:

Pourtant, nous eûmes des moments de répit, et de grâce, et certainement plus que d'autres peuples, bien moins lotis que nous. Pauvre Rwanda, pauvre Kaboul, pauvre Tchétchénie, pauvre Haïti, où le malheur se dissipe dans les brumes de l'éloignement. *L'Algérie, c'est*

autre chose, elle est là, au cœur du monde, c'est un grand et beau pays, riche de tout et de trop, et son histoire a de quoi donner à réfléchir: mille peuples l'ont habitée et autant de langues et de coutumes, elle a bu *aux trois religions* et fréquenté de grandes civilisations, la numide, la judaïque, la carthaginoise, la romaine, la byzantine, l'arabe, l'ottomane, la française, elle a guerroyé tant et plus, ses cimetières regorgent de noms exotiques, ses campagnes, ses montagnes et ses cités sont riches de vestiges fabuleux, et encore n'a-t-elle pas fini de se recenser et de se connaître. (2006: 15–16; énfasis de la autora)

En esta descripción, que realza la diversidad de la cultura argelina de forma elíptico-enumerativa, un aspecto llama especialmente la atención —además de la abundancia de influencias no árabes—: la ausencia del impacto de otras culturas o etnias africanas. La única orientación de los ejemplos que aquí se mencionan es dentro de la cuenca mediterránea y además viene siempre acompañada de un enfoque hacia el Norte, hacia Europa.⁷

Esfuerzos de demarcación cultural en *El reto del Estrecho*

Esta línea divisoria discursiva que se “escribe” desde el Magreb hacia el resto del continente africano también se encuentra en la literatura particular de autores hispano-marroquíes, como mostraré ahora con el ejemplo de *El reto del Estrecho* (2005) de Abdelkader Benabdellatif.

Al principio del segundo acto, los protagonistas (marroquíes) Omar y Samir se encuentran por primera vez con los otros refugiados que quieren unirse a ellos en el arriesgado viaje a través del mar hasta España en una playa remota. Los dos amigos se sorprenden al enterarse de que un total de treinta personas desean hacer la travesía en un pequeño bote de madera (cf. Benabdellatif 2005: 56). Aparte de estos pocos detalles, el público (lector) no recibe más información sobre estos otros personajes. Solo al final del segundo acto se menciona que esta muchedumbre de fugitivos que quedan en el anonimato son capturados por la policía incluso antes de llegar a la playa. De hecho, estos personajes quedan reducidos en todo momento a un número que subraya el drama de la migración únicamente por su tamaño numérico.⁸

⁷ Esto queda especialmente claro cuando Sansal menciona las tres religiones y oculta así cuántas más influencias religiosas y espiritistas hay en (y de) los países africanos.

⁸ La directora española Chus Gutiérrez utiliza un procedimiento similar en su película *Retorno a Hansala* (2008) cuando dramatiza el problema de la migración al final de la película mediante el efecto de la numeración no comentada de víctimas mortales y refugiados. Lo hace a través de

En la obra, solo se asigna un papel a los seis personajes de este grupo anónimo de fugitivos menesterosos: Omar, Samir, los dos estudiantes marroquíes y la pareja subsahariana. Sus orígenes y trayectorias de vida son muy divergentes, pero están vinculadas por un *tertium comparationis*: la miseria desesperada de la que todos quieren escapar.

El reparto que concierne a los países de origen de los seis fugitivos es significativo: cuatro de ellos (Samir, Omar y los dos estudiantes) provienen de Marruecos. Esto pone el acento en la preponderancia de los personajes marroquíes. Del mismo modo, los contrabandistas y el barquero son marroquíes; tan solo la pareja procede de otro país africano. Sin embargo, en el momento en el que Abdelkader Benabdelatif escribió la pieza teatral, esta agrupación de migrantes irregulares huyendo a Europa por la llamada “ruta del Mediterráneo occidental” no correspondía en absoluto con la distribución efectiva de los migrantes procedentes del continente africano: en aquel entonces la mayoría de los fugitivos africanos migraba desde zonas subsaharianas. Solo hace unos años la situación cambió, de manera que ahora son más las personas de origen magrebí las que intentan llegar a Europa. Así lo muestra el *Sachstand der Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestags* sobre el tema de la *Migration aus Afrika nach Europa über Marokko und Tunesien* [‘Migración de África a Europa a través Marruecos y Túnez’]:

Ursprünglich wurde die westliche Mittelmeerroute vor allem von irregulären Migranten aus Marokko und Algerien benutzt, um in das spanische Hoheitsgebiet einzureisen (und von dort ggf. in andere EU-Länder zu gelangen). Ab dem Ende der 1990er Jahre verzeichnete die Route jedoch einen starken Anstieg der Zahl der Menschen aus afrikanischen Ländern südlich der Sahara. Betrachtet man die Herkunftsländer der Migranten und Migrantinnen auf der westlichen Mittelmeerroute im Jahr 2018, fällt auf, dass sie vornehmlich aus afrikanischen Ländern südlich der Sahara, wie Senegal, Guinea, Mali, Elfenbeinküste und Mali [sic] stammten. Seither hat sich auch auf dieser Route die Zusammensetzung abermals gewandelt: im Jahre 2020 (für das die jüngsten Daten aus Spanien vorliegen), bildeten Algerier mit 39,5 Prozent die größte Gruppe, gefolgt von Marokkanern (20,3 Prozent), Maliern (12,6 Prozent), Guineern (7,6 Prozent), Ivorern (6,6 Prozent), Menschen aus anderen Staaten (5,1 Prozent) sowie dem Senegal (4,8 Prozent).

[‘Inicialmente, la ruta del Mediterráneo occidental era utilizada principalmente por inmigrantes irregulares procedentes de Marruecos y Argelia para entrar en territorio español (y desde allí a otros países de la UE, en caso necesario). Sin embargo, a partir de finales de los años noventa, la ruta experimentó un fuerte aumento del número de personas procedentes de países del África subsahariana. Si se observan los países de origen de los migrantes en la ruta del Mediterráneo occidental en 2018, llama la atención que procedían principalmente de países subsaharianos como Senegal, Guinea, Mali, Costa de Marfil y Mali [sic].

microfichas y títulos extraídos de recortes de periódicos en los que las desgracias individuales de los migrantes se reducen a la denominación de su cantidad y, por tanto, se abstraen.

Desde entonces, sin embargo, la composición también ha vuelto a cambiar en esta ruta: en 2020 (para el que se dispone de los datos más recientes de España), los argelinos formaban el grupo más numeroso, con un 39,5%, seguidos de los marroquíes (20,3%), los malienses (12,6%), los guineanos (7,6%), los marfileños (6,6%), las personas procedentes de otros países (5,1%) y Senegal (4,8%).⁹ (Sachstand der Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestags 2022: 6–7)

Esto significa que el énfasis de la obra se desvió de la situación migratoria real del momento y que, por tanto, se centró claramente en los movimientos migratorios entre el norte de África y Europa / España.

Asimismo, la denominación vaga de la pareja como “subsaharianos” se aclara más adelante en la obra: los dos vienen del Senegal, han viajado “miles kilómetros” (Benabdellatif 2005: 57) hasta Marruecos y no pueden regresar a su país. Su situación sumamente crítica se presenta como la más grave de toda la obra. La siguiente declaración del senegalés destaca este aspecto: comenta su situación en un español entrecortado y entremezclado con afrancesamientos:

— SUBSAHARIANO: Mi llegar aquí ça fait six mois, eso, seis meses vivir cerca frontera con Ceuta en campamento con *camaradas negros* y aprender palabras en español. Seis meses esperar entrar Ceuta, pero nada, nada suerte. Otros camaradas sí tener suerte y pasar. Mi tener dificultades con mujer. . . (*Hace gestos de embarazada*). Difícil, mucho difícil. Si mi solo, pasar y llegar a Europa, pero con mujer difícil. Retourner à mon pays significar peor muerte. Solución mejor, viajar en barco pirata pero caro. (60; énfasis de la autora, cursiva de la acotación en el original)

La cita combina distintos niveles de información: en primer plano, por supuesto, se pone de manifiesto la situación precaria de esta pareja; los dos personajes ya han completado un largo y arduo viaje. Pero aún les queda por delante otro camino, descrito como mucho más peligroso en comparación con el viaje anterior (lo que de nuevo difiere largamente de la realidad migratoria extratextual): la corta travesía por el Mediterráneo. Asimismo, es previsible que su posterior “llegada” a España también siga siendo difícil, puesto que sus posibilidades socioeconómicas ya deben considerarse limitadas a la vista de su conocimiento extremadamente rudimentario del idioma.

Es evidente que este enunciado del subsahariano se dirige a destinatarios en dos distintos niveles de comunicación: por un lado, el senegalés entabla un diálogo interno con los demás personajes y, por otro, sus palabras se refieren igual y directamente a un destinatario implícito de la obra.⁹ Así, el enunciado se desplaza simultáneamente a un nivel intermedio que conecta lo empírico con los destinatarios

⁹ Utilizo el término basándome en el concepto de “recipiente implícito” de Manfred Pfister (cf. 2001 [1977]: 21) y partiendo de la teoría de la recepción del “lector implícito” (cf. Iser 1974).

implícitos.¹⁰ Esto se manifiesta claramente en complementos como “con camaradas negros”, que pretenden hacer más comprensible y, por tanto, contextualizable la información transmitida en la obra. No obstante, estas proposiciones están fuertemente construidas dentro de la situación dialogal de la pieza¹¹ porque es sumamente improbable que un hombre senegalés hable de sus compatriotas de manera tan generalizada. Así, este modo de expresarse se convierte en un rasgo destacado singular en la medida en que aquí se revela abiertamente el evidente ímpetu didáctico de instruir al lector / espectador sobre las características físicas de los grupos étnicos subsaharianos.

Además, esta declaración revela la posición desde la que se habla en el drama: se trata obviamente de una perspectiva marroquí que concibe los matices divergentes de los personajes de este país magrebí; es decir que los protagonistas marroquíes tienen un lugar de origen específico en vez de la región subsahariana en general, tienen una profesión particular y un nombre, mientras que “los subsaharianos” ni siquiera tienen nombre propio. Así, los otros personajes que se encuentran (o provienen de) fuera de este lugar de enunciación están solamente “tipificados”. Es el mismo método que ya Albert Memmi había puesto de relieve en lo relativo al discurso de los colonizadores sobre los colonizados que no se perciben como sujetos con rasgos característicos individuales, sino como el Otro generalizado y homogeneizado (cf. 1985 [1957]; también Said 2003 [1978]). Tales afirmaciones crean una categorización explícita en el drama que establece un contraste perceptible entre la diferenciación nítida de los personajes marroquíes y la clasificación extremadamente borrosa y homogeneizadora de los personajes subsaharianos.

La reacción de Omar, plasmada como empática, también muestra esa brecha entre la concreción y la homogeneización: después de oír las palabras del “subsahariano”, expresa su preocupación, especialmente cuando se entera de que ni este ni su mujer, embarazada en estado avanzado, saben nadar:

— OMAR: (*A Samir*) Lo que más me preocupa es esta mujer embarazada, la pobre está completamente ajena al peligro que le espera en el estrecho con este tiempo cada vez peor y su marido tan campante. (*Al hombre negro*) ¿Pero no temes por la salud de tu mujer y del hijo que lleva dentro? (Benabdellatif 2005: 62–63; cursiva de las acotaciones en el original)

¹⁰ Para designar los distintos códigos de comunicación de un texto dramático, sigo la terminología de Pfister (cf. 2001 [1977]).

¹¹ Ahora bien, esta no parece ser una característica específica de esa obra, pues Pfister ya señaló en 1977 que en el texto dramático (a diferencia, por ejemplo, de las obras narrativas) existe fundamentalmente una “unvermittelte[n] Überlagerung von innerem und äußerem Kommunikationssystem” [superposición no mediada de sistemas de comunicación interior y exterior] (2001 [1977]: 22).

Esta cita refleja el posicionamiento afectivo inmediato de Omar ante el informe del “subsahariano”. Pero al mismo tiempo, la inquietud de Omar atestigua una solidaridad “inverosímil” (en el sentido aristotélico)¹² con la pareja por el hecho de que solamente acaban de conocerse; lo que subraya el trasfondo claramente didáctico de este drama. Es decir que Omar y Samir instruyen explícitamente a los demás personajes y al público sobre los peligros y el trasfondo de tal situación migratoria y provocan así sucesivamente una reacción catártica, sobre todo en el estudiante, ya que este último muestra cada vez mayor voluntad de adquirir sus conocimientos para aumentar así sus posibilidades de sobrevivir en el “otro lado”. Este modo didáctico también es la razón por la que Omar y Samir, a pesar de ser los protagonistas de la obra, permanecen estáticos, en contraste con los otros pasajeros de la patera. Esto queda patente en el lenguaje que utilizan: su español es impecable, aunque se caracteriza por una corrección casi de manual; sus frases son en su mayoría sintácticamente completas, incluso ante la amenaza inminente de cruzar el mar.

De este modo, se expresa una actitud solidaria a partir de esta devoción afectiva espontánea: en el estado de sufrimiento en el que se encuentran los personajes, la situación de la pareja senegalesa es mucho más grave, por lo que los motivos de huida de Omar pasan inmediatamente a un segundo plano y el protagonista se muestra disponible a ayudar a estos cónyuges.

Sin embargo, la generalización discriminatoria que ya he subrayado también se hace visible en esta cita. En efecto, la acotación “*Al hombre negro*”, al centrarse en el aspecto físico del subsahariano, deja aún más clara su intercambiabilidad. Hay, pues, un impulso racista inherente a la expresión de solidaridad, ya que marca una jerarquización social y étnica; para los protagonistas, el sufrimiento de la pareja es el de todo un continente al que se presentan como no pertenecientes.

Una vez más, se inscribe en la obra un gesto hegemónico del Norte hacia el Sur, comparable al de Europa hacia una (su) imagen generalizada de África. Se trata de una especie de desplazamiento fronterizo que utiliza el mismo repertorio estereotipado de ideas que el “Occidente” (colonial) impuso a un supuesto “Oriente” estilizado como uniforme. De este modo, el Magreb, y especialmente Marruecos, con su particular proximidad socio-histórica y cultural con España, no está presentado como ejemplo o prueba *par excellence* de continente sumamente heterogéneo, sino que en la obra se mantienen (aunque solo en parte) binarismos obsoletos.

12 Con el término “(in)verosímil” me refiero concretamente a las observaciones de Aristóteles en el capítulo IX de su *Poética* (2003 [1982]); cf. también Tauchnitz 2021: 109.

Bibliografía

- “Afrika: ein Wirtschaftsthema”. En: Página web, Bundesministerium für Wirtschaft und Klimaschutz, sin fecha, <<https://www.bmwk.de/Redaktion/DE/Artikel/Aussenwirtschaft/afrika-ein-wirtschaftsthema.html>> (consultado el 16 de julio de 2023).
- Aristoteles (2003) [1982]: *Poetik*. Ed. y trad. Fuhrmann, Manfred. Stuttgart: Reclam.
- Benabdellatif, Abdelkader (2005): *El reto del Estrecho. Drama en tres actos. Las columnas de Hércules. Versión novelada*. Tetuán: Université Abdelmalek Essadi.
- Chekkat, Rafik (2020): “Nérophobie. Les damnés du Maghreb”. En: *Orient XXI*, 11 de agosto, <<https://orientxxi.info/magazine/negrophobie-les-damnes-du-maghreb,4046>> (consultado el 16 de julio de 2023).
- El Hakim, Ahmed (2005): “Prólogo”. En: Benabdellatif, Abdelkader: *El reto del Estrecho. Drama en tres actos. La columna de Hércules. Versión novelada*. Tetuán: Université Abdelmalek Essadi, pp. 1–11.
- El Qadéry, Mustafa (2010): “L’Afrique a-t-elle perdu le Nord? Le Maghreb et ses dichotomies coloniales”. En: *Cahiers d’études africaines*, 198–199–200, pp. 731–754, <<https://journals.openedition.org/etudesafricaines/16336>> (consultado el 15 de julio de 2021).
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gutiérrez, Chus (dir.) (2008): *Retorno a Hansala*. España: Maestranza Films / Muac Films.
- Ibn Khaldoun (1863) [1377]: *Les Prolégomènes*. Première Partie. Ed. y trad. Slane, M. de. París: Imprimerie impériale.
- Iser, Wolfgang (1974): *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. 4ª ed. Constanza: Universitätsverlag.
- Memmi, Albert (1985) [1957]: *Portrait du Colonisé, précédé de Portrait du Colonisateur et d’une préface de Jean-Paul Sartre*. París: Gallimard.
- Pfister, Manfred (2001) [1977]: *Das Drama. Theorie und Analyse*. München: Wilhelm Fink.
- Sachstand der Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestags (2022): *Migration aus Afrika nach Europa über Marokko und Tunesien*. WD 2 – 3000 – 018/22, <<https://t1p.de/gvfz1>> (consultado el 16 de julio de 2023).
- Sadai, Célia (2021): “Racisme anti-Noirs au Maghreb: dévoilement(s) d’un tabou”. En: *Hérodote*, 1, 180, pp. 131–148, <<https://www.cairn.info/revue-herodote-2021-1-page-131.htm>> (consultado el 16 de julio de 2023).
- Said, Edward W. (2003) [1978]: *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Sansal, Boualem (2006): *Poste restante: Alger. Lettre de colère et d’espoir à mes compatriotes*. París: Gallimard.
- Sena Rodríguez, Ildefonso (2004): “La tragedia del Estrecho”. En: Soler-Espiauba, Dolores (ed.): *Literatura y pateras*. Madrid: AKAL, pp. 17–31.
- Tauchnitz, Juliane (2021): “¿Dos culturas o dos orillas de una cultura? Cambios de perspectiva en la obra de Mohamed Bouissef Rekab y Mohamed Chakor”. En: Abrighach, Mohamed (ed.): *Letras africanas en lenguas ibéricas 1956–2018. Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*. Coquimbo: Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, pp. 109–122.
- (2017): “The Challenge of the Strait. From the Migratory Drama in the Mediterranean to the Hispano-Maghrebian Dramatic Text”. En: *Research in African Literatures*, 48, 3, pp. 72–86.

- Urech, Fabian (2018): “Europas lähmende Angst vor Afrika”. En: *Neue Zürcher Zeitung*, 11 de octubre, <<https://www.nzz.ch/international/europas-laehmende-angst-vor-afrika-ld.1427240>> (consultado el 16 de julio de 2023).
- Wainaina, Binyavanga (2011): “Afrika – und wie Sie darüber schreiben sollten. Eine ironische Anleitung”. En: Arndt, Susan / Ofuatey-Alazard, Nadja (eds.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast, pp. 197–200.

Parte III: **Voces de la migración africana
en España: entre la asimilación
(estratégica) y la emancipación**

Elisa Rizo

¿Negritud hispanista? La ambivalencia discursiva en torno a la carrera artística de Leandro Mbomio en la esfera pública española

Resumen: Este estudio se propone revisar de manera crítica las circunstancias que determinaron el rápido acceso a la fama del escultor Leandro Mbomio (1938–2012) en España. El análisis del discurso público por y sobre Mbomio en el contexto de la materia reservada ayudará a entender mejor el cambio de la política española hacia Guinea Ecuatorial antes y después de la independencia. El artículo incorpora material de una investigación de dos años en la que se siguieron las huellas de la carrera artística de Mbomio en archivos digitales de la “prensa del movimiento” y en la prensa del período de la transición (1976–1978). Otras fuentes consultadas incluyen entrevistas a dos conocidos suyos y a uno de sus sobrinos, el escritor Joaquín Mbomio Bacheng. El capítulo se enfoca en contextualizar la trayectoria de Mbomio en España, con el fin de profundizar en el estudio de la presencia africana en la península durante el tardofranquismo y la transición democrática. Para alcanzar este objetivo, se inicia con un análisis de las corrientes postcoloniales presentes en Europa, como, por ejemplo, “Euroáfrica”. Se sugiere que “Euroáfrica” pudo haber influido en el discurso oficial de “Hispanidad” si se considera la manera en que Mbomio fue representado en el ámbito público español de los años setenta. Asimismo, se subraya la coincidencia temporal entre la prominencia de Mbomio en España y el proceso de independencia de Guinea Ecuatorial. A través del análisis de cómo la crítica y los medios españoles retrataron a la figura guineoecuatorial, se busca ilustrar el surgimiento de un discurso hispanista neocolonial sobre Guinea Ecuatorial, aquí descrito como una versión fallida de “negritud hispanista”.

Palabras clave: Leandro Mbomio, Negritud, política cultural española, neocolonialismo, Guinea Ecuatorial

Nota: La investigación para este artículo se hizo con el apoyo del Proyecto de I+D+i “Africanos y norteafricanos en la Península Ibérica (1850–1975). Una historia en los márgenes de España y Portugal” (AFROIBERIA) Agradezco a la IP, Yolanda Aixelà-Cabré por invitarme a este proyecto de investigación y por su apoyo y generosidad. Igualmente, deseo agradecer a Julia Borst y Danae Gallo González por sus enriquecedores comentarios. Cualquier falla es mi culpa.

Elisa Rizo, Iowa State University

1 Aproximación a una figura controversial

Leandro Mbomio Nsue (nacido en Evinayong en 1938, fallecido en Bata en 2012) emerge como un artista guineoecuatoriano que alcanzó notoriedad en España hacia finales de los años sesenta y setenta del siglo XX. Su trayectoria es singular al ser el único artista de Guinea Ecuatorial que logró visibilidad en España durante un período que abarcó el proceso de descolonización (1959–1968) y la dictadura de Francisco Macías Nguema (1968–1979). Actualmente, Leandro Mbomio se considera un pilar de la cultura nacional en los círculos gubernamentales de Guinea Ecuatorial. No obstante, su legado se encuentra mancillado por su asociación con la dictadura de Obiang. Colectivos guineoecuatorianos en el exilio, como ASODEGUE, reconocen el triunfo internacional que alcanzó el escultor durante su época en España, pero critican su fidelidad a un régimen, denunciado internacionalmente por atropellos a los derechos humanos. El contraste entre la veneración oficial y la oposición de sectores de la sociedad civil guineoecuatoriana resalta la falta de un examen profundo de su carrera más allá del mito de su éxito. Ese silencio es emblemático de la laguna que existe en los estudios sobre la presencia africana en España durante la era del franquismo tardío y el período de la transición a la democracia, las décadas de 1960 y 1970. Este artículo busca contribuir a la corrección de ese vacío investigativo.

Mbomio llegó a Madrid como estudiante de la entonces provincia de la Guinea Española en 1960. Su formación artística se desarrolló bajo el mecenazgo del estado español entre 1960 y 1965 y posteriormente participó en muestras individuales y colectivas en múltiples países, como Alemania, Estados Unidos, Argelia, Polonia, Italia, Checoslovaquia, Francia y Venezuela, casi siempre con el apoyo del Ministerio de Educación y Ciencia (cf. Areán 1975: 165). Hacia principios de los años 1970, Mbomio ya se había convertido en un escultor de renombre y en referente del arte africano-español. Sugerentemente, había sido apodado por la prensa española el “Picasso negro”,¹ lo que reflejaba la fascinación por su color de piel (cf. Ecot Ayissi 2009: 122). En 1979, después de vivir casi dos décadas en España y estando en la cumbre de su fama, Mbomio retorna a Guinea Ecuatorial. Allí ocupa altos puestos en el régimen de Teodoro Obiang por el resto de su vida.

Para explorar con un ojo crítico la vida de Mbomio en España hay que considerar el contexto político entre el régimen franquista y su país de origen. Tras su independencia en 1968, Guinea Ecuatorial fue declarada materia reservada de 1971 a 1977

¹ El epíteto “el Picasso negro” aparece en mayo 1967, cuando un periodista de apellido Romero Iglesias publica en varios periódicos controlados por el régimen franquista (entre otros *EFE, La voz de España, La voz de Asturias*) un artículo titulado “Leandro Mbomio, el Picasso Negro” (cf. Areán 1975: 171).

en España, un estatus prolongado posteriormente (cf. Mahiques Nunez 2013: 33). El aparato de censura franquista hizo posible que el silencio sobre Guinea Ecuatorial se extendiera más allá del fallecimiento de Franco, en 1975, hasta el final del gobierno de transición, en 1978 (cf. Carrillo 2001: 11). En este trabajo se asume que la censura condicionó de manera ineludible la carrera del “Picasso negro”.² Por consiguiente, las preguntas que guían este artículo son: ¿Por qué el estado español apoyó la carrera de Mbomio? ¿Qué papel jugó la figura de este artista negro de una excolonia española en la España tardofranquista y de la transición? ¿Cómo Leandro Mbomio presentaba su obra ante los medios? ¿Qué nos dice la recepción de Mbomio en la prensa española sobre el tratamiento de la población negra en el imaginario español de los años setenta del siglo XX?

Este análisis desvela la figura pública de Mbomio como una construcción mediática española, concebida para representarlo como un intelectual defensor de los intereses africanos. Esta representación de Mbomio en la España de la etapa tardofranquista, durante los años sesenta y setenta, se interpreta como una manifestación tardía de un discurso neocolonial, conocido en el resto de Europa durante los cincuenta y sesenta como “Euráfrica”. “Euráfrica” constituyó un proyecto europeo inspirado en la iniciativa neocolonial francesa, que buscaba redefinir las relaciones económicas y políticas entre las antiguas potencias coloniales europeas y las naciones africanas emergentes (cf. Hansen / Jonsson 2014: 7). Un aspecto destacado de este proyecto fue la inclusión de figuras africanas, como Leopold Sedar Senghor, en foros internacionales, lo cual se ofrecía como confirmación de un cambio de era y de la autonomía de las nuevas naciones africanas sobre su futuro.

En los años cincuenta, España permanecía aislada del contexto internacional. Así, al acercarse la independencia de Guinea Ecuatorial en 1968, España se vio ante el desafío de establecer una nueva relación neocolonial con este país. Según Álvarez Chillida y Pardo Sanz (2022: 202–209), el ministro español de Asuntos Exteriores, Fernando María Castiella, adoptó el modelo neocolonial francés como base para la relación postindependencia con Guinea Ecuatorial. Aunque el plan de Castiella fue eventualmente desechado por el subsecretario de la presidencia, Luis Carrero Blanco, no resulta impropio considerar que la trayectoria de Mbomio pudiera estar vinculada al proyecto de Castiella. La simultaneidad entre la notoriedad de Mbomio en la península y la política de silencio informativo, denominada “la materia reservada”, amerita un examen detallado de la figura pública de Mbomio en el contexto del proyecto neocolonial español en Guinea Ecuatorial.

² La bibliografía de Areán reporta once artículos en 1967; con un incremento considerable de 1971–1972, llegando a su cenit en 1974, con cuarenta artículos sobre Mbomio o su obra (cf. Areán 1975: 169–173).

Tomando en cuenta el contexto explicado en el párrafo anterior, este capítulo analiza la forma en que la figura de Mbomio en España seguía el modelo francés en cuanto al tratamiento público de los intelectuales francófonos (como Senghor) con el fin de legitimar su programa neocolonial en Guinea Ecuatorial. Este tratamiento se examina tanto en el discurso producido por el mismo Mbomio como por agentes franquistas. Por un lado, se sondean las ideas de Mbomio en “El arte de la negritud y su aportación a la cultura”, un artículo publicado en 1974 en *La Estafeta Literaria* y en una entrevista que concedió en *A fondo* a Televisión Española un par de años después. Por el otro, se rastrea la idea de la Negritud presentada en *Leandro Mbomio en la integración de la negritud* (1975), un libro escrito por Carlos Areán, influyente crítico de arte, alto funcionario adjunto a los gobiernos tardofranquistas y de la transición (1976–1979) y quien, además, se identificaba como gran amigo del artista guineoecuatorialiano.

Otra valiosa información ha sido recogida a lo largo de dos años (2021–2022) en archivos digitales del Boletín Oficial del Estado Español, *La Vanguardia*, *El País*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *La Estafeta Literaria* y mediante entrevistas con familiares y conocidos del artista. Durante el curso de mi investigación, el interés en el discurso público de Mbomio en España aumentó porque entrevistados guineoecuatorialianos, todos contemporáneos a nuestro protagonista, me aseguraron que eran comunes los rumores de que Leandro Mbomio no había hecho sus esculturas, o al menos, que no había hecho una buena parte de ellas. Uno opta por el anonimato, los otros son Pablo Mba Nsang, uno de los líderes del partido Convergencia para la democracia social (CPDS), y Joaquín Mbomio Bacheng, sobrino de Leandro, quien trabajó de cerca con él durante la década de los años 1980 en Guinea Ecuatorial (cf. Rizo 2022).

Aunque es común que artistas plásticos tengan aprendices que contribuyan, o incluso hagan obras que se venden con la firma del maestro, la duda sobre la autoría de las obras de Mbomio despierta una serie de preguntas sobre quiénes pudieron haber participado de esa forma en el desarrollo del muy variado estilo de Mbomio a lo largo de su corta, insólita y exitosa carrera en España. A pesar de que esta sea una cuestión que excede los objetivos del presente artículo, la posibilidad de que Mbomio no haya hecho muchas de sus obras torna la pregunta sobre el porqué recibió apoyo del estado franquista y de los franquistas que permanecieron en sus puestos durante el gobierno de la transición aún más apremiante.

2 Leandro Mbomio y el silencio de la crítica posterior a la era franquista: el estado del arte

En lo que va del siglo XXI, solo dos investigadores han estudiado la carrera de Mbomio. Uno de ellos es el filósofo guineoecuadoriano, Eugenio Nkogo Ondó, quien publicó un ensayo corto apoyándose en su relación personal con el artista y en su propia apreciación de la obra de Mbomio. Su texto es, pues, un tributo póstumo al escultor a quien acredita haber hecho posible el retorno del arte negro, que, en la apreciación de Nkogo Ondó, había sido apropiado por los cubistas para llevarlo de nuevo “hacia sus orígenes, hacia África” mediante el tratamiento de temas ancestrales fang, como el *Elat Ayong* [‘Integración Tribal’]. Nkogo Ondó también acredita a Mbomio haber “cumplido el sueño de evocar la creatividad del arte de la negritud, de retratar su diseño en el Occidente y de explicarlo a toda la humanidad” (2012: 7). Resulta significativo que Nkogo Ondó haya titulado su artículo: “Leandro Mbomio. El vaivén del arte de la negritud” para describir a Mbomio como el hombre que había hecho justicia al arte africano al haber venido de África a Europa y retornado a África. El artículo de Nkogo Ondó ofrece una periodización de la obra de Mbomio y presenta una narrativa en la que el artista es casi mitificado. Por lo tanto, esta fuente da una idea del valor afectivo que el éxito de Mbomio representa para la comunidad guineoecuadoriana.

Fabiola Ecot Ayissi, crítica de arte camerunesa, es quien ha analizado la producción escultórica de Leandro Mbomio con más profundidad. Basada en una entrevista realizada en 2009 (hasta donde sé, inédita) y posteriores análisis (cf. Ecot Ayissi 2009; M’bokolo / Mbomio 2009), Ecot presenta un estudio formal y temático de algunas obras de Mbomio para subrayar el importante papel de las políticas de la representación en una España enfrentando la era de descolonización de una de sus últimas colonias. Ecot Ayissi mantiene que el estilo de Mbomio, caracterizado por la combinación de elementos occidentales y africanos, fue visto con beneplácito por sus interlocutores (maestros y críticos) españoles quienes le animaron a seguir por la misma línea a lo largo de su carrera. La crítica camerunesa reconoce en Mbomio una persona que logró comprender y adaptarse a las expectativas impuestas sobre él en España. Incluso destaca que, a diferencia de sus colegas artistas españoles, que resistían la manipulación franquista, Mbomio parecía haber aceptado la oportunidad que se le presentaba para obtener éxito (cf. Ecot Ayissi 2009: 123–126).

Al igual que Ecot Ayissi, reconozco tanto el ambiente neocolonial en el que se desarrolló la carrera de Mbomio como su ambición personal. Estoy de acuerdo con Ecot Ayissi cuando indica que el estilo de Mbomio fue alentado por sus educadores y críticos. Dada la pregunta sobre la autoría de sus obras, lo que es seguro es que

sus interlocutores franquistas parecen haber influido y, de hecho, dado forma a su discurso artístico. A esta consideración agregaría que, si se llega a comprobar que Mbomio no es el creador de muchas de sus obras, lo que queda son sus palabras, tanto escritas como habladas. Después de haber analizado las ideas expresadas por el escultor, es claro que sus interlocutores franquistas también influyeron en su visión sobre el papel del arte en la política.

Tanto Nkogo Ondó como Ecot Ayissi, hacen referencias al contenido de *Leandro Mbomio en la integración de la cultura* de Areán, ya sea directa (Ecot Ayissi) o indirectamente (Nkogo Ondó). Sin embargo, no resaltan la retórica franquista que pulula por el libro. Esto significa que, hasta ahora, no se ha atendido la pregunta sobre la medida en la que intervenían críticos como Areán sobre las decisiones estéticas y las posiciones políticas tomadas por el artista guineoecuadoriano. Aunque el libro de Carlos Areán provee información que, hasta donde he podido verificar, es factual, como una bibliografía y fotografías de la época, a nivel retórico *Leandro Mbomio en la integración de la negritud* debe ser considerado una fuente primaria, un artefacto franquista sobre la carrera de Mbomio que hay que analizar. Acercarse al libro de Areán de esta forma permite identificar un contrapunteo en la forma en que los textos de Mbomio y Areán refieren las ideas de apertura y diálogo intercultural entre África y Europa propuestas por la Negritud de Senghor y por políticos europeos después de la Segunda Guerra Mundial.

3 Hacia una Hispanidad neocolonial: cambio discursivo de “La Guinea Española” a la “República de Guinea Ecuatorial”

Además de las ideas sobre una relación con África postcolonial desarrolladas en otros ámbitos europeos, España contaba con un amplio repertorio neocolonial, desarrollado a partir de la pérdida de la mayoría de sus colonias en las Américas durante el siglo XIX. Tal inventario discursivo se había convertido en la base del discurso nacionalista extremo del franquismo: la Hispanidad (cf. Arbaiza 2020: 2–13). Nos encontramos, entonces, ante un palimpsesto de discursos identitarios, en los que coexisten la “Hispanidad”, “Euráfrica”, una narrativa propuesta por la Sociedad Europea de Cultura (SEC) durante los años 1960 y la visión de la “Négritude” personificada por figuras como Léopold Sédar Senghor durante la misma época.

3.1 Las dos caras del discurso de la Hispanidad: diplomacia y colonialismo

Como han destacado otros investigadores, el discurso decimonónico de la Hispanidad conformó una herramienta franquista para mantener la influencia española en las antiguas colonias en América y en Asia (cf. Marcilhacy 2016: 163). En ese contexto, hacia 1953, la Hispanidad se proclamaba como “fruto de la historia y de múltiples factores morales y políticos que reflejaban la convergencia de intereses de los pueblos hispánicos ante la comunidad internacional” (164). Con la apertura del Instituto de Cultura Hispánica (cf. Franco 1940), la Hispanidad adquirió una dimensión diplomática entre España y sus excolonias (cf. Cañellas Mas 2014: 78). Como explica Marcilhacy:

Aunque no contenía ya ninguna aspiración de reconquista territorial, y como tal no era equiparable a otros imperialismos, el hispanoamericanismo peninsular aspiraba a convertir las antiguas posesiones coloniales en caja de resonancia de las ambiciones internacionales de la España del siglo XX. (2016: 15)

Un intenso programa de conferencias e intercambio de intelectuales de uno y otro lado del Atlántico alimentaba el hilo afectivo que daba cohesión a la comunidad hispánica en esta dimensión diplomática (cf. Cañellas Mas 2014: 82).

Pero la Hispanidad mostró una cara distinta en África hasta 1968, pues, lejos de promover la idea de hermandad, constituyó la base del discurso colonial en Guinea Española (cf. Álvarez Chillida 2014: 108). Mientras la versión de la Hispanidad diseminada en América Latina, el “Hispanoamericanismo”, destacaba la diversidad de la cultura española como fuente de su fortaleza, la versión de la Hispanidad empleada en la colonización de los territorios del Golfo de Guinea destacaba la superioridad cultural europea sobre la africana con la consiguiente supresión de los derechos de los nativos y la formación de las categorías raciales polarizadas “blanco” y “negro” (cf. Okenve Martínez 2014: 52). Por esa misma razón, la Guinea Española no era considerada parte de la Hispanidad, a diferencia de los territorios del norte de África, cuya cultura era respetada por los españoles por la relación histórica entre España y esa región (cf. Aixelà-Cabré 2017: 28). Como bien indica el historiador Enrique Okenve Martínez:

Equatorial Guinea, hence, became the other Africa, the one that Spain could not be linked to; the one that could highlight the adequacy of Spanish culture; the one that could offer a new frontier in which to expand Spanish Civilization-Hispanidad [. . .].

[‘Guinea Ecuatorial, por tanto, se convirtió en la otra África, aquella a la que España no podía estar vinculada; aquella que pudiese poner de manifiesto la adecuación de la cultura española; aquella que pudiera ofrecer una nueva frontera en la que expandir la Civilización Española-Hispanidad [. . .]’]³ (2016: 55)

Para Okenve Martínez, la Guinea Española significó en el imaginario español de la primera mitad del siglo XX una manera de compensar su complejo de inferioridad con respecto al resto de las naciones europeas (cf. 2016: 53). Así, la Guinea Española funcionaría como un apoyo para afirmar su estatus como poder imperial (cf. Álvarez Chillida 2014: 122).

Con el advenimiento del programa descolonizador de las Naciones Unidas (cf. Campos 2003: 99–100), el estado español mostró un desmedido apego a sus territorios africanos (la Guinea Española y las posesiones en el norte de África). La obsesión franquista con mantener una identidad imperial es expuesta claramente por Luis Pérez Armiño en su historización del Museo de África, donde demuestra que desde 1946, con la creación del Museo Etnológico de Madrid, el estado español transformaría los museos en centros de justificación de la presencia colonial en África. Pérez Armiño también destaca que, en el Museo Etnológico de Madrid, fundado por el Dr. Velasco, el objetivo era exhibir objetos creados por “los pueblos con los que ha tenido España un contacto histórico [para] testimoniar mejor [la] labor civilizadora y evangelizadora que trataría de justificar la acción colonial española a lo largo de la historia” (Pérez Armiño 2019: s. p.).

Mientras los objetos extraídos de los territorios africanos eran exhibidos en los museos españoles para justificar la colonización en África, el arte occidental se presentaba como estándar ideal ante la población colonial en la Guinea Española. Un gesto que, en la apreciación de Fabiola Ecot Ayissi, era un último recurso de acercamiento intercultural en un momento en que se veía ya como inevitable la descolonización por presión de las Naciones Unidas (cf. 2009: 122–125). Entre la élite guineana colonial, a la que Leandro Mbomio pertenecía, la aceptación y el conocimiento de la Hispanidad era prerrequisito para gozar de los privilegios que adquirirían los colonizados considerados “emancipados” (cf. Ndong-Bidyogo 2020: 78). En este contexto, y como parte de la élite, Mbomio accedió a educación media (cf. Álvarez Chillida 2014: 124–125) en la Escuela de Oficios de Bata, Río Muni. Allí entró en contacto con docentes españoles (cf. Areán 1975: 38) que abrazaban la idea de la asimilación de los nativos a la cultura española (cf. Ecot Ayissi 2009: 125). Predeciblemente, el impulso del arte occidental en la colonia se limitaba a repetir el imaginario colonial. Según reporta Pérez Armiño, en los anales del Museo Etnológico de Madrid se encuentra información sobre certámenes de pintura celebrados en Bata

3 Todas las traducciones de las citas son de la autora de este artículo.

en aquella época. Solo participaban españoles peninsulares y el tipo de representaciones solían reflejar una imagen estereotipada de África y de sus habitantes (cf. 2019: 00:06:49–00:07:09).

3.2 Hispanidad en África vs. Euráfrica

Como se ha mencionado antes, España no fue la única nación europea interesada en perpetuar su presencia en sus territorios coloniales en África. Justo después de la Segunda Guerra Mundial, otras naciones europeas habían propuesto exactamente lo mismo: el retorno de los antiguos “amos” como amigos e instructores del conocimiento técnico necesario para avanzar en el desarrollo económico. “Euráfrica”, de llevarse a cabo óptimamente, constituiría un elemento clave para la economía de una Europa unificada. De acuerdo con Hansen y Jonsson, este proyecto ilustra “a history in which the European subject —anxious about its future geopolitical and economic viability— turns to its African object as a source of rejuvenation” [‘una historia en la que el sujeto europeo —preocupado por su futura viabilidad geopolítica y económica— recurre a su objeto africano como fuente de rejuvenecimiento’] (2014: 12). En ese contexto se celebró en Roma (1960) una mesa redonda llamada “Las culturas del África negra y del occidente”, organizada por Umberto Campagnolo, secretario general de la Sociedad Europea de Cultura (SEC). La propuesta principal de la reunión era definir una “civilización de lo universal” (cf. Jachec 2010: 196) en donde los participantes definirían qué valores universales estaban presentes en sus respectivas culturas: “through ‘good’ hybridisation, which permitted culturally distinct yet equal contributions to world civilisation through symbiosis as opposed to assimilation and by acceptance of ‘agreed difference’” [‘mediante una hibridación “buena” que permitiera reconocer las contribuciones culturalmente distintas pero equivalentes a la civilización mediante una simbiosis y no por una asimilación y mediante la aceptación de una “diferencia acordada”’] (Jachec 2010: 198).

La mesa redonda de “Las culturas del África negra y del occidente” era la primera oportunidad para que pensadores africanos y europeos discutieran formalmente los efectos del colonialismo en África (cf. 195). La idea fue recibida con optimismo por parte de los intelectuales y políticos africanos por parecer compatible con su propio proyecto para una relación benigna entre África y Europa. En su discurso *Éléments constructifs d’une civilisation d’inspiration négro-africaine* Léopold Sédar Senghor (1969), quien por entonces se describía a sí mismo como un “Eurafrican hybrid” [‘híbrido Eurafricano’] (cf. 196), había planteado la necesidad de una apertura cauta por parte de la población africana hacia la cultura europea, especialmente en torno al área del desarrollo tecnológico. No obstante,

como lo notarían Senghor y otros, la propuesta de SEC, al no contemplar el peso de la historia colonial en África, era una propuesta fallida. Como expresara Alioune Diop en 1958 a Campagnolo, director de la SEC:

I understand very well the attitude of a certain number of our western friends, [that] participants should no longer ponder on what differentiates us, but on what unites us. Such an attitude is perfectly commendable, but, if the Africans have kept accenting this difference, it has not been without reason. It is because in particular, the notion of the universal is a little bit linked, in our minds, to the notion of cultural imperialism.

[‘Comprendo muy bien la actitud de cierto número de nuestros amigos occidentales, [que consideran que] los participantes no deberían enaltecer lo que nos diferencia, sino lo que nos une. Esa actitud es perfectamente respetable, pero si los africanos han seguido acentuando la diferencia no ha sido sin razón. Es porque, en particular, la noción de lo universal está un tanto ligada, en nuestras mentes, a la noción del imperialismo cultural.’]. (cit. por: Janech 2010: 198)

Por lo tanto, aunque participaron en las conversaciones con Campagnolo y el resto de los participantes de la mesa redonda, Alioune Diop y Léopold Sédar Senghor retiraron su apoyo a la agenda cultural de “Euráfrica” (cf. 204).

Un proceso parecido ocurriría durante los años 1960 en España durante el proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial. Aunque Franco había acatado, con renuencia, el decreto de Naciones Unidas para iniciar el proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial (cf. Campos 2003: 97), dos sectores del gobierno franquista, liderados por el ministro de Relaciones Exteriores, Rafael Castiella, y el vicepresidente del gobierno, Carrero Blanco, respectivamente, promovían, cada uno por separado, proyectos para mantener a Guinea Ecuatorial bajo la influencia política y económica de España (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 203–204). En esa renuencia a abandonar sus posesiones coloniales en África, el estado español era reflejo de lo que otras expotencias habían venido haciendo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial con la noción de Euráfrica (cf. Hansen / Jonsson 2014: 10). Castiella, con apoyo de Manuel Fraga, ministro de Información y Turismo, proponía proyectos de desarrollo, fomentando la inversión económica y la promoción cultural (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 203). Por su parte, Carrero Blanco apostaba por la continuación del colonialismo (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 204).

3.3 El fracaso del proyecto neocolonial tras la declaración de la independencia de Guinea Ecuatorial

Las circunstancias para instituir un proyecto neocolonial en la Guinea Española de finales de los años 1960 eran ideales. El bajo nivel educativo de la gran mayoría de los colonizados había resultado en la ausencia de una masa crítica de gente

que pudiera llevar las riendas de un proyecto de nación (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 205). El propósito de control español sobre Guinea Ecuatorial más allá de la independencia emerge con claridad en 1964, con la designación de Bonifacio Ondó Edú como presidente del gobierno autónomo de Guinea Ecuatorial (1964–1968). Ondó Edú, catequista que probablemente no había completado la educación primaria, había abrazado la causa independentista, pero se había cambiado de bando al convertirse en colaborador del franquismo (cf. Nkogo Ondó 2009: s. p.). Como apuntan Álvarez Chillida y Pardo Sanz, Ondó Edú había sido seleccionado para dirigir el gobierno autónomo, no por su competencia como político, sino por su perfil de “piadoso católico y nacionalista” (2022: 205). En este sentido, Ondó Edú ejemplificaba el perfil del sujeto colonizado de la Guinea Española preferido por los colonizadores: con poca educación y dispuesto a colaborar. Contrariamente a las expectativas de la ONU, el gobierno autónomo bajo Ondó Edú no proporcionó al pueblo guineoecuatoriano la oportunidad de empezar a guiar las riendas de su futuro quehacer nacional, al contrario, su gobierno “resultó un mero transmisor de las órdenes de Madrid” (Nkogo Ondó 2009: s. p.). El rechazo del pueblo guineoecuatoriano hacia Ondó Edú ya era visible desde 1966, cuando el descontento generalizado bajo su gobierno le hizo acudir, junto con su vicepresidente Francisco Macías Nguema a Madrid para resolver la crisis.

A pesar de su ineficacia política, Ondó Edú representaba un elemento importante en la ejecución del proyecto neocolonial, ya que aseguraba la continuación del poderío español, lo que explica que fuera el candidato predilecto de Franco en las elecciones presidenciales de Guinea Ecuatorial. Su derrota en las urnas a manos de Macías Nguema, el candidato más anti-español, supuso el inicio del fracaso del proyecto neocolonial español. De acuerdo con la estipulación de las Naciones Unidas, Guinea Ecuatorial declaró su independencia al ser anunciados los resultados de las elecciones. El 12 de octubre de 1968 en una ceremonia presidida por el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga, Macías Nguema fue investido con los poderes del gobierno.

Este recuento de la independencia de Guinea Ecuatorial es relevante para explicar el contexto en el que se desarrolló la carrera de Leandro Mbomio, quien había terminado sus estudios en 1965 y, para octubre de 1968, ya había participado en diversos eventos gubernamentales. Uno de ellos había sido una exhibición en la galería Sala Amadís de Madrid en 1966,⁴ en honor de su tío Bonifacio Ondó Edú y de Francisco Macías Nguema durante la antes mencionada estancia en Madrid a propósito de la crisis en Guinea Ecuatorial (cf. Kukkanda 2021: 14).⁵ En ese acto,

4 En ese momento, la Sala Amadís era dirigida por Carlos Areán, nada menos.

5 Agradezco a Joaquín Mbomio Bacheng por facilitarme el texto de Kukkanda.

según la biografía que Vatome Kukkanda preparó para el Centro Internacional de Civilización Bantú (CICIBA), Leandro Mbomio había dado la conferencia “Guinea Ecuatorial en búsqueda de su identidad”. Un año después Mbomio acompañaría a la delegación española a la Feria de Nueva York en 1967. Los ejemplos de eventos relacionados con la diplomacia cultural española en las Américas y otros países europeos abundan en su biografía, lo que sugiere su desempeño en el contexto cultural de la agenda diplomática de la Hispanidad.

Tras la declaración de la independencia de Guinea Ecuatorial, pero aun establecido en España, Mbomio comienza a aparecer como representante cultural de la nueva nación en eventos organizados por el gobierno español. Un ejemplo es su participación en la Muestra Internacional de la Feria de Barcelona de 1969:

Guinea Ecuatorial aprovechó la coyuntura de la Feria de Barcelona para integrarse en una gran familia por deseo expreso de su jefe de Estado [Macías Nguema; comentario de la autora] y compartió con otras naciones la brillante jornada celebrada ayer, con motivo del “Día de los Países Hispánicos”. [. . .] Predomina una exposición de artículos de arte, obras de los artistas guineos Mbomio y Oondo [sic] que, procedentes de Bata, cursan estudios de Bellas Artes en Madrid y Barcelona, respectivamente. (Durán 1969: 28)

Eventos como esta feria, en la que Guinea Ecuatorial es acogida como nuevo miembro de la Hispanidad, son indicativos de los intereses de España para extender su influencia sobre la excolonia centroafricana usando el poder de la diplomacia cultural. Pero el proyecto neocolonial se vino abajo porque las intenciones neocoloniales de España habían quedado claras para el presidente Francisco Macías Nguema. Por un lado, durante la declaración de independencia de Guinea Ecuatorial, Macías Nguema había tenido que firmar un convenio en el que se estipulaba un acuerdo de desarrollo y de asistencia técnica por parte de España y de promoción de los lazos culturales entre España y su excolonia (cf. Fraga Iribarne / Macías Nguema 1968: 3511–3512). Estas ideas aparecerían en los textos de Mbomio y Areán. Además, Macías Nguema estaba al tanto de que el estado franquista había apoyado más de una intentona de golpe de estado contra su gobierno poco después de la independencia (cf. Nkogo Ondó 2009: s. p.). La desconfianza, bien fundada, de Macías Nguema y la rivalidad dentro del gobierno español entre Castilla y Blanco fueron las condiciones que llevaron a la ruptura de relaciones diplomáticas entre Guinea Ecuatorial y su antigua potencia colonial (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 215–221). A nivel político, la enemistad significó un fracaso para el gobierno franquista; a nivel de la diplomacia española en general, la mala relación con Macías Nguema, con su retórica incendiaria contra España, incrementaba el riesgo de la exmetrópoli de ver expuestas ante el resto del mundo las faltas que había cometido durante la era colonial, incluyendo la etapa de descolonización. Ese riesgo se redujo con la imposición de la ley sobre secretos oficia-

les (1968), también conocida como “materia reservada” sobre Guinea Ecuatorial en 1971 (cf. Mahiques Nunez 2013: 33). Como se verá, esta situación posicionó a Leandro Mbomio como el rostro oficial de Guinea Ecuatorial en España durante la era de la materia reservada.

4 En convergencia: Negritud, Hispanidad y Civilización Universal

Hasta ahora se ha establecido que Leandro Mbomio llega a España en un momento en el que la metrópoli se enfrenta al final de su historia colonial y en necesidad de integrarse a la comunidad internacional. También se han puntualizado los intereses neocoloniales de España en Guinea Ecuatorial incubados durante la década de los sesenta del siglo XX. Si, como se ha propuesto, Mbomio era la imagen ideal del ciudadano de un país sobre el que España quería volver a ejercer control, tiene sentido que haya paralelos entre el discurso público por y sobre Mbomio en una prensa española controlada por el estado y el proyecto neocolonial, frustrado hasta ese momento. En este punto es importante recalcar que el proyecto neocolonial de Castiella se inspiraba en el modelo francés sobre sus excolonias africanas (cf. Álvarez Chillida / Pardo Sanz 2022: 203). Como se mostrará, tanto las ideas de una “civilización universal” asequible mediante una “hibridación buena”, como la propuesta de “Euráfrica” y las ideas de Léopold Sédar Senghor para intentar un diálogo productivo entre África y Europa, reverberan tanto en la presentación que Mbomio hacía de su propio arte como en el discurso sobre Mbomio por parte de Carlos Areán.

4.1 Carlos Areán y la idea de “lo universal”

Carlos Areán, influyente personaje de la política cultural española durante el tardofranquismo y la transición, estuvo adscrito al Ministerio de Información y Turismo español, organismo de propaganda del franquismo. Mantuvo cargos importantes en lo concerniente a las relaciones de diplomacia cultural entre España y sus excolonias en América Latina e incluso en Asia, en las Filipinas. Las intervenciones de Areán en publicaciones como *Cuadernos Americanos* y otras revistas de corte franquista, como *La Estafeta Literaria* ilustran su agenda pro-hispanista. Por ejemplo, en un artículo de 1976, “La pintura del siglo XX en las islas Filipinas”, Areán emplea el término “arte de síntesis” (1976: 3) que había empleado para describir la obra de Mbomio apenas un par de años antes.

Entre 1974 y 1978, mientras Mbomio estaba en la cumbre de su carrera, Areán ejercía como director del Museo de Arte Contemporáneo de Madrid y antes había sido director de la Sala Amadís, donde Mbomio había presentado su ponencia “Guinea en busca de su identidad”. Vale la pena indicar que Areán tenía una estrecha amistad con Manuel Fraga Iribarne (cf. Verdú Schumann 2015: 226), quien había estado a cargo de la ceremonia de independencia de Guinea Ecuatorial.

Leandro Mbomio en la integración de la negritud es una curiosa mezcla de biografía, crítica de arte, catálogo artístico y bibliografía de todo lo publicado en la prensa española sobre el artista desde 1963 hasta 1975. Sus cuatro capítulos, “Prolegómenos sobre la propia identidad”, “Vida y pensamiento”, “Del expresionismo a la abstracción (1955–1970)” y “La serenidad de la época áurea”, argumentan que Mbomio era un proponente consciente de la “integración cultural” entre África y Europa. Pero, a todas luces, tal integración era reminiscente de la lógica racista que había caracterizado el colonialismo español en los territorios del Golfo de Guinea. A partir de la vida y obra de Mbomio, el libro de Areán, pues, ofrece una narrativa evolutiva del arte africano, sugiriendo un modelo jerárquico en el que las culturas africanas pueden ser percibidas como “primitivas” o “tempranas”, en desarrollo hacia un ideal más cercano al arte europeo (cf. 62–74). Hablando de la obra de Mbomio, Areán afirma lo siguiente:

aspiran a esa unificación integral en la que no sólo cada tribu africana debe fecundar con sus aportaciones hereditarias a las restantes, sino elevarse en comunión con todas ellas hasta lo universal humano, enriqueciéndose con los descubrimientos surgidos en otras latitudes. (1975: 77)

Consistentemente, Areán posiciona a las culturas occidentales como más avanzadas y propone la integración como la aceptación de la cultura “superior”. Tales descripciones revelan un trasfondo neocolonial, lo que sugiere que, para 1975, año en el que se publica *Leandro Mbomio en la integración*, el frustrado proyecto neocolonial de Castiella para Guinea Ecuatorial no había sido abandonado del todo.

Otro elemento retórico colonial utilizado por Areán es su posicionamiento como “experto” sobre todo lo relacionado con el artista guineoecuadoriano. De hecho, él mismo se inserta en la historia de los orígenes de la carrera de Leandro Mbomio. No duda en tomar crédito por haberle convencido para que se dedicara a la escultura, ya que, al llegar de la Guinea Española, el joven Mbomio, de veintidós años por entonces, se consideraba pintor: “Yo me atreví entonces a escribir que su futuro camino sería el de un gran escultor africano con influencias técnicas europeas y no el de un pintor a la manera europea, pero con temática guineana” (Areán 1975: 39–40). Señalando con sorprendente insistencia la renuncia de Mbomio a la pintura, la prosa de Areán recuerda a la de los cronistas coloniales, como cuando indica que, a partir de 1965, Mbomio había renunciado “a la pintura propiamente

dicha y no volvió a realizar ningún óleo para la venta, aunque sí alguna que otra vez para su propio recreo” (39–40). Areán presume, incluso, de haber tenido acceso a los pensamientos del guineoecuadoriano, pues sus descripciones en la sección “Vida y pensamiento” afirman: “Leandro meditó” (39), “Leandro Mbomio cree” (47), “Leandro comprendió” (52), “Leandro sabía” (52), “Leandro sabe” (53), etc.

En cuanto a la noción del “arte negro” producido por Mbomio, Areán parece hacer referencia al mensaje que Senghor había expresado en su discurso *Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine* (1959) durante el período en que mantenía un diálogo con los proponentes del proyecto “Euráfrica”. La propuesta del senegalés era que ambos continentes estaban ligados, pues el avance económico de África estaría guiado por la tecnología occidental. Sin embargo, también recomendaba a los africanos no contagiarse de la pobreza espiritual que estaba contenida en el saber europeo, como había quedado claro en las acciones de los colonizadores (cf. Senghor 1959: 254–255; Janech 2010: 200). De manera similar, la idea de una “África guiada por la tecnología occidental” es frecuente a lo largo del libro de Areán. Incluso parece responder a la preocupación de Senghor al reconocer el riesgo por parte de la cultura receptora de ser colonizada por la cultura extranjera, portadora de la tecnología. No obstante, Areán repite que no hay otra opción para salvar “el alma” subsahariana: “El África Negra, incapaz, de momento, de competir ventajosamente con los países de ámbitos culturales más sólidamente estructurados, se halla en peligro de perecer o de abandonar su propia alma” (1975: 46–47). En suma, aunque Areán invoca el discurso senghoriano en su libro, su finalidad parece ser persuadir a sus lectores de la inevitabilidad del retorno del poderío europeo sobre África.

Para cuando Areán publica su libro (1975), las ideas de Senghor sobre la “civilización universal” ya habían sido rechazadas por muchos intelectuales africanos. Una instancia de tal rechazo se dio en el Primer Festival de Arte Panafricano celebrado en Argel en 1969 donde las ideas del presidente senegalés habían sido declaradas obsoletas por su esencialismo. Este dato no es superfluo, pues de acuerdo con Areán, Mbomio había estado presente en ese festival y había presentado allí una ponencia basada en las propuestas de Senghor. Aunque Areán recoge partes de la conferencia presentada por Mbomio en ese festival, no hace mención del rechazo que hubo sobre las ideas de Senghor en ese evento. Es posible que el mismo Mbomio no se hubiera percatado, pues, como reporta Lindfors, “[t]he structure of the symposium seemed deliberately designed to minimize friction and maximize opportunities for agreement. There were no confrontations, no heated discussions, no spontaneous dialogue” [‘La estructura del simposio parecía estar deliberadamente diseñada para minimizar la fricción y maximizar las oportunidades de acuerdo. No hubo enfrentamientos ni discusiones acaloradas ni diálogos espontáneos’] (1970: 5, cit. por: Anderson 2016: 148).

4.2 La Negritud neocolonial de Leandro Mbomio

Como se ha señalado, Leandro Mbomio era la excepción a la ley de materia reservada sobre Guinea Ecuatorial. El discurso de la prensa española sobre Mbomio insistía en su “autenticidad africana” pero, a la vez, se le consideraba un artista español (cf. de LaHidalga 1979: 48; Areán 1975: 21). Este constructo del tipo del “buen salvaje” se ve ilustrado en el apodo que se le dio, el “Picasso negro”, que, de acuerdo con Fabiola Ecot Ayissi, no estaba justificado en términos estilísticos, sino en un interés por subrayar el color de piel del artista (cf. 2009: 122), es decir, en señalar su otredad en términos raciales.

Mientras Areán se hacía eco de la propuesta neocolonial en la que cada cultura iba a contribuir a la “civilización universal”, el discurso de Mbomio reverberaba la retórica de Senghor. Leandro Mbomio, claramente actuaba en concordancia con la imagen que la prensa había hecho de él. Un ejemplo de esto aparece en su entrevista en el programa de televisión *A fondo* (circa 1974), en la que enfatizó con orgullo la importancia del arte fang. Sin embargo, en sus declaraciones destacan algunos adjetivos que comunican cierto grado de desdén sobre África y su mundo cultural, como cuando dijo: “El arte fang es una de las artes más *coherentes* de toda el África negra” (*A fondo* circa 1974: 00:01:38; énfasis de la autora), además de usar vocabulario colonial sobre la cultura africana, como en sus referencias a los grupos “congólicos”, o “sudánicos” (Mbomio 1974: 21). Este tipo de retórica podría deberse al hecho de que Mbomio había aprendido sobre arte africano no en Guinea Ecuatorial, sino en España, sobre todo en el instituto de Estudios Africanos de Madrid (cf. Areán 1975: 166) y en el Museo Etnológico de Barcelona (cf. *A fondo* circa 1974: 00:02:00). En la misma entrevista, el artista declara al anfitrión:

El gran arte fang es el gran arte que ha contribuido sobre todo al cubismo [. . .]. [. . .] el doctor Augusto Panyella hace elocuentes elogios sobre lo que es el arte de los fang, que abarca Camerún, Guinea Ecuatorial y Gabón. El arte fang es muy conocido y apreciado por todos los etnólogos y todos los especialistas, todos los críticos del mundo. (00:00:55–00:01:32)

Es revelador que Augusto Panyella, a quien Mbomio se refiere en la entrevista como una autoridad en materia del arte de su etnia y con quien había estudiado en el Museo Etnológico de Barcelona, había sido el antropólogo a cargo de las expediciones que habían colectado muchos de los objetos de la Guinea Española en exhibición. Por otro lado, el que Mbomio apareciera en un programa de tanta envergadura como *A fondo*, a donde se invitaban a luminarias como Sofía Lauren, Richard Nixon y la Madre Teresa, deja en claro que este guineoecuatoriano era una excepción en el contexto del silencio absoluto sobre Guinea Ecuatorial durante la época de la materia reservada. Más importante quizás es que la presentación de la africanidad de Mbomio era muy distinta de las imágenes exotistas de

África y los africanos, a todas luces racistas, como la mascota en los comerciales de los chocolates “Conguitos” (cf. Palardy 2014: 40–41). En suma, el tratamiento que recibía Mbomio en los medios españoles puede verse como una versión sofisticada de la imagen de “los negros” que circulaba en el discurso de masas que consumía el pueblo español. Todo parece indicar que la imagen de Mbomio como el “Picasso negro” había sido creada para mejorar la imagen de España ante una comunidad internacional donde resonaban los movimientos de los derechos civiles en Estados Unidos y los movimientos de independencia de países africanos.

Por un lado, como Senghor, Mbomio definía el arte en general como una práctica cultural vital entrelazada con el desarrollo y las necesidades de la gente. Mbomio, como Senghor, situaba el arte dentro de un contexto funcional y social, parte integral de la dimensión sagrada de la actividad humana (cf. Senghor 1959: 268, 273, 275). Al igual que Senghor, Mbomio valoraba los aspectos técnicos del arte europeo y advertía contra la pérdida acrítica de la identidad personal y cultural. Por ejemplo, indicaba que el movimiento del jazz ejemplificaba una integración exitosa de la tradición africana con elementos occidentales, enriqueciendo, en lugar de diluir la identidad cultural (cf. Mbomio, cit. por: Areán 1975: 42, 46).



Ilustración 1: Integración Tribal (1975).



Ilustración 2: Unión del pueblo (circa 1975).

A diferencia de Senghor, para quien la expresión artística era comunitaria, colectiva (cf. 1959: 269), Mbomio enfatizaba el papel del artista como individuo: “La función de la obra de arte no solo depende de la interpretación del artista, sino más todavía de la orientación que el brujo, el hechicero, el crítico de arte, los dirigentes, e incluso el propietario de la obra, quieren que tenga” (1974: 22). Es decir, que Mbomio se inclina hacia las influencias personales y de liderazgo que guían el propósito y la función del arte, mientras que Senghor aboga por una visión democratizada del arte como parte intrínseca de varias facetas de la vida, destacando su naturaleza colectiva.

En “El arte de la negritud y su aportación a la cultura”, Mbomio enmarca el arte como una respuesta a la necesidad y un vehículo potencial para el enriquecimiento cultural a través de la interacción con influencias externas. La postura de Mbomio, por tanto, planteaba un discurso compatible que facilitaba la retórica neocolonial de Carlos Areán. Así, Mbomio afirma:

No se trata de cambiar el elemento esencial de la tradición cultural, sino de poner al día sus factores estructurales. [. . .] Las técnicas occidentales resultan muy interesantes para los artistas africanos, siempre que se limiten (que es lo que hacen) a una aceptación de procedimientos que les permitan mantener su propia alma [. . .]. (1974: 24)

Por su parte, Areán desviaba su discusión del arte para insistir en la necesidad de aprender de la tecnología europea para poder rescatar la misma tradición: “Los no occidentales saben que es imposible entrar en un auténtico desarrollo sin acudir para ello a un estudio detenido de los textos científicos occidentales y a una implantación de nuestra propia técnica” (1975: 16). Finalmente, si Senghor había terminado por rechazar la propuesta de integración a la civilización universal, Mbomio la abrazó siempre. Incluso, hacia el final de su artículo en la Estafeta agradece a sus mentores españoles por el apoyo que brindan al arte africano (cf. Mbomio 1974: 24).

El grado en el que Leandro Mbomio se doblegaba ante el discurso de integración queda claro en el mismo artículo “El arte de la negritud y su aportación a la cultura” y en *A fondo*, cuando hace referencia a su serie de escultura y serigrafía inspirada en el “Elat Ayong” (cf. Ilustración 1 y 2), explicando esas obras como una integración armoniosa de la tradición africana con la española: “es una síntesis de lo que fue arte tradicional del África negra por una parte, y por otra parte, toda esa parte que es Europa en África” (*A fondo* circa 1974: 00:23:00–00:24:56). La presentación de Mbomio es problemática porque en realidad “Elat Ayong” había sido un movimiento independentista de la década de 1940 que había unificado a los clanes fang de Camerún, Gabón y Guinea Ecuatorial. Según el historiador Enrique Okenve Martínez, tal movimiento había constituido el único otro discurso identitario que rivalizaba con el discurso colonizador de la Hispanidad (cf. 2014:

262). Por su parte, Fabiola Ecot Ayissi lee la escultura “Elat Ayong” como un llamado a “rejeter la passivité, cesser de se laisser ‘traverser’ par la culture étrangère, tenter de neutraliser l’effet de son action et rétablir l’ordre des choses” [‘rechazar la pasividad, no dejarse “atravesar” por la cultura extranjera, tratar de neutralizar el efecto de su acción y restaurar el orden de las cosas’] (2009: 127). Aunque solo podemos conjeturar, si se acepta la idea de la colaboración de Leandro Mbomio con el estado franquista, resulta lógica su insistencia en la idea de una síntesis cultural. Entonces, la evidencia discursiva emitida por Mbomio ante los medios españoles y recalcada por Areán en su libro (cf. 1976: 90–93) invita a considerar el discurso de Mbomio y de Areán sobre “Elat Ayong” como una forma obliqua en la que la maquinaria franquista trataba de insertarse en la cosmovisión fang, etnia mayoritaria de la excolonia.

5 A manera de conclusión: el legado de Leandro Mbomio en el archivo afroespañol y en Guinea Ecuatorial

La proyección de Leandro Mbomio en la esfera pública española, iniciada en la coyuntura de la independencia de Guinea Ecuatorial, refleja una compleja red de representaciones y ambivalencias discursivas. Su fama y figura durante el sombrío período de la dictadura de Macías Nguema y el “apagón informativo” sobre Guinea Ecuatorial en los medios españoles fue instrumentalizada por Carlos Areán para reconfigurar una identidad postimperial para España basada en la lógica del discurso colonial. Esta redefinición pasaba por una reevaluación de la antigua Guinea Española, dejando de verla como un territorio de “cultura inferior” y reconociéndola como una república independiente, cuyos habitantes eran potenciales consumidores de tecnología y cultura española.

La obra y figura de Mbomio invocan una narrativa de la Negritud que no desafia la lógica colonial, por ejemplo, su presentación de la historia anticolonial fang y del “Elat Ayong” como antecedentes africanos en pro de la integración cultural con España. Según el testimonio de su sobrino Joaquín Mbomio Bacheng, incluso cuando ocupaba altos puestos en el gobierno de Obiang,⁶ Leandro Mbo-

⁶ Según el Centro Internacional de Civilización Bantú (CICIBA), tales puestos estuvieron ligados al Ministerio de Educación y Cultura (1980–1984), incluyendo el de ministro delegado de la Presidencia del Gobierno, encargado del Ministerio de Información, Turismo, Cultura y portavoz del Gobierno entre 1984 y 1991 (cf. Kukunda 2021: 12–14).

mio seguía expresando su adhesión al franquismo. Su compromiso por impulsar la noción de una identidad “Hispano-Bantú” como discurso identitario para Guinea Ecuatorial estaba en sintonía con la política de la fraternidad hispánica de la diplomacia española, como quedó claro en su esfuerzo por hacer realidad el Primer Congreso Hispano-Africano de Cultura con financiamiento español (cf. Rizo 2022).

Revisitar el legado de Mbomio en España permite visibilizar un precedente en el discurso oficial en la antigua potencia colonial sobre la presencia negra en el país. A su vez, permite ilustrar un momento de transición del discurso civilizador a uno de desarrollo neoliberal que perpetuaba la lógica colonial, con su enfoque en el apoyo de las naciones europeas a las naciones subdesarrolladas de África. La ausencia de Mbomio hoy día en la conciencia colectiva tanto de la comunidad negra en España como de las generaciones jóvenes en Guinea Ecuatorial es el resultado directo de una carrera que estuvo fundamentalmente impulsada por intereses políticos ajenos a las comunidades que pretendía representar.

Bibliografía

- A fondo* (circa 1974): “Entrevista a Leandro Mbomio”. En: *Radio Televisión Española*, RTVE, 31 de octubre.
- Aixelà-Cabré, Yolanda (2017): “Exploring Euro-African Pasts through an Analysis of Spanish Colonial Practices in Africa (Morocco and Spanish Guinea)”. En: *Canadian Journal of African Studies*, 51, 1, pp. 23–42, <<https://doi.org/10.1080/00083968.2016.1276848>>.
- Álvarez Chillida, Gonzalo (2014): “Epígono de la Hispanidad: la españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo”. En: Michonneau, Stéphane / Núñez-Seixas, Xosé M. (eds.): *Imaginaris y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 103–125, <<https://doi.org/10.4000/books.cvz.1148>>.
- / Pardo Sanz, Rosa María (2022): “La independencia de Guinea Ecuatorial: el hundimiento de un proyecto neocolonial (septiembre de 1968 a mayo de 1969)”. En: *Hispania*, 82, pp. 201–232, <<https://doi.org/10.3989/hispania.2022.007>>.
- Anderson, Samuel D. (2016): “‘Negritude Is Dead’: Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival (Algiers, 1969)”. En: *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966: Contexts and Legacies*. Oxford: Liverpool University Press, pp. 133–150.
- Arbaiza, Diana (2020): *The Spirit of Hispanism: Commerce, Culture, and Identity across the Atlantic, 1875–1936*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Areán, Carlos (1976): “La pintura del siglo XX en las Islas Filipinas”. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 309, pp. 309–332.
- (1975): *Leandro Mbomio en la integración de la negritud*. Madrid: Dante.
- Campos, Alicia (2003): “The Decolonization of Equatorial Guinea: The Relevance of the International Factor”. En: *Journal of African History*, 44, 1, pp. 95–116, <<https://doi.org/10.1017/s0021853702008319>>.
- Cañellas Mas, Antonio (2014): “Las políticas del instituto de cultura hispánica, 1947–1953”. En: *Historia Actual Online*, 33, pp. 77–91.

- Carillo, Marc (2001): "El marco jurídico-político de la libertad de prensa en la transición a la democracia en España (1975–1978)." En: *Historia Constitucional*, 2, pp. 1–42.
- Durán, Alberto (1969): "Guinea Ecuatorial: el nuevo estado acude, por vez primera, a una feria. La integración hispano-guinea abre nuevas e insospechadas perspectivas para las relaciones entre las dos naciones". En: *La Vanguardia Española*, 10 de junio, p. 28.
- Ecot Ayissi, Fabiola (2009): "Leandro Mbomio, l'art fang et la création plastique 'moderne'. Une approche de la transculturalité au temps des indépendances". En: Llobart Huesca, María (ed.): *Traversee: hommage à Montserrat Prudon*. Clamecy: Éditions Calliopées, pp. 119–128.
- (s. a.): "Leandro Mbomio: transculturalidad en tiempos de independencia". Manuscrito inédito.
- Fraga Iribarne, Manuel / Macías Nguema, Francisco (1968): "Convenio entre España y Guinea Ecuatorial de 12 de octubre de 1968". En: *Boletín Oficial del Estado*, A03511–03512, pp. 3511–3512.
- Franco, Francisco (1940): "Ley de 2 de noviembre de 1940 por la que se crea el Consejo de la Hispanidad". En: *Boletín Oficial del Estado*, 312, pp. 7649.
- Hansen, Peo / Jonsson, Stefan (2014): *Eurafrica: The Untold History of European Integration and Colonialism. Theory for a Global Age*. Londres / Nueva York: Bloomsbury.
- Jachec, Nancy (2010): "Léopold Sédar Senghor and the Cultures de l'Afrique Noire et de l'Occident (1960): Euraficanism, Negritude and the Civilisation of the Universal". En: *Third Text*, 24, 2, pp. 195–204, <<https://doi.org/10.1080/09528821003722132>>.
- Kukkanda, Vatome, et al. (2021): "Biografía Oficial de Leandro Mbomio". En: *Archivo: Centro Internacional de Civilización Bantú (CICIBA)*. Libreville, pp. 1–16.
- LaHidalga, Rosa M. de (1979): "Leandro Mbomio". En: *Cuaderno de Cultura*, 12 de mayo, pp. 48–49.
- Mahiques Nunez, Alejandra (2013): *The Hidden History of Equatorial Guinea: Reasons Behind the Silence of the Spanish Press around Macías Nguema's Regime (1968–1979)*. Tesis de maestría, Universidad de Leiden, <<https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A3145115/view>> (consultado el 22 de noviembre de 2023).
- Marcihacy, David (2016): "Las figuras de la 'raza': de la España mayor a la comunidad Iberoamericana, perspectivas (post)imperiales en el imaginario español". En: *Historia y Política*, 35, pp. 145–74, <<https://doi.org/10.18042/hp.35.07>>.
- M'bokolo, Elikia / Mbomio, Leandro (2009): "Leandro Mbomio, l'art fang et la création plastique 'moderne'. Une approche de la transculturalité au temps des indépendance". En: *Ateliers de l'histoire*, RFI, 26 de septiembre, <http://www1.rfi.fr/radiofr/editions/072/edition_38_20090926.asp> (consultado el 14 de noviembre de 2023).
- Mbomio, Leandro (1974): "Arte de la negritud y su aportación a la cultura". En: *La Estafeta Literaria: revista quincenal de libros, artes y espectáculos*, 531 (enero), pp. 21–24.
- Ndongo-Bidyogo, Donato (2020) [1977]: *Hisotria y tragedia de Guinea Ecuatorial*. 2ª edición. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Nkogo Ondó, Eugenio (2012): "Leandro Mbomio. El vaivén del arte de la negritud". En: *Faifa*, 1, 6, p. 6.
- (2009): "La Guinea Ecuatorial: reminiscencia histórica, experiencia de las luces y de las sombras de un proyecto político". En: *International Conference: Between Three Continents: Rethinking Equatorial Guinea on the Fortieth Anniversary of its Independence from Spain*. Universidad de Hofstra, Nueva York, <http://www.eugenionkogo.es/wp-content/uploads/2015/11/INTERNATIONAL_CONFERENCE_Between_Three_Continents_Rethinking_Equatorial_Guinea_on_the_Fortieth_Anniversary_of_its_Independence_from_Spain.pdf> (consultado el 10 de noviembre de 2023).
- Okenve Martínez, Enrique N. (2016): "They Were There to Rule: Culture, Race, and Domination in Spanish Equatorial Guinea, 1898–1963". En: *Afro-Hispanic Review*, 35, 1, pp. 36–59.

- Okenve Martínez, Enrique N. (2014): “They Never Finished Their Journey: The Territorial Limits of Fang Ethnicity in Equatorial Guinea, 1930–1963”. En: *The International Journal of African Historical Studies*, 42, 2, pp. 259–285.
- Palardy, Diana Q. (2014): “The Evolution of Conguitos: Changing the Face of Race in Spanish Advertising”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 4, 2, pp. 38–56, <<https://doi.org/10.5070/T442025586>>.
- Pérez Armiño, Luis (2019): “El museo de África: historia en blanco y negro”. Presentado en: *III Foro Ibérico de Estudios Museológicos. Historia de los museos. Historia de la Museología*. Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 18 de octubre, <https://www.youtube.com/watch?v=Ray7Io1p_sE> (consultado el 10 de septiembre de 2023).
- Rizo, Elisa (2022): Entrevista inédita con Joaquín Mbomio Bacheng, 22 de junio, realizada por WhatsApp.
- Senghor, Léopold Sédar (1959): “Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine”. En: *Présence Africaine*, 24–25, pp. 249–279.
- Verdú Schumann, Daniel A. (2015): “La Sala Amadís (1961–1975): arte y/o franquismo”. En: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, 3, pp. 223–244.

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Integración tribal (1975). Colección artística (689 CA).
Fuente: Cortesía de Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).
- Ilustración 2** Unión del Pueblo (circa 1975). Colección artística (842 CA).
Fuente: Cortesía de Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Benita Sampedro Vizcaya

Raquel Ilombe del Pozo Epita: producción literaria y activismo cultural en la España franquista y postfranquista

Resumen: Raquel Ilombe del Pozo Epita es considerada la primera mujer de Guinea Ecuatorial que ha publicado su obra literaria. Es autora del libro de poemas *Ceiba* (1978), de la colección de cuentos *Leyendas guineanas* (1981) y del volumen compilatorio póstumo *Ceiba II (poesía inédita)* (2015). Nacida en la isla de Corisco en 1931, hija de una mujer de la etnia benga y un colono español afincado en la ciudad de Bata, fue trasladada a España poco antes del comienzo de la Guerra Civil, en donde vivió su infancia y juventud como una joven racializada procedente de las colonias. Sin embargo, a partir de los años sesenta su vida se caracterizó por un trasiego constante de viajes y estancias entre Bata y Madrid, entre Guinea Ecuatorial y España. Su producción literaria y artística tiene un valor histórico singular por estar situada en esa coyuntura resultante de su propia experiencia entre dos contextos políticos —el franquista y el postfranquista, el de la colonia y el de la post-independencia— y dos geografías. Su articulación es particularmente útil para abordar las complejas negociaciones de raza, clase, género, etnicidad y pertenencia, tanto en el ambiente de la España metropolitana del momento como en el de Guinea Ecuatorial. Este ensayo traza la genealogía vital y literaria de la autora para centrarse en una de las facetas más reivindicativas, la de la canalización poética de su papel como activista cultural.

Palabras clave: Raquel Ilombe del Pozo Epita, franquismo, activismo cultural, Guinea Ecuatorial, poesía

Nota: Agradezco al doctor Enenge A'Bodjedi su lectura atenta de este ensayo y su generosidad con respecto a los datos aportados relativos a la genealogía del pueblo y las familias benga. Agradezco a Luis Royo del Pozo su predisposición, siempre, para que el legado artístico y literario de su madre, Raquel Ilombe del Pozo Epita, reciba la visibilidad académica que le corresponde, y al resto de miembros de su familia por habernos facilitado el acceso a los archivos familiares y el uso de la documentación para la investigación de este proyecto.

Benita Sampedro Vizcaya, Universidad de Hofstra

Esto es una injusticia
que debemos remediar.
No podemos impasibles
ver cómo la paloma duerme.

—Raquel Ilombe del Pozo Epita 2015: 271–272¹

Esta reflexión parte de la premisa de que, efectivamente, existe hoy una presencia emergente y poderosa de figuras públicas, profesionales, artistas, escritoras y asociaciones afroespañolas, afrodescendientes y afrodiaspóricas que han logrado intervenir, transformar y re-describir los términos del activismo cultural en la España del siglo XXI. En su conjunto representan una multiplicidad de identidades, estéticas, intenciones, feminismos, experiencias, formas de empoderamiento y estrategias para forjar comunidades alternativas que son fundamentales a la hora de repensar tanto la España contemporánea como las percepciones españolas sobre África.² No es el propósito de este ensayo indagar en su genealogía ni tampoco establecer relaciones comparativas con las luchas identitarias de otros colectivos que les precedieron generacionalmente,³ sino invitar a considerar —a través de un estudio de caso— algunos aspectos de dimensión histórica. ¿Qué significaba ser un sujeto racializado, una mujer racializada, en la España franquista y postfranquista? ¿Cómo se transita desde la desterritorialización forzosa a la autoafirmación? ¿Qué formas de visibilidad y estrategias de resistencia estaban disponibles para ejercer el liderazgo y el activismo cultural en ese momento? ¿Qué papel desempeñaban las preocupaciones sobre el continente africano en esas formas de insurgencia cultural?

La investigación para enmarcar la figura de Raquel Ilombe del Pozo Epita⁴ en la historia cultural afroespañola, en el ámbito del colonialismo español en África y en las relaciones de colonialidad es resultado del trabajo de campo y de la investigación de archivo sobre el tema llevados a cabo, a lo largo de varios años,

¹ Fragmento del poema titulado “La paloma de la paz”.

² Como ejemplos paradigmáticos del extenso corpus bibliográfico sobre el tema, podemos considerar los volúmenes colectivos coordinados por Odome Angone (2018), Deborah Ekoka (2019) y Jeffrey Abé Pans (2019).

³ Abuy Nfubea alude a “los nuevos liderazgos afrofemeninos de blogueras, cuyo argumento discursivo ‘no tenemos referentes’ consiste en la negación o desconocimiento sistemático del proceso histórico negro en España con una voluntad explícita de presentarse como la génesis” (2021: 25). Sin embargo, la cita podría entenderse más como una forma de memorialización histórica, por una parte, y como una provocación, a modo de acercamiento crítico a los actuales mercados de consumo cultural, por la otra, más que como una descalificación de los sujetos discursivos aludidos y de lo que representan.

⁴ Raquel Ilombe del Pozo Epita utilizó, para la autoría de sus libros y también como nombre artístico, Raquel Ilonbé (con y sin acento, indistintamente), mientras que la portada de su disco lleva simplemente como firma Raquel. Para las consideraciones sobre la adopción de su nombre

junto con Baltasar Fra-Moliner. Uno de los resultados tangibles de ese proyecto fue la publicación, en 2015, de un extenso volumen con la obra poética completa de la autora, la mayor parte de la cual permanecía inédita hasta ese momento.⁵ Este ensayo indaga en uno de los aspectos de ese legado literario menos estudiados hasta ahora, su relación con el activismo cultural.

Raquel Ilombe del Pozo Epita (Isla de Corisco, 1931–Madrid, 1992) es considerada la primera mujer nacida en la antigua Guinea Española (hoy Guinea Ecuatorial) que ha visto sus libros publicados. Inaugura por tanto (dentro de nuestro paradigma occidental) el canon literario femenino de este país. Su poemario *Ceiba* salió de prensa en 1978 en la Editorial Madrid con una llamativa y cuidada ilustración de portada: una fotografía sobre fondo negro de un busto de la autora tallado en madera por el escultor Modest Gené,⁶ acompañada por la imagen de una ceiba en la contraportada.



Ilustración 1: Portada y contraportada del poemario *Ceiba* (1978) de Raquel Ilombe del Pozo Epita.

benga como nombre artístico, y la manera de escribirlo en esta investigación, cf. el “Preámbulo” de Benita Sampedro Vizcaya (2015).

5 La publicación de esa obra, y su posterior distribución en Guinea Ecuatorial, se ha realizado con la financiación y colaboración de los Centros Culturales Españoles de Malabo y de Bata en Guinea Ecuatorial y la Dirección de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

6 Modest Gené i Roig (1914–1983) fue un escultor español que se trasladó a la Guinea Española y realizó allí importantes obras en talla de madera. Vivió en la ciudad de Bata y fue amigo personal de Raquel Ilombe del Pozo Epita. Para otros detalles sobre su labor artística desplegada en Guinea Ecuatorial, cf. *Actas de las Jornadas de Arte Africano* 2014.

Su segundo libro, *Leyendas guineanas*, se publicó en 1981 con Editorial Doncel en una serie de textos infantiles, si bien, en realidad, se trata de una colección de ocho fábulas y relatos, con origen en la tradición oral, recopilados por la autora entre las diferentes comunidades étnicas del país y posteriormente interpretados y transcritos por ella, proceso que documenta en la “Introducción”:

Siempre me ha gustado hablar con las gentes de las diferentes etnias que habitan en la isla y en el continente, interesándome y recogiendo notas de todo aquello que me contaban. Son narradores extraordinarios que van transmitiendo de padres a hijos todo aquello que ha sucedido en la historia de sus vidas. Nada escrito si hay algo, muy poco que ellos hayan pasado al papel o haya sido publicado. (del Pozo Epita 1981: 9–10)

La Editorial Doncel se especializaba en literatura infantil y juvenil y puso en circulación en la España franquista, desde los años cincuenta, numerosas series que tenían por objeto fomentar la lectura y los valores cívico-sociales.⁷ Tanto la ilustración de la portada como las que figuran en el interior del libro *Leyendas guineanas*, atribuidas a Pedro Martín, exhiben a todo color una retórica visual cargada de connotaciones coloniales (estereotipos raciales, escenas de selva, primitivismo e ingenuidad), a pesar del talante ligeramente aperturista de la editorial, de la novedad que suponía este título en su colección y de la tendencia claramente progresista de la autora.⁸

Una segunda edición del libro se publicó en Dakar en 2004, en la Editorial Mambamba, esta vez ilustrado con un nuevo repertorio de imágenes, ajenas a la iconografía colonial, que recrean figurativamente el mundo zoológico al que aluden las fábulas.⁹ Cuando Raquel Ilombe del Pozo Epita falleció en Madrid en 1992, a la edad de 61 años, dejaba inédita una ingente colección de poemas y otros textos. Su obra poética completa, en una edición crítica y anotada, se publicó póstumamente en el volumen recopilatorio *Ceiba II (poesía inédita)*, en 2015.¹⁰ La portada del libro reproduce además un cuadro original del pintor Luis Royo del Pozo, que es hijo de la autora.¹¹

7 Para un análisis más detallado del papel que desempeñaron durante el franquismo y la temprana transición las editoriales en las que publicó Raquel Ilombe, Editorial Madrid y Editorial Doncel, y para una contextualización histórica del control institucional que se ejercía sobre todo lo que salía de prensa en España en esas décadas, cf. Martínez Martín 2015.

8 Para un análisis crítico más detallado de las portadas de las publicaciones de Raquel Ilombe, y del papel que juegan las imágenes y la iconografía visual sobre África en la España postfranquista de los años setenta y ochenta, cf. el “Preámbulo” de Benita Sampedro Vizcaya en *Ceiba II (Poesía inédita)*, cf. 2015: 28–30.

9 Las ilustraciones fueron un encargo de la editorial a Adams O'Connor, un ilustrador asentado en Dakar.

10 Para los detalles sobre sus inéditos y la manera en que se han organizado en este libro, cf. Sampedro Vizcaya 2015.

11 Para un estudio sobre la obra pictórica y el universo artístico y conceptual de Luis Royo del Pozo, cf. González-Vigil 2009.

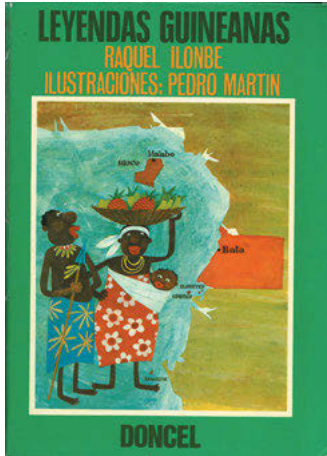


Ilustración 2: Portada del libro *Leyendas guineanas* (1981) de Raquel Ilombe del Pozo Epita.



Ilustración 3: Portada del libro *Ceiba II (Poesía inédita)* (2015) de Raquel Ilombe del Pozo Epita.

Nacida en la isla de Corisco en 1931, Raquel Ilombe del Pozo Epita era hija de Esperanza Epita, una mujer de etnia benga, y de Raimundo del Pozo Ariznavarreta, un finquero español establecido en la colonia desde 1915 y residente en la ciudad de Bata. Fue trasladada a España a muy corta edad, cuando apenas contaba cuatro años, poco antes del comienzo de la Guerra Civil (1936–1939), y en ese contexto de la guerra, la postguerra, y la dictadura franquista, vivió su infancia y su juventud entre las ciudades de Burgos y Madrid, como una niña racializada procedente de las colonias. Enviada por su padre para ser educada por la familia paterna, fue entregada a la tía Justina del Pozo Ariznavarreta y al tío Víctor Sáenz Vicioso, que era militar, pasando a formar parte de un nuevo entorno familiar junto a los hijos

de estos. Al término de la guerra, en torno al año 1940, la familia se trasladaría de Burgos a Madrid, instalándose primero en la calle Gaztambide, cerca del Parque del Oeste, y mudándose después a la calle Tutor, en el barrio de Argüelles, en lo que sería ya su residencia permanente. Eran los años de la más dura postguerra en la ciudad, un escenario de ruina y desolación, de cartillas de racionamiento, hambre y estraperlo, y donde Raquel Ilombe se vio forzada a emprender, una vez más, la adaptación a un nuevo ambiente, al cambio de ciudad y de colegio. Eran, además, años tensos, en los que tuvo que enfrentarse a la experiencia de la otredad, la racialización y la necesidad de demostrar sus orígenes. Son este tipo de circunstancias vitales, que posteriormente poetizó en variadas formulaciones, las que posiblemente contribuyeran a despertar en la autora, desde muy temprana edad, esa conciencia de sujeto político activo, atravesada por cuestiones de raza, género e identidad, al tiempo que con una carga histórica significativa, reivindicando a través de la expresión literaria su derecho a la pertenencia. Un ejemplo de ello lo encontramos en el poema “Posguerra en Madrid (Visión de mi infancia)”:

“Posguerra en Madrid
(Visión de mi infancia)”

[. . .]

Me sentí un bicho raro
rodeado de niñas
que tocaban mi pelo rizado.

—¿Tú dónde has nacido?¹²

—En Guinea Española.

—¿En dónde está eso?

Les contestaba riendo:

—¿Es que en este colegio
no estudiáis geografía?

Me costó mucho tiempo
adaptarme a este medio.

Madrid, Madrid
era tan feo.

Venía de mi Burgos querido,
de inviernos fríos

y primaveras de cielos limpios. (del Pozo Epita 2015: 178–180)

¹² Como ejemplo de la persistencia de los estereotipos raciales, muchas décadas más tarde, en 2018, Laida Memba Ikuga, una arquitecta que se define como “mujer ndowé de Barcelona”, su ciudad de nacimiento, todavía necesita articular que le resulta molesto, en la España de hoy en día, tener que seguir contestando a la pregunta de “¿de dónde vienes? o ¿de qué país eres?” (2018: 97). El pueblo benga, del que procede Raquel Ilombe del Pozo Epita, se engloba dentro del grupo más amplio de los ndowé.

Pero la desterritorialización forzosa y la pertenencia fueron siempre elementos tensionados en su circunstancia vital y en su reflexión poética. En el año 1931, aunque Raimundo del Pozo regentaba sus negocios entre la ciudad costera de Bata y sus fincas en el interior de la región de Río Muni, Esperanza Epita, siguiendo la tradición, habría regresado a su isla natal, Corisco, para dar a luz a su hija. Según las investigaciones sobre parentesco realizadas por Virginia Fons, resultantes del trabajo de campo sobre la maternidad en el contexto ndowé, y corroboradas por el estudioso benga Enenge A'Bodjedi (2003), en el caso de las relaciones de pareja no reguladas por el matrimonio canónico, como era el de Esperanza Epita y Raimundo del Pozo, dentro de la comunidad ndowé, se considera a los hijos como pertenecientes “al patrilinaje de la madre y tienen una sola filiación reconocida: el *etungu* de la madre. Al tener una sola filiación se los considera *hijos de casa* (*moa mbadi*) en su *etungu* materno [y] se les transmite los nombres de los antepasados de este patrilinaje de la madre” (Fons 2004: 77). Por otro lado, según sabemos por el refranero de la lengua benga y balènge que —como todo refranero— es a su vez un compendio de filosofía tradicional de profunda dimensión etnocultural, existe un conocido proverbio que atañe a la responsabilidad paterna y que se resumiría como sigue: “Mwana á be gepurijé, mwana a te gotata” [‘un hijo no es de quien lo engendra, sino de quien lo cuida’] (Rabat Makambo 2006: 193).¹³ Tanto la tradición como el derecho consuetudinario otorgarían, por consiguiente, la patria potestad de Raquel Ilombe del Pozo Epita a su madre, Esperanza Epita; sin embargo, las leyes coloniales no reconocerían estos presupuestos. Raimundo del Pozo, soltero y sin otros hijos reconocidos, habría decidido negarle a la madre todos los derechos sobre la hija de ambos, por lo que, tras los trámites judiciales pertinentes y al amparo de los tribunales coloniales que le favorecerían, enviaría a uno de sus hombres de confianza a recoger a la niña a la isla de Corisco cuando apenas contaba tres años. Con él la haría trasladar hasta España, haciendo el largo recorrido en cayuco desde Corisco hasta la ciudad de Bata, viajando desde allí a la capital de la colonia, entonces Santa Isabel (hoy Malabo) en la isla de Fernando Poo (hoy Bioko), desde donde finalmente partirían en el barco de pasaje de la Compañía Transatlántica hacia la península. Tras aproximadamente un mes de navegación, llegarían al puerto español desde el que emprenderían camino hasta la ciudad de Burgos, donde la niña sería finalmente entregada a los parientes del padre. Esperanza Epita elevaría una instancia al Tribunal de “causas indígenas” apelando a su derecho a la patria potestad de su hija, pero la resolución, con fecha de febrero de 1943, dictaría en contra del

13 Tanto el original en lengua balènge como la traducción son de Rabat Makambo.

recurso de alzada que había interpuesto.¹⁴ El testamento de Raimundo del Pozo es taxativo al respecto y zanja el caso en una de sus cláusulas:

El señor otorgante hace constar que tiene una hija natural reconocida llamada Raquel del Pozo y Epita, respecto de la cual ejerce la patria potestad, sin que pueda ejercitarla en ningún caso, ni aun por fallecimiento o incapacidad del otorgante, la madre natural de dicha hija, ni sus parientes maternos como acredita[n] la disposiciones [sic] del Patronato de Indígenas del Territorio Español del Golfo de Guinea y del Gobierno General del mismo Territorio. (Sampredo Vizcaya 2015: 18)

La citada cláusula, en última instancia, evidencia el desequilibrio en las relaciones de poder que operan siempre en la base del sistema colonial, así como las violencias ejercidas en base a categorías de género, raza e identidad. En la cúspide de esa intersección de los distintos sistemas de opresión figura, desde luego, el Estado que, a través de sus instituciones, tolera, legaliza y perpetua esas violencias. Marta Cabezas Fernández y Ana Martínez Pérez estudian el caso de la violencia contra las mujeres víctimas del robo de niñas y niños durante el franquismo en *Cuando el estado es violento* (2023),¹⁵ sin embargo, las prácticas de la usurpación infantil durante el régimen colonial, en sus múltiples modalidades, fueron solo una manifestación más de la extensión supraterritorial de esa violencia de Estado. De modo anecdótico, cabe señalar al respecto que Raquel Ilombe del Pozo Epita no sería la única niña de su familia víctima de la desterritorialización forzosa y trasladada a la península a corta edad. José Epita Mbomo, tío suyo por línea materna, hermano de Esperanza Epita, fue llevado a España, junto con otro niño benga, siendo un adolescente, como parte de la Patrulla Atlántida, una misión militar española que aterrizó en la isla de Corisco en enero de 1927 con el objetivo de cartografiar el territorio. De su caso, como sujeto afrodiaspórico, se hizo amplio eco la prensa española en al menos dos ocasiones. En enero de 1936 la *Revista Estampa* le dedica tres páginas completas con varias fotografías a color, en un artículo titulado “Un amor en Cartagena. El romántico idilio de una bella muchacha cartagenera y un negrito de Fernando Poo” (Sánchez-Ocaña 1936) con motivo de su matrimonio, que rompía con las convenciones de género y raza al uso. Más recientemente, en febrero de 2021, el periódico *El País* le dedica un extenso reportaje, rigurosamente documentado, titulado “José Epita Mbomo. El electricista que sabotó a los nazis y salvó a sus amigos” (Constenla 2021), a raíz de los

14 Para un estudio sobre el funcionamiento del sistema judicial en la Guinea colonial y la manera en que operaban los llamados Tribunales de Raza con respecto a la legislación de familia, cf. Muñoz Martínez 2023.

15 “Esta forma o manifestación de la violencia por razón de género contra las mujeres tiene nombre: violencia institucional” (Cabezas Fernández / Martínez Pérez 2023: 100).

datos que revelaban su paso por el campo de concentración de Neuengamme en la Alemania nazi. En realidad, la usurpación y desterritorialización infantil, en sus diversas acepciones y formulaciones, es una práctica imperial de largo abolengo en todos los contextos, también en lo que atañe a la antigua Guinea Española.¹⁶

A efectos prácticos y legales, Raquel del Pozo (su segundo nombre, Ilombe, lo usaría solo como nombre artístico en sus actuaciones y en las portadas de sus libros, mientras que su apellido materno, Epita, quedaría prácticamente borrado) se criaría no solo lejos de su madre y familia materna, sino también de su padre, que regresaría a España desde la colonia solo durante los acostumbrados descansos vacacionales entre cosechas. Se criaría además persuadida por su entorno familiar de que su madre habría fallecido y, por tanto, con una conciencia doble de orfandad. Su padre falleció en 1945, cuando ella era solo una adolescente. Mientras tanto, en Madrid entraría a formar parte de los círculos del entorno de la familia, que gozaba de algunos privilegios y del ascenso social derivados de su asociación con el régimen, juntamente con la prosperidad económica fruto de las inversiones coloniales. Raquel Ilombe tendrá su presentación oficial en sociedad en el Casino de Madrid y una formación en colegios de monjas suplementada con clases de ballet, música y pintura. Dado que la legislación franquista del momento no permitía a las mujeres viajar solas a la colonia, a no ser para casarse por poderes, tendría que esperar a su viaje de luna de miel, en 1957, cuando contaba ya veintiséis años, para poder regresar por primera vez a su tierra natal, ahora acompañada de su marido. Por supuesto, el reencuentro con su madre y el momento de anagnórisis la esperaban también a su llegada. En una entrevista que mantuvo con M'bare N'gom, en octubre de 1991, poco antes de su fallecimiento, rememoraba la importancia de aquel viaje y la certeza que siempre había tenido respecto a su madre ausente:

Ten en cuenta que yo a Guinea no había ido hasta que me casé. Pero, para mí, lo más fuerte no fue sino ver el encuentro con mi madre. Eso fue para mí una cosa fundamental. Y lo demás, pues se me borró del mapa. Era demasiado fuerte porque en aquellas ocasiones, ya sabes, cuando te daban una educación española, pues, decían que tu madre se había muerto [. . .] que tal para cual [. . .] bueno, para que tú no pensaras en ella. Yo nunca me lo creí cuando me lo dijeron. (M'bare N'gom 1996: 56)

La vida personal y profesional de Raquel Ilombe se caracterizó, a partir de este momento de retorno, por un trasiego constante de idas y venidas, viajes y estancias, entre las ciudades de Bata y Madrid, entre la Guinea colonial y la España

¹⁶ Inés Plasencia Camps analiza en uno de sus ensayos las distintas formas de violencia implícita en el encuentro fotográfico a través de una fotografía tomada “a cuatro jóvenes de Fernando Poo”, en 1861, en Madrid, en base a categorías de pertenencia y exclusión (cf. 2019).

franquista y —después del 12 de octubre de 1968, cuando el país obtiene su independencia— entre la Guinea Ecuatorial independiente y la España en una incipiente transición hacia la democracia, ritmo que mantuvo hasta el final de sus días. Apenas existen estudios académicos que aborden el tema de las relaciones mixtas y de los hijos fruto de las mismas en el contexto colonial español, su historicidad, condiciones materiales y económicas bajo las que se dieron, prejuicios sociales y familiares a que estuvieron sometidas, así como las estrategias de empoderamiento y la manera en que estas subjetividades han entrado a formar parte del discurso y la representación a nivel artístico o literario.¹⁷ En este sentido, la producción poética de Raquel Ilombe del Pozo Epita, así como su producción artística en general, incluidas sus intervenciones en el ámbito musical y de las artes plásticas, son de un valor histórico singular, por estar situadas en esa coyuntura entre dos épocas y dos geografías. Le tocó vivir la Guerra Civil, la dictadura de Franco, el proceso de transición democrática española, y el efervescente Madrid de la movida, al tiempo que el proceso convulso de las independencias africanas que comenzaran ya en la década de los años cincuenta, la independencia de Guinea Ecuatorial, el primer régimen del país bajo la dictadura de Francisco Macías (octubre 1968–agosto 1979), el golpe de estado a manos del actual presidente, Teodoro Obiang Nguema, en agosto de 1979, e incluso la primera década del régimen de Obiang Nguema. Su producción poética es, por tanto, particularmente trascendental, por situarse en la confluencia de complejas negociaciones de género, creación literaria y activismo cultural. Como han señalado Susana Castillo Rodríguez y Alba Valenciano Mañé, en el contexto de Guinea Ecuatorial, Raquel Ilombe, junto con sus coetáneas María Nsue Angüe, Trinidad Morgades Besari y Remei Sipi Mayo, cuyas trayectorias vitales discurrieron en muchos aspectos de forma paralela, “paved the way for a generation of women that changed the Guinean literary canon and multiplied the spaces where gender equity was redefined” (2020: 21).

Su legado poético incluye composiciones desde 1967 hasta 1990, más de dos décadas de producción ininterrumpida que podría definirse como una poética de la pertenencia, atrapada entre los legados de la colonia (en forma de recuerdos y de traumas infantiles, la separación de la madre y las violencias implícitas en todo proceso de desterritorialización) y el espectro de la postcolonia (las negociaciones con el primer régimen del país tras la independencia o su reencuentro con los pedazos de una herencia material e inmaterial fragmentada, mil veces disputada y siempre controvertida). Precisamente debido a esa relación ambivalente con respecto al pasado colonial y al presente postcolonial, su poética expande los

17 Para un estudio sobre las relaciones de pareja mixtas durante la colonia, cf. Nerín 1998 y el relato autobiográfico de Mbomío Rubio 2017.

horizontes discursivos más comúnmente naturalizados en los presupuestos post-coloniales al uso. Porque le tocó vivir ese momento singular, entre dos contextos políticos particularmente intensos, y dos geografías unidas por lazos de hegemonía imperial, su articulación es útil también para documentar la manera en que el colonialismo primero y las dictaduras después se cruzan con narrativas de poder y de resistencia que llenan un vacío significativo en la historiografía post-colonial. En una carta personal que la autora dirige al “Excmo. Señor Macías Nguema Biyogo Ñegue”, fechada el 15 de abril de 1975, le solicita “una audiencia, al objeto de poder plantearle mis problemas al Padre de esta República y que también me pertenece” (Sampedro Vizcaya 2015: 18). Y en otro párrafo de la misma señala: “me encuentro en esta República hace dos meses, ya que habitualmente hago dos o tres viajes cada año a mi país” (18). En ocasiones, la definición del sentido de pertenencia e inclusión comunitaria es categórico, si bien atravesado por la experiencia colonial: “Yo nací en la isla de Corisco. Soy corisqueña. Pero nací en la época en que estaban los españoles”, confiesa en la entrevista anteriormente mencionada, concedida a M’bare N’gom (1996: 54).

Durante sus estancias en Bata en los años setenta comenzó su producción poética, que ya no interrumpiría, al tiempo que intentaba recuperar las propiedades, casas y fincas, que el sistema colonial había permitido acumular a su padre, varias veces después perdidas y restituidas. Su padre se alineó con el bando republicano y al tomar el bando franquista el control de los territorios coloniales al poco de estallar la Guerra Civil en 1936, su casa fue el blanco de un cañonazo y él, con otros finqueros adeptos a la república, tuvo que huir, cruzando la frontera hacia Camerún. Fue luego represaliado, sus bienes confiscados, y le fue prohibido regresar a la colonia. Pero bajo la dictadura de Francisco Macías, llegarían también otras confiscaciones de bienes coloniales a sus descendientes. Mientras tanto, durante sus estancias en España, Raquel Ilombe del Pozo Epita desplegó una importante actividad pública en el ámbito escénico y musical, ofreciendo recitales poéticos. En 1973 grabó un disco doble titulado *Quise saber de ti y Santiago*, cuya portada reproducía una fotografía de la intérprete tocando la guitarra con un vestido a la moda yeyé, que estaba en boga en esos momentos, pero exhibiendo la seriedad que las circunstancias imponían.

Durante la transición democrática española, en la segunda mitad de los años setenta y en los ochenta, actuó en espectáculos musicales en múltiples salas de Madrid y de los alrededores, al tiempo que se involucró con diversos colectivos de afrodescendientes; fueron décadas de un intenso dinamismo como activista cultural. Si bien la mayor parte de sus composiciones literarias no son de carácter explícitamente político, sí observamos en muchas de ellas una preocupación explícita por lo que ocurre en el continente africano, con algunas invocaciones directas a la acción. Ejemplo de ello es el poema que servía de epígrafe para abrir esta reflexión, titu-



Ilustración 4: Portada del disco grabado por Raquel Ilombe del Pozo Epita.

lado “La paloma de la paz”, firmado en marzo de 1986, mientras estaban abiertos en África varios conflictos armados, entre ellos los de Uganda, Angola, Mozambique, Namibia y Zimbabue:

“La paloma de la paz”

Cuántos muertos,
cuántos muertos.

[. . .]

Guerra, peste,
hambre y muerte.

[. . .]

No podemos consentir
que para niños de otros países

los juguetes sean

las metralletas o fusiles,

otros atormentados

con la imagen

de sus padres torturados.

Esto es una injusticia
que debemos remediar.

No podemos impasibles

ver cómo la paloma duerme. (del Pozo Epita 2015: 271–272)

Conocemos, por otra parte, la participación de Raquel Ilombe en Madrid, en torno a las mismas fechas, en actividades e iniciativas reivindicativas llevadas a cabo por colectivos de afrodescendientes. Abuy Nfubea, en *Afrofeminismo, 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España* (2021), afirma que las mu-

jerres negras en el estado español han estado siempre en el centro de las luchas sociales. Su estudio traza una genealogía reivindicativa de la labor de un amplio colectivo de mujeres que, desde los años sesenta, trabajaron de forma interseccional desde sus diferentes ámbitos artísticos o profesionales, desde sus comunidades y desde sus organizaciones sociales; Raquel Ilombe no fue una excepción:

la mujer negra se imaginó el activismo de un modo que no solo desafió el sexismo, sino que redefinió el significado de racializado e identidad [. . .] a través de sus luchas, actividades, escritos, compromisos y charlas transformaron una era. Fueron el corazón de una poderosa dinámica de acumulación social dirigida sobre el compromiso, los cuerpos, los saberes y la reproducción. (Nfubea 2021: 23–24)

En estas décadas, las mujeres negras y afrodescendientes en España fueron también sujetos políticos activos en momentos históricos determinantes. Varios testimonios identifican a Raquel Ilombe del Pozo Epita como la autora intelectual de una intervención política radical que tuvo lugar en Madrid a mediados de los años ochenta: se trata del asalto a la Oficina de Turismo de Sudáfrica que realizaron varios colectivos organizados por jóvenes africanos y afrodescendientes como parte de las presiones internacionales contra el régimen del apartheid.¹⁸ Era también una acción en respuesta directa al asesinato perpetrado por el Estado Boer del poeta e intelectual sudafricano Benjamin Moloise. Moloise (1955–1985) era miembro del African National Congress y se había manifestado abiertamente en contra del sistema del apartheid; fue acusado falsamente de haber matado a un policía en 1982, y el 18 de octubre de 1985 fue ejecutado en la Cárcel Central de Pretoria, tras atribuírsele cargos que nunca se han podido probar, en un juicio rodeado de controversia. Su ejecución levantó una oleada de protestas en el país y a nivel internacional y el seguimiento del caso fue ampliamente difundido por la prensa española, lo que fomentó una intensificación de la conciencia social y de la causa antirracista.¹⁹ Raquel Ilombe no solo habría participado como autora intelectual de esta acción de protesta, sino que, unos meses después, en marzo de 1986, completaría uno de sus poemas más reivindicativos, titulado “A Benjamin Moloise”:

18 Abuy Nfubea habla en su libro de “acción inspirada por Raquel Ilombe” (2021: 108), mientras que Marcelino Bondjale, líder de uno de los movimientos estudiantiles panafricanistas que participó directamente en el asalto, declaró al respecto en un artículo de prensa: “Fuimos perseguidos por soldados sudafricanos blancos que se hallaban en el interior de la acreditación diplomática a punta de pistola hasta el metro de Antón Martín, donde nos detuvieron [. . .] queríamos dar un salto cualitativo en la lucha contra el racismo” (Nfubea 2020: s. p.).

19 Cf., por ejemplo, la cobertura del diario *El País* de esos días: “Benjamin Moloise, opositor al ‘apartheid’, poeta desde la cárcel, ha sido condenado a morir hoy en la horca” (van Steen 1985), “Múltiples peticiones internacionales a Suráfrica, para que no se ejecute a Moloise” (Agencias 1985) y “Violencia en Suráfrica tras la ejecución de Benjamin Moloise” (Sin autor 1985).

“A Benjamin Moloise”

Gracias por muchas razones,
 por el amor
 y sentir indignación
 del crimen de un hombre negro.
 Se acabaron los siglos
 dieciocho y diecinueve,
 se enterraron los látigos,
 brotaron flores silvestres.
 Lo mejor es olvidar
 y no recordarlo siempre.
 Finales del siglo veinte
 Sudáfrica se torna hoguera.
 Los negros viven en guetos
 muriéndose de miseria.
 En la cárcel de Pretoria
 Benjamin Moloise espera.
 Desde la celda a la horca.
 Orgulloso de su raza
 compuso, estoy segura,
 ese último poema
 que nunca escuchará nadie.
 Sólo el sol y las estrellas.
 Suspendido de una horca
 por una criminal cuerda
 su cuerpo se balancea.
 “Qué crimen tan espantoso”.
 El que creencias tiene
 llora y reza,
 el que agnóstico es
 pero al hombre respeta
 se avergüenza
 de esta crueldad inmensa.
 Sudáfrica me das pena.
 Mira lo que has engendrado,
 odios, rencores y penas.
 Gracias pueblos que sentís
 y repudiáis,
 la injusticia y la violencia. (del Pozo Epita 2015: 267–268)

Para Baltasar Fra-Molinero, “la composición dedicada a ‘Benjamin Moloise’ es ya un alegato comprometido contra el colonialismo y la segregación racial, uno de los poemas decididamente más reivindicativos de esta colección” (2015: 50). Por su parte, Alain Lawo-Sukam interpreta el poema en base a un concepto expansivo de hibridez que —según él— define toda la obra literaria de Raquel Ilombe del Pozo

Epita. De acuerdo a esta interpretación, “el poeta y activista surafricano constituye una herramienta poética para denunciar la violencia del racismo y abogar por la reconciliación identitaria” (Lawo Sukam 2019: 281). Sin duda, el poema opera a varios niveles, como una invitación a la reconciliación histórica, como una manifestación indiscutible del compromiso político, social y cultural en el presente y como una llamada a la acción, al activismo y a la solidaridad internacional.

En suma, la trayectoria personal y pública de Raquel Ilombe del Pozo Epita nos conmina no solo a una reinterpretación de lo familiar y lo íntimo, sino a una relectura histórica de la violencia política e institucional de la colonia y de la post-colonia como elementos que le son constitutivos. Nos recuerda a su vez que las mujeres racializadas en España, incluso aquellas formadas bajo el franquismo y durante un período marcado por los últimos sueños imperiales, han estado siempre en la centralidad de las luchas sociales. Mujeres como Raquel Ilombe del Pozo Epita desplegaron una importante actividad pública como artistas y como activistas culturales, entregaron sus manuscritos a prensa para ser publicados durante la temprana transición democrática española de finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, y contribuyeron, en definitiva, a una redefinición de la praxis femenina. Movilizaron formas de visibilidad y estrategias de resistencia, construyendo las bases del feminismo negro en la España contemporánea y estableciendo marcos referenciales para las que vinieron después.

Bibliografía

- Abé Pans, Jeffrey (ed.) (2019): *Cuando somos el enemigo. Activismo negro en España*. Barcelona: Editorial Mey.
- A'Bodjedi, Enenge (2003): *Cuentos Ndowé*. Nueva York: Ndowe International Press.
- Agencias (1985): “Múltiples peticiones internacionales a Suráfrica, para que no se ejecute a Moloise”. En: *El País*, 18 de octubre, <https://elpais.com/diario/1985/10/18/internacional/498438024_850215.html> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- Angone, Odome (ed.) (2018): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.
- Fra-Molinero, Baltasar (2015): “Biografía literaria de Raquel Ilombe”. En: del Pozo Epita, Raquel Ilombe: *Ceiba II (Poesía inédita)*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 34–56.
- Cabezas Fernández, Marta / Martínez Pérez, Ana (eds.) (2023): *Cuando el estado es violento. Narrativas de violencia contra las mujeres y las disidencias sexuales*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Castillo Rodríguez, Susana / Valenciano Mañé, Alba (2020): “Women in Equatorial Guinea”. En: *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Oxford University Press, <<https://oxfordre.com/african-history/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-657>> (consultado el 15 de agosto de 2023).

- Constenla, Tereixa (2021): “José Epita Mbomo. El electricista que sabotó a los nazis y salvo a sus amigos”. En: *El País*, 21 de febrero, <<https://elpais.com/especiales/2021/jose-epita-mbomo-el-electricista-que-saboteo-a-los-nazis/>> (consultado el 15 de agosto de 2023).
- Ekoka, Deborah (ed.) (2019): *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. Valencia: United Minds.
- Fons, Virginia (2004): *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*. Barcelona: Ceiba Ediciones.
- González-Vigil, Almudena (2009): “Los mundos de Papá Luis”. En: *Afro-Hispanic Review*, 28, 2, pp. 349–365.
- Lawo-Sukam, Alain (2019): *La poesía guineoecuatorialiana en español en su contexto colonial y (trans) nacional*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Martínez Martín, Jesús A. (ed.) (2015): *Historia de la edición en España, 1939–1975*. Madrid: Marcial Pons.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2017): *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial Ed.
- Memba Ikuga, Laida (2018): “Ndowne y catalana, Barcelona”. En: Angone, Odome (ed.): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 97–99.
- Muñoz Martínez, Celeste (2023): “Entre divorcios, maleantes y médicos. Los Tribunales de Raza en la Guinea Española (1938–1959)”. En: *Rúbrica Contemporánea*, XII, 23, pp. 229–249.
- Nerín, Gustau (1998): *Guinea Ecuatorial: Historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial 1846–1968*. Barcelona: Ed. Península.
- Nfubea, Abuy (2021): *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)*. Madrid: Ménades Editorial.
- (2020): “La influencia de Winnie Madikizela en el movimiento panafricanista de España”. En: *El Salto Diario*, 14 de mayo, <<https://www.elsaltodiario.com/panafricanismo/-influencia-de-winnie-madikizela-en-el-movimiento-panafricanista-de-espana>> (consultado el 15 de agosto de 2023).
- N'gom, M'bare (1996): *Diálogos con Guinea. Panorama de la literatura guineoecuatorialiana de expresión castellana a través de sus protagonistas*. Madrid: Labrys 54 Ediciones.
- Plasencia Camps, Inés (2019): “Desde la ansiedad y la incertidumbre: relaciones sociales y versiones sobre la colonización en las primeras fotografías de Fernando Poo y sus dependencias (1861–1864)”. En: *Journal of Spanish Cultural Studies* 20, 1–2, pp. 115–134.
- del Pozo Epita, Raquel Ilombe (2015): *Ceiba II (Poesía inédita)*. Ed. Sampedro Vizcaya, Benita / Fra-Molinero, Baltasar. Madrid: Editorial Verbum.
- (2004): *Leyendas guineanas*. Dakar: Editorial Malamba.
- (1981): *Leyendas guineanas*. Madrid: Editorial Doncel.
- (1978): *Ceiba*. Madrid: Editorial Madrid.
- (1973): *Quise saber de ti y Santiago*. Madrid: Divulgación Musical.
- Rabat Makambo, Práxedes (2006): *Ritos y creencias ndowé*. Nueva York: Ndowne International Press.
- Sampedro Vizcaya, Benita (2015): “Preámbulo”. En: del Pozo Epita, Raquel Ilombe: *Ceiba II (Poesía inédita)*. Ed. Sampedro Vizcaya, Benita / Fra-Molinero, Baltasar. Madrid: Editorial Verbum, pp. 15–33.
- Sánchez-Ocaña, Javier (1936): “Un amor en Cartagena. El romántico idilio de una bella muchacha cartagenera y un negrito de Fernando Poo”. En: *Revista Estampa*, 15 de febrero.
- VV.AA. (2014): *Actas de las Jornadas de Arte Africano, primitivismo y modernidad. Guinea Ecuatorial y Modest Gené, 1914–2014*. Barcelona: Institut Catalunya Àfrica.

Sin Autor (1985): “Violencia en Suráfrica tras la ejecución de Benjamin Moloise”. En: *El País*, 19 de octubre, <https://elpais.com/diario/1985/10/19/portada/498524401_850215.html> (consultado el 26 de septiembre de 2023).

Van Steen, Jan (1985): “Benjamin Moloise. Opositor al ‘apartheid’, poeta desde la cárcel, ha sido condenado a morir hoy en la horca”. En: *El País*, 18 de octubre, <https://elpais.com/diario/1985/10/18/ultima/498438005_850215.html> (consultado el 26 de septiembre de 2023).

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Portada y contraportada del poemario *Ceiba* (1978) de Raquel Ilombe del Pozo Epita. Foto publicada con el consentimiento de la familia de Raquel Ilombe, portadora de los derechos de imagen.
- Ilustración 2** Portada del libro *Leyendas guineanas* (1981) de Raquel Ilombe del Pozo Epita. Foto publicada con el consentimiento de la familia de Raquel Ilombe, portadora de los derechos de imagen.
- Ilustración 3** Portada del libro *Ceiba II (Poesía inédita)* (2015) de Raquel Ilombe del Pozo Epita. Foto publicada con el consentimiento de la familia de Raquel Ilombe, portadora de los derechos de imagen.
- Ilustración 4** Portada del disco grabado por Raquel Ilombe del Pozo Epita. Foto publicada con el consentimiento de la familia de Raquel Ilombe, portadora de los derechos de imagen.

Alain Bienvenu Atouba Edjeba

Espacio e in/movilidades en *Calella sen saída* (2001) de Víctor Omgbá y *Nativas* (2008) de Inongo-vi-Makomè

Resumen: Numerosas investigaciones muestran el aumento de la movilidad en todas sus formas, así como los efectos sociales y espaciales de este aumento en la actualidad. Sin embargo, se constata que el acceso a la movilidad está diferenciado según ciertos factores relacionados con la identidad: clase social, género, sexualidad, dis/capacidad, etnia, etc. El objetivo de este artículo es examinar cómo el acceso diferenciado a la movilidad crea ciertas formas de injusticias espaciales y de discriminaciones en dos novelas escritas por africanos radicados en España. En las prácticas de movilidad de los personajes de *Calella sen saída* (2001) de Víctor Omgbá, se constata que los ciudadanos españoles poseen una mayor facultad de deslocalización. En cambio, los inmigrantes originarios de África tienen posibilidades de desplazamiento reducidas y, por ello, son víctimas de marginación. La segunda novela de nuestro corpus, *Nativas* (2008) de Inongo-vi-Makomè, denuncia un sistema de restricciones que limitan la circulación de los inmigrantes africanos en la era de la globalización. A esta realidad corresponde el término de in/movilidades. Al reivindicar su derecho a la movilidad, las novelas y sus protagonistas crean rutas alternativas para desplazarse por el mundo, ilustrando en ello una movilidad subalterna.

Palabras clave: espacio, in/movilidades, migración, injusticia, frontera

1 Introducción

El tratamiento que realizan los escritores de origen africano de la problemática de la movilidad de las poblaciones en sus obras genera una escritura caracterizada por la configuración de identidades desterritorializadas. Abordada en sus diferentes aspectos, la movilidad aparece como un itinerario que algunas personas no pueden completar (e, incluso, a veces, emprender) a causa de la desigualdad. La literatura escrita por migrantes africanos radicados en España y que escriben en alguna de las lenguas oficiales de este país revela dinámicas tanto

Alain Bienvenu Atouba Edjeba, Universidad de Salamanca

locales como transnacionales y plantea, por lo tanto, con agudeza, la cuestión de la espacialidad y la movilidad. Es el caso de *Calella sen saída* (2001) de Víctor Omgbá y *Nativas* (2008) de Inongo-vi-Makomè. Si hoy se promueve la movilidad como un valor vinculado a la libertad, ¿tienen los migrantes procedentes de África subsahariana la posibilidad de moverse libremente en los países europeos? Los dos libros que analizamos generan modos especiales de espacialización y movilidad. Esto se puede apreciar en las distintas formas que los personajes tienen de desplazarse: paseo, viaje, exilio, migración, vagabundeo, etc. La movilidad justifica también la presencia de los medios de transporte en los textos, que representan modelos diferentes de in/movilidades y de tráfico, poniendo de relieve las disparidades entre los inmigrantes y los nativos en la sociedad española. La organización de la movilidad no es socialmente neutra: durante los desplazamientos, algunos grupos se ven limitados por estructuras sociales, políticas, etc. En este caso, las condiciones de movilidad están estrechamente vinculadas a la etnia. Este artículo se propone analizar los modos de representación de la movilidad, así como las relaciones de desigualdad que crean las fronteras espaciales, étnicas, identitarias, etc. En un primer momento se mostrará cómo se produce la etnización del espacio en *Calella sen saída*. En esta novela analizamos la percepción del espacio bajo el prisma de la segmentación, lo que genera un centro y una periferia, creando asignaciones a cada grupo étnico. Luego veremos cómo en *Nativas*, las desigualdades sociales y la discriminación racial pueden configurar una movilidad subalterna en el sistema de transporte urbano e incluso a nivel internacional. Se demostrará así cómo las novelas representan a los migrantes subsaharianos apartados de la humanidad cuando se trata de su movilidad en el mundo globalizado contemporáneo.

2 Movilidad y transnacionalismo en un mundo globalizado

En los tiempos modernos, a medida que el capitalismo ha ido extendiendo su poder de acción por todo el mundo, los flujos internacionales han ido creciendo, en particular a través de los movimientos de capitales y de personas. En tiempos de globalización, las cuestiones relacionadas con la movilidad y la circulación de bienes y personas son temas casi omnipresentes, por lo que el concepto de movilidad ha suscitado un amplio rango de estudios teóricos. El nuevo paradigma de movilidad destaca la importancia del movimiento (cf. Hannam et al. 2006; Adey et al. 2013). El concepto “in/movilidades” (cf. Ohnmacht et al. 2009; Urry 2006) permite que se aborden varias modalidades, como las relacionadas con las guerras,

los desastres y el cambio climático, los desplazamientos postcoloniales, las representaciones literarias del movimiento, etc. Además, insiste en el carácter ambiguo de la movilidad, sobre todo “if we think about mobility in a post/colonial context of global migration and thus discuss subaltern mobilities on a South-North axis” (Borst 2019: 115) y si se consideran, pues, las dinámicas de poder que condicionan las decisiones de las personas de moverse o de quedarse en contextos coloniales y postcoloniales.

Ya que se trata de comprender cómo el movimiento “is made meaningful” (Cresswell 2006: 21), las in/movilidades convocan el espacio y los habitantes. En efecto, el espacio determina diferentes regímenes de movilidad a través de los actores que lo ocupan (cf. Glick Schiller / Salazar 2013). La movilidad está estrechamente relacionada con la circulación, que implica, por su parte, distintas formas de movimiento o desplazamiento. De ahí la importancia de resaltar los vínculos entre la espacialidad, los medios de transporte y el cuerpo como elementos imprescindibles para recorrer el mundo. La porosidad de las fronteras nacionales favorece intercambios de todo tipo. Sin embargo, debido al aumento de las migraciones a nivel internacional, los estados han reforzado su control militar, aduanero, comercial y migratorio. Se puede constatar que en la Europa del espacio Schengen, que constituía una zona de libre circulación desde hace más de 25 años, hay una vuelta a reforzar las fronteras en forma de controles migratorios, sanitarios y de seguridad. Algunos países, como Grecia, Hungría o Polonia, han llegado incluso a levantar muros y vallas. Estos diferentes tipos de fronteras constituyen obstáculos para ciertos grupos étnicos, revelando desigualdades flagrantes en el ámbito de las in/movilidades. La frontera se convierte, así, en un espacio desde donde surgen varios estatutos sobre los individuos y que revela injusticias en la circulación. Esto es lo que denuncia el enfoque poscolonial de los estudios sobre la movilidad (cf. Fortier 2013; Anthias 2015; Sheller 2018).

A pesar de la diversidad que los caracteriza, los estudios poscoloniales comparan el análisis de las formas que adopta el imperialismo y el hecho colonial. En esta corriente se inscriben los enfoques poscoloniales de la movilidad y el concepto de *mobility justice* (cf. Sheller 2018; Cook / Butz 2019). El objetivo es promover entornos móviles más equitativos en términos de derechos, libertades, capacidades, etc., así como el derecho de no moverse o de quedarse. La noción de *mobility justice* insiste en el principio de que el movimiento y su capacidad para controlarlo son fundamentales. En esta óptica, se considera que: “il y a dans ces approches un accord général sur le fait que la spatialité est liée aux pratiques de domination” (Blais 2009: 147) que generan centralidades y exclusiones. Así, el espacio, la movilidad y el tráfico están determinados por la interdependencia de las relaciones de poder. Estas pueden basarse en la etnia, el género, la sexualidad, la clase social, etc. y revelan la existencia de asimetrías estructurales basadas en discursos y prácticas institucionales. Estos as-

pectos son imprescindibles, ya que ilustran “the power of discourses, practices and infrastructures of mobility in creating the effects of both movement and stasis” (Sheller 2011: 2). Las desigualdades e injusticias de movilidad son el resultado de las diferencias socioculturales, las identidades y las representaciones de ciertos individuos y grupos sociales. Mimi Sheller denuncia controles policiales basados en el fenotipo como prácticas policiales que reflejan esta injusticia y reducen la movilidad de las personas de color. Por estos motivos es necesario un nuevo paradigma y uno de los objetivos de este es sentar las bases de un debate:

in the context of wider unequal mobility regimes, including consideration of the rights to cross-border mobility of refugees and migrants, but also at issue are the larger macro-mobilities of a planetary scale and the smaller micro-mobilities at the bodily scale (especially as inflected by race, gender, disability, and sexuality) and even at the nanoscale (for example, concerning viral mobilities, chemical pollutants, or hunger, obesity and conversion of energy into fat). (Sheller 2018: 18)

Los estudios sobre la movilidad hacen hincapié en cuestiones de poder, desigualdad y justicia. Por eso los investigadores usan conceptos como los de “movilidad diferencial” (Frith 2012), “movilidades desiguales” (Sheller 2015), “movilidad potencial” (Flamm / Kaufmann 2006; Kellerman 2012), “capacidades de movilidad” (Kronlid 2008), etc. Al examinar críticamente los sistemas de movilidad existentes, la reflexión gira en torno a algunas cuestiones relacionadas con las desigualdades en las in/movilidades: ¿Quién puede ejercer los derechos de movilidad y quién no puede hacerlo y por qué? ¿Quién controla los sistemas de movilidad? ¿Cómo el control y los sistemas disciplinarios han producido cuerpos marcados de manera diferente como sujetos móviles desiguales?, etc. (cf. Sheller 2018: 22–23). A continuación, examinaré cómo estos asuntos se aplican al caso de los migrantes subsaharianos en el continente europeo y cómo han sido abordadas por autores cameruneses como Víctor Omgbá y Inongo-vi-Makomè en sus obras *Calella sen saída* y *Nativas*.

3 Movilidad y etnización del espacio urbano en *Calella sen saída*

Si algunos la consideran “literatura de migración o migrante” (García López 2015: 167), es porque la migración y la movilidad ocupan un lugar central en numerosas obras de autores africanos radicados en España. Es el caso de *Calella sen saída*

['Callejón sin salida']¹ de Víctor Omgba, que surgió como testimonio de la experiencia migratoria del autor en España. Víctor Omgba nació en Yaundé (capital de Camerún) en 1966. Se licenció en derecho y en 1995 le concedieron una beca para proseguir con sus estudios en España. No obstante, la falta de acceso a cierto nivel adquisitivo le impidió conseguir un permiso de residencia. Pasó por momentos difíciles por su condición de inmigrante sin papeles, hizo todo tipo de trabajos, viviendo con la impresión de que se encontraba en un callejón sin salida, lo que dio título a su libro. Al cabo de tres años pudo legalizar su situación y matricularse en la UNED para estudiar Derecho. Su novela es una autobiografía ficticia escrita en gallego, lo que evidencia que las creaciones de autores africanos radicados en España no se escriben solamente en castellano.

Calella sen saída relata las peripecias de Antoine, que salió de Camerún para completar su formación de jurista en Madrid. La beca prometida por su país finalmente no se le concede y se encuentra sin visado y, por tanto, sin permiso de residencia en España. Ante los múltiples fracasos sufridos en Madrid, decide ir a probar su suerte a Galicia, pero allí las cosas tampoco le van bien y se ordenará su deportación. A través de las experiencias del protagonista, la vida de los inmigrantes se ilustra como un periplo de dificultades y restricciones en lo que respecta a la movilidad.

La inmigración es el asentamiento permanente o a largo plazo en un país de una persona o grupo de personas de otro país. Abordar las relaciones “inmigrantes / nativos” equivale a convocar el modelo “centro / periferia” y la relación de dominación que las rigen. La novela presenta toda una serie de personajes migrantes recluidos y excluidos. Casi todos ellos viven en espacios carcelarios similares a callejones sin salida. La estrechez del espacio es una de las estrategias literarias movilizadas por el autor para denunciar la marginación de los inmigrantes. En la novela la figuración del espacio supera así la simple indicación de un lugar. En los hábitats de los personajes encontramos habitaciones estrechas: es el caso de Moktar, un senegalés cuyo cuarto se presenta como “o máis pequeno e modesto” [‘el más pequeño y modesto’] (Omgba 2001: 76). En este caso, el mobiliario se adapta a las condiciones de la vivienda: “unha pequena mesa rectangular de madeira” [‘una pequeña mesa rectangular de madera’] (20) y una “estreita cama” [‘cama estrecha’] (34).

Las personas, cuyas viviendas están asociadas a la estrechez, tienen una procedencia bien determinada: “Tratábase dunha pensión [. . .] ocupada na súa maior parte por rapaces de orixe africana” [‘Se trataba de una pensión [. . .] ocupada en su mayor parte por chicos de origen africano’] (154). El tratamiento del

1 Todas las traducciones de las citas de Omgba son del autor de este artículo.

lugar de residencia revela un espacio múltiple y rico de imágenes significativas. Los lugares estrechos indican, pues, una de las expresiones de cierta tipología simbólica basada en un conjunto de relaciones entre los espacios y los personajes: “Na estreitura destas habitações, como se de caixas de madeira se tratase, non había máis sitio que para unha cama de oitenta” [‘En la estrechez de estas habitaciones, como si de cajas de madera se tratara, no había más sitio que para una cama de ochenta’] (155). La dialéctica del espacio cerrado se articula en torno a los espacios íntimos y constituye un cuadro muy alusivo a la inmovilidad o a la movilidad restringida. Por ser muy pequeña, la habitación “só permitía moverse nunha dirección” [‘sólo permitía moverse en una dirección’] (155). La cuestión de la poética de la casa como espacio de confinamiento destaca las características representativas de la in/movilidad de los migrantes en la novela: “Case ningún cuarto, como era o caso do de Antoine, tiña fiestra” [‘Casi ninguna habitación, como era el caso de la de Antoine, tenía ventana’] (155).

La cuestión de la poética de la casa como espacio de reclusión destaca las características representativas de la in/movilidad de los migrantes en la novela. *Cal-lella sen saída* revela un conjunto de realidades sociales y prácticas humanas relacionadas con la movilidad. Esta última no se limita solo al desplazamiento físico, sino que implica también el movimiento de las ideologías vigentes en la sociedad. Las condiciones geográficas y los dispositivos tecnológicos de la movilidad implican un conjunto de valores sociales que van a determinar las posibilidades y los medios de desplazamiento de los inmigrantes y de los autóctonos. Por eso, la ciudad en cuanto categoría social y espacial se percibe bajo el prisma de la segmentación. Esta última crea zonas que corresponden prácticamente a una asignación de identidad, lo que instaura en el texto un léxico binario del espacio, materializado en torno a las nociones de centro y periferia. Los inmigrantes ocupan, pues, una zona al margen de la sociedad.

Bien ilustrativa es la imagen de la favela que sirve para describir su barrio: “Lembrou ter ollado algo semellante nun documental sobre favelas, nunha reportaxe na que o xornalista, para describir aquilo, utilizara a palabra ‘cubil’”. Era un tugurio mal pintado e peor conservado” [‘Recordó haber visto algo similar en un documental sobre las favelas, en un reportaje en el que el periodista, para describirlo, había utilizado la palabra ‘cubil’’. Era un tugurio mal pintado y peor conservado’] (20). El léxico alude ya al aislamiento de toda una categoría de personas. Este apartamiento se ilustra también a través de este colectivo, que se veía obligado a “vivir pechado nesta especie de gueto” [‘vivir encerrado en esta especie de gueto’] (38). Las condiciones materiales evocan también las restricciones en la movilidad. Es el caso del que vive “neste cochambroso piso e nesta angosta cama de Fakir” [‘en este apartamento en mal estado y en esta estrecha cama de Fakir’] (35).

A través de algunos elementos léxicos, las in/movilidades se hacen cada vez más perceptibles en el libro, ya que están integradas y constituidas por relaciones, prácticas y estructuras sociales. Si ya se han ido examinando algunos de los elementos que configuran la periferia, el relato lleva al lector al centro de la ciudad:

Erguíase Madrid coas súas longas rúas bordeadas de árbores, creando unha vexetación máis ou menos vizosa, coas súas anchas avenidas, coas súas enormes prazas, cos seus prestixiosos museos (o Prado, o Thyssen. . .), cos seus lugares de cultura e de ocio (o Retiro, a Casa de Campo, o Teatro Real. . .).

[‘Se erguía Madrid con sus largas calles bordeadas de árboles, creando una vegetación más o menos frondosa, con sus amplias avenidas, con sus inmensas plazas, con sus prestigiosos museos (el Prado, el Thyssen. . .), con sus lugares de cultura y ocio (el Retiro, la Casa de Campo, el Teatro Real. . .).’] (Omgbá 2001: 51)

La idea de “centro” crea relaciones de poder desiguales y las in/movilidades surgen de las interacciones entre migrantes y nativos. De hecho, inscriben la poscolonialidad y el posmodernismo en la novela. El autor transforma su obra en un espacio literario cuyo objetivo es denunciar las condiciones de los inmigrantes africanos. Las imágenes de las favelas y los guetos mencionadas anteriormente proyectan la imagen de una especie de *apartheid* que no está registrado en ningún lugar pero que es muy efectivo en la sociedad: “Dende a entrada da cidade non vira escrito por ningures os letreiros de *Black only* ou *White only*” [‘Desde la entrada a la ciudad no había visto los letreros *Black only* o *White only* escritos por ningún lado’] (35). La segmentación del espacio urbano muestra cómo dos comunidades que comparten una misma ciudad, acaban considerándose miembros “de mundos diametralmente opostos, de mundos separados por unha liña imaxinaria” [‘de mundos diametralmente opuestos, de mundos separados por una línea imaginaria’] (103).

Los miembros de comunidades racialmente marginadas son víctimas de desigualdades de movilidad: esta situación genera discriminaciones vinculadas a la etnicidad y a la clase social en lo que toca a la movilidad: “created entrenched spatial, racial, and mobility injustices for poor, racial minority, and new immigrant neighborhoods” (Sheller 2020: 288). La movilidad permite ilustrar la dominación y la violencia contra los inmigrantes, personas estigmatizadas y vulnerables, que la novela describe como actores en situación de inferioridad: “certos días, os inmigrantes debemos tomar algunas precaucións se queremos achegarnos ó centro pola noite” [‘ciertos días, los inmigrantes debemos tomar algunas precauciones si queremos acercarnos al centro por la noche’] (Omgbá 2001: 28). La centralidad invoca la ciudad como lugar de lenguaje y de intercambio y permite explorar las formas en las que se construyen las identidades en los espacios urbanos y entre sus habitan-

tes. Los inmigrantes ven limitadas sus estrategias de apropiación del espacio público y, por extensión, su movilidad: “os meus compañeiros advertíronme do perigo que se corre se un se arrisca a ir só, de noite, por certos barrios do centro” [‘mis compañeros me advirtieron del peligro que uno corre si se arriesga a ir solo, de noche, por ciertos barrios del centro’] (47). La territorialización configurada por la segregación muestra cómo el inmigrante es expulsado del centro urbano. Relegado a la periferia, debe ocupar una zona insular en la ciudad.

En *Calella sen saída*, el espacio deja de ser considerado una noción masiva, pero también se descompone en unidades: calles, avenidas, bulevares, plazas, callejones sin salida, etc. El narrador destaca entonces el caso de las calles, que a su vez generan diferencias y jerarquías: pues, a los inmigrantes africanos “[e]ra difícil velos, durante o día, deambular, pasear polas rúas da cidade, ou nos bares e nas prazas públicas” [‘era difícil verlos, de día, deambulando, paseando por las calles de la ciudad, o en los bares y plazas públicas’] (52–53). Por consiguiente, la cartografía de la ficción literaria trata de imitar el sistema “centro / periferia” establecido por la sociedad referencial: “[a]s maiores concentracións de xente de cor, xentes chegadas dos máis recónditos lugares da África Negra atopábanse [. . .] nos mercados ambulantes dos barrios da periferia” [‘[l]as mayores concentraciones de gente de color, gente que venía de los lugares más remotos del África Negra, se encontraban en los mercados callejeros de los suburbios’] (53). En la ciudad, considerada como un organismo en perpetuo cambio, se observa que la configuración “centro / periferia” es inmutable. Las personas asignadas a los márgenes tienen movilidad restringida en la medida en que no tienen acceso a todos los espacios urbanos. En la novela, la concepción binaria del espacio opone el centro a sus márgenes. La noción de “norma” adquiere importancia en tanto en cuanto la marginalidad se distancia de ella. Dicha marginalidad implica, de cierta manera, una especie de inmovilidad. Las formas de violencia y de opresión que resultan de esta segmentación espacial introducen el pasado colonial en la narración. Se reactivan los estereotipos y los clichés racistas transmitidos otrora por la colonización: “Cando se refieren a nós, pódéselles escoitar decir ‘negros de merda’, ‘Europa para os europeos’, ‘monos africanos’, ‘salvaxes’, ‘bárbaros’” [‘Cuando se refieren a nosotros se les oye decir ‘negros de mierda’, ‘Europa para los europeos’, ‘monos africanos’, ‘salvajes’, ‘bárbaros’] (52–53). Por consiguiente, la polarización entre periferia y centro plantea problemas de acogida y de integración de la población negra en varios países:

En [. . .] la mayoría de los estados donde la presencia afrodescendiente es significativa, la discriminación, el prejuicio racial, la intolerancia y la exclusión social, política y económica, continúan siendo prácticas que afectan y niegan la ciudadanía a los afrodescendientes, poniendo en cuestión la calidad de la democracia y el carácter universal de los Derechos Humanos. (Cea D’Ancona / Valles Martínez 2021: 7)

Definir una parte de la sociedad como periférica expone un racismo manifiesto. Excluidos y marginados, los habitantes de las zonas periurbanas viven al margen de la sociedad española literal y metafóricamente. Al evocar el racismo en *Calella sen saída*, el autor aborda la cuestión de la segregación urbana en España mediante un análisis crítico de los mecanismos de exclusión social y segregación espacial.

Todas estas prácticas generan in/movilidades que se pueden observar incluso en el ámbito laboral: “a policía non admite dos inmigrantes nada máis que contratos en certos sectores: servizo doméstico, agrícola, construción e hostelería” [‘la policía no acepta nada de los inmigrantes más que contratos en determinados sectores: servicio doméstico, agricultura, construcción y hostelería’] (Omgbá 2001: 83). El espacio estructurado por los discursos dominantes produce tanto estigmas raciales como desigualdades socioprofesionales. Se constata entonces que el espacio se convierte en un instrumento utilizado por el grupo mayoritario para producir la alterización de los grupos sociales minoritarios. Esta asignación territorial relega a los inmigrantes a una serie de profesiones bien definidas y limitadas. A pesar de ser licenciado en Derecho, le dicen a un inmigrante que: “A nós non nos importan os títulos que teñas. O traballo que podes facer é o que che dixeran, nada máis” [‘No nos importa qué títulos tengas. El trabajo que puedes hacer es de los que te dije, nada más’] (83). Como puede verse, existe un vínculo entre migración y geografía del trabajo. La jerarquización profesional y espacial se basa en lógicas de asignación étnica. Esto acentúa las vicisitudes sufridas por los marginados: “who cross borders and nations, deserts and seas, who are forced to live precariously in ghettos and take the most humiliating work in order to survive, who risk the violence of police and anti-immigrant mobs” (Hardt / Negri 2017: 152). Las desigualdades a las que hacen frente los inmigrantes se traducen en una segregación socioespacial en los espacios profesionales, lo que limita también su libertad de circulación. Esto es lo que demuestra Inongo-vi-Makomè en *Nativas* a través de los medios de transporte, como se analizará a continuación.

4 Medios de transporte y movilidad subalterna en *Nativas*

Inongo-vi-Makomè nació en 1948 en Kribi, una ciudad a orillas del Atlántico donde realizó la educación primaria. Luego, su familia se trasladó a Santa Isabel (actual Malabo). De ahí se fue a Valencia para estudiar el bachillerato. Se matriculó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia, pero no terminó la carrera y prefirió dedicarse a la creación literaria. Es autor de una obra prolífica, que abarca

cuento, teatro, novela, ensayo, etc. *Nativas*, de Inongo-vi-Makomè, cuenta la historia de un inmigrante sin papeles que se presenta como maliense, llamado Bámbara Keita, y que en realidad se llama Gérard Essomba, de nacionalidad camerunesa, a quien dos amigas españolas acomodadas, Montserrat y Roser, ofrecen un “contrato” de trabajo en Barcelona: tendrá que pasar unos días en casa de cada una para satisfacer las necesidades sexuales de las dos mujeres. Como ambas son de la burguesía catalana no quieren que conocidos y familiares las vean en compañía de un “negro”, así que los desplazamientos del africano y de las dos catalanas son regidos por toda una serie de estrategias para mantener la discreción. Se establece así un *ménage à trois* que funciona hasta que la empresa de Roser, una de las catalanas, decide destinarla a Berlín. Al tener que irse de Barcelona, se da cuenta de que está enamorada de su empleado-amante. Decide marcharse con él y únicamente deja una carta a su amiga Montserrat para informarle de su salida. *Nativas* plantea problemas relacionados con el espacio y la movilidad entre los inmigrantes procedentes de África y los europeos. Trata la migración como un fenómeno que ha incrementado las dinámicas de movilidad en la época contemporánea.

La justicia social en el transporte se refiere al trato equitativo y la participación significativa de todas las personas en los servicios de transporte, independientemente de algunos marcadores de identidad, como pueden ser la clase, el género, el origen étnico, etc. El fenómeno de la segregación espacial intraurbana que hemos destacado en el apartado anterior plantea interrogantes sobre los vínculos entre los desplazamientos y la desigualdad. Las disparidades observadas en el ámbito del transporte corresponden a diferenciaciones muy precisas. Por un lado, están los nativos europeos y, por otro, los migrantes africanos. El autor de *Nativas* se centra en algunas cuestiones que constituyen el hilo conductor de su enfoque, indicando los personajes que pueden desplazarse (o no), cuándo y por qué lo hacen. También desvela los límites que se crean en las novelas y quién puede superar estos límites y quién no. La circulación de los individuos en un mundo globalizado permite establecer una cartografía que ilustra la contemporaneidad de la producción del texto. La novela *Nativas* se asemeja a la literatura de viaje, ya que permite observar la cartografía inscrita en ella a través de los espacios que recorren los personajes, creando lugares de arraigo y/o desarraigo, provocando, a su vez la configuración de nuevas identidades. Si bien el relato ocurre en Barcelona, aparecen muchas regiones y ciudades del mundo: Camerún, Nigeria, Mali, Grecia, Portugal, Alemania, etc.

Al limitarse inicialmente a los españoles, se observa que los medios de transporte y las prácticas de movilidad constituyen indicadores de determinadas disposiciones materiales de la sociedad. Estos dos factores influyen la creación literaria mediante la presencia de algunos personajes que gozan de un acceso pri-

vilegiado a la movilidad y otros que no. Las injusticias al nivel de la movilidad constituyen un reflejo de las desigualdades sociales. El protagonista expresa su incredulidad ante esta situación: “En África nunca hubiera imaginado que en el paraíso europeo de los blancos existían categorías, como las de pobres y ricos” (Inongo-vi-Makomè 2008: 61–62). El coche se considera un lugar de convergencia de las relaciones de los individuos en la sociedad y también como revelador de cierta práctica de movilidad. A lo largo del libro, se ve a personas adineradas moviéndose en “un lujoso vehículo” (10). Mediante el coche, se aprehende la configuración espacial de la ciudad que corresponde a una jerarquización social: “Iban por la carretera de Vallvidrera, un barrio alto de Barcelona que, junto con otros, constituye un lugar de residencia de la gente adinerada de la ciudad” (79). El narrador evoca las disparidades en la movilidad aludiendo a las condiciones sociales de la gente humilde: “La ciudad se erigía majestuosa ante ellos. Un poco más cerca, tenían también otra realidad de aquella enorme y rica capital: sus pequeñas miserias” (80).

Las desigualdades sociales y económicas denunciadas hacen de la movilidad un movimiento socialmente estructurado por el poder. Los ricos no se desplazan como los pobres. Esto se puede ver en algunos aspectos, como la celeridad y las comodidades. Montserrat, que no quiere que la vean con un “negro” en su coche, ha elegido uno cuyos “cristales eran ahumados, de forma que desde fuera no se podía distinguir a los ocupantes” (76). El tráfico puede plantear dudas sobre el origen, el destino y el motivo del transporte, así como sobre la voluntad y la intención de la persona transportada. Los sistemas de transporte marítimos reflejan, por su parte, las diferentes capas de la sociedad: “Justo enfrente tenía el puerto olímpico con decenas de embarcaciones fondeando en sus aguas, mientras sus lucécitas y las del propio puerto se proyectaban y zigzagueaban en el agua” (9). En este caso, la interrupción de la navegación marítima depende de la voluntad del viajero, que puede disfrutar plenamente de su derecho a la movilidad. El narrador indica que la pausa se hizo para cenar: “Arriba se alineaban restaurantes y cafeterías con ofertas diversas” (9). El barco como medio de desplazamiento y de ocio se puede contraponer a la patera usada por los africanos para llegar a España. Por trabas administrativas en los consulados europeos, a los africanos les cuesta conseguir visados. La patera se convierte, así, en un medio alternativo para llegar a Europa. A este respecto, Sena Rodríguez asevera que hubo una explosión de entradas en pateras por parte de subsaharianos en el año 2000, poniendo énfasis en las tragedias provocadas por este viaje azaroso (cf. 2004: 20).

Además, los micro desplazamientos de la movilidad diaria permiten al inmigrante subsahariano apropiarse del espacio que lo rodea. Se puede citar principalmente la circulación a pie a través de varios paseos por la ciudad. Aunque a este nivel se constata que no encuentran demasiadas dificultades, los espacios recorridos

por los migrantes revelan cierta limitación. Por no tener papeles, algunos inmigrantes eligen los sitios de la ciudad por los que (pueden) dan paseos: cuando Montserrat decide emprender la “caza” del inmigrante que podría satisfacer sus necesidades sexuales, se dirige a la Plaza de Cataluña en Barcelona y enseguida puede ver “sentados tres negros y un magrebí” (Inongo-vi-Makomè 2008: 19). A pesar de ser lugares concurridos, los inmigrantes viven aislados en los espacios públicos: “Esa plaza había sido su casa durante mucho tiempo y cualquiera de sus bancos le había servido de cama” (23). En estos parajes, tienen que aguantar la intemperie y la Plaza de Cataluña se convierte, pues, en: “Un hogar frío en invierno y cálido en los días y noches de verano. . . Un hogar solitario pero que se llenaba permanentemente de gente” (173). En *Nativas*, ciertas modalidades de la realidad urbana, como las plazas, las calles, los paseos, los jardines se captan a través de los desplazamientos pedestres que ofrecen una mirada directa al paisaje: “El africano [. . .] se encontraba justamente en la desembocadura de la Rambla, el paseo peatonal más espectacular de Barcelona” (76).

Cuando se trata de desplazamientos masivos, la movilidad de las personas indocumentadas se realiza a veces en condiciones de precariedad. Si bien el transporte, sus diferentes medios y sus condiciones se evocan a lo largo de la novela, predomina más bien la figuración del migrante africano como individuo excluido del campo de la globalización. Puesto que la circulación apunta a las nociones de periferia y centro, los personajes negros, africanos o afrodescendientes recurrirán a otras estrategias de desplazamiento para poder recorrer el mundo.

De entrada, se nota “how embodied differences in class, gender, race, ethnicity, nationality, sexual identity and physical ability influence accessibility and interact with the mobility regimes and control systems that reproduce uneven mobilities” (Sheller 2018: 18). La movilidad, como derecho universal, no está garantizada a todos y se puede decir que se manifiesta en las modalidades de injusticia y desigualdad. En el mundo globalizado se tiene la impresión de que las circulaciones “se hacen más fluidas [. . .] y las fronteras desaparecen” (Inongo-vi-Makomè 2008: 165). Para los ciudadanos de las naciones occidentales, la frontera evoca una perspectiva de viajes, descubrimientos, empleos, etc., mientras que, para los habitantes de los países africanos, a falta de poder obtener los visados o los permisos necesarios, las fronteras de Europa se yerguen como obstáculos infranqueables. La inmigración irregular se convierte, pues, en una forma de reivindicación del derecho a la circulación y expresa, en cierta medida, una forma de resistencia. *Nativas* presenta la figura del “inmigrante clandestino” como un conquistador obsesionado con su proyecto de viaje. En este contexto, los personajes sin papeles se lanzan al “asalto” de los países europeos. El protagonista Bámbara Keita reivindica así el derecho a la movilidad, a pesar de realizar su viaje a pie, recorriendo varios países africanos y el desierto del Sahara: “He salido por voluntad propia, simplemente para recorrer el mundo, correr algunas aventuras como cualquier joven” (85). Las huellas dejadas

por estas personas en su recorrido son las que trazan la cartografía de las rutas alternativas que permiten llegar a Europa.

Lo anterior hace referencia al concepto de “frontera” como entidad abierta o paso para algunas personas y como obstáculo para otras. Los excluidos de la globalización demuestran otra experiencia espacial por vía directa a través de su viaje a pie: “Y qué decir de la aventura en la travesía del desierto” (24). Para alcanzar la Europa fortaleza, Bámbara Keita “había corrido todos los riesgos” (36). Frente al triunfo de los medios de transporte como amplificadores del tiempo y de la voluntad del sujeto viajero, el desplazamiento a pie adquiere un valor inédito al plantearse como alternativa frente a la injusticia de las in/movilidades. La novela plantea la problemática de la frontera, de sus modalidades y de las representaciones que de ella se derivan. En la época actual, la entrada a un país se hace a través de las carreteras, de las estaciones y de los aeropuertos. En *Nativas*, los personajes migrantes están habitados por la voluntad de querer forzar la entrada de Europa y, para ello, aguantan grandes sufrimientos durante la travesía. Las rutas alternativas de la inmigración clandestina son peligrosas: “Muchos murieron en el camino” (158). Esto es resultado de la externalización de las fronteras europeas y de una discriminación establecida a base de nacionalidades y etnicidades. Los viajes de Montserrat y Roser, ciudadanas europeas, muestran cómo las innovaciones tecnológicas permiten recorrer el mundo de otra manera, aboliendo las fronteras. Por la facilidad de los viajes, Montserrat propone a sus compañeros algunos destinos para irse de vacaciones: “¿Por qué Grecia. . .? Pues no sé [. . .] También había pensado en Portugal” (147). En cambio, los desplazamientos de las personas migrantes se realizan a pie y están determinados por la lentitud, el peligro y la precariedad. Bámbara Keita recuerda en este sentido “los años que duró su peripecia por alcanzar algún país de blancos” (84).

Los imaginarios del transporte están estrechamente relacionados con la movilidad laboral en el mundo contemporáneo. En *Nativas*, el desplazamiento geográfico relacionado con el trabajo contempla varias problemáticas, entre ellas, la que se refiere a los problemas vinculados a la discriminación del migrante subsahariano. Los medios de transporte convencionales (coche, tren, barco, avión, etc.) facilitan el paso de los personajes blancos de un país a otro para ir a trabajar. No obstante, la intriga de la novela toma un giro inesperado cuando la empresa de Roser decide destinarla a Berlín: “Marcharse a Alemania suponía abandonar todo lo que tenía en Barcelona, es decir, su familia, sus amigos, y ¿cómo no?, su ‘empleado-amante’, Gérard Essomba” (143). De hecho, el ejecutivo de la empresa que le informa de esta decisión es un alemán que dirige la sucursal de la empresa en Barcelona. Para él, la distancia y el idioma no son obstáculos insuperables: “Yo, cuando llegué aquí hace tres años, no hablaba español, y mucho menos catalán” (142). Roser decide entonces ir a Berlín con su amante sin informárselo a

Montserrat, con quien formaban un *ménage à trois*. No obstante, las posibilidades del inmigrante son limitadas. Esto se nota, primero, en el dominio laboral en España, donde el gobierno “puso controles a los agricultores y les obligó a contratar a los trabajadores del Este de Europa” (79). El libro cuestiona de este modo los fundamentos y las consecuencias de cierta visión de la modernidad basada en la idea de una uniformización y globalización creciente del mundo que, paradójicamente, intensifica la consideración de la alteridad. Por lo tanto, los agricultores españoles “se abstuvieron de contratar a los ilegales y optaron definitivamente por sus hermanos de continente” (79).

Roser se da cuenta de las limitaciones de desplazamiento que tiene el africano subsahariano. Recuerda que ella puede desplazarse por casi todo el mundo: “Repasó de memoria todas las ciudades alemanas que conocía: Francfort, Hamburgo, Friburgo, Heidelberg, Offenbourg, etc.” (143). En el contexto actual, las fronteras estatales o nacionales representan espacios susceptibles de ser sobrepasados únicamente por ciudadanos de ciertas naciones, mientras que otros ven restringida su libertad de circulación. Desde luego, “[t]here are new places and technologies that enhance the mobility of some peoples and places even as they also heighten the immobility of others, especially as people try to cross borders” (Hannam et al. 2006: 3). Roser propone a su amante casarse con ella para evitar los obstáculos: “siendo mi marido, podrás pedir la nacionalidad española y tener el pasaporte de un país de la Unión Europea. Con él, puedes ir a todas partes. . . Puedes trabajar en lo que quieras” (Inongo-vi-Makomè 2008: 154). El color del pasaporte determina la posibilidad de moverse o no. A veces los migrantes deben atravesar el desierto del Sahara a pie, escalar las vallas de Ceuta y Melilla o cruzar el mar a nado para llegar al territorio español: “Cruzar la valla que separa Melilla de Marruecos no fue fácil. . . La paliza que le dieron los guardias españoles cuando le sorprendieron” (24). La violencia policial pisotea la dignidad de los migrantes sin papeles en su agente y transgresora voluntad de movimiento.

El estatuto de “ilegal”, “sin papel” o “clandestino” provoca in/movilidades forzadas a través de algunas instituciones: “el encierro en la cárcel donde le llevaron junto con otros. . . , luego la estancia en el mini campo de concentración donde les almacenaban, civilizadamente llamado ‘Campo de Acogida’” (24). Estas prácticas constituyen una manifestación de las políticas de la enemistad (cf. Mbembe 2018) que pueden generar movilidades forzadas en las que el individuo realiza un viaje sin tener la posibilidad de elegir ni el medio de transporte usado, ni el destino:

Después de un año y dos meses encerrados en el campo de “concentración de Melilla”, una mañana cogieron a un grupo de ellos, les metieron en un avión y les trajeron a Barcelona. El avión aterrizó y se dirigió a un lugar discreto del aeropuerto. No pisaron ni la tierra. De las escalinatas de la nave, les introdujeron en el interior de una furgoneta policial. (Inongo-vi-Makomè 2008: 78)

Los sistemas de vigilancia de la movilidad de las personas y las instituciones que se encargan de ellas son claras herramientas que reflejan las relaciones de poder que configuran, por su parte, desigualdades e injusticias en la circulación. La realidad en este caso es que “there are several different intersecting regimes of mobility that normalise the movements of some travellers while criminalising and entrapping the ventures of others” (Glick Schiller / Salazar 2013: 189). El viaje no se hace por ocio, sino que refleja una vulneración de los derechos humanos, ya que los desplazamientos de los migrantes se criminalizan.

5 A modo de cierre

Habida cuenta de la movilidad humana en tiempos de globalización, *Calella sen saída* y *Nativas* son dos novelas que tratan de la enunciación de la movilidad y de los fenómenos migratorios y que sitúan al sujeto migrante subsahariano en el centro de la reflexión sobre la movilidad. De hecho, hay una serie de criterios que relegan a una gran parte de la población del mundo a los márgenes. No obstante, las cuestiones de movilidad no giran únicamente alrededor de la movilidad de los migrantes hacia Europa, sino también de la movilidad (o inmovilidad) dentro de Europa. Es decir, el debate sobre la “España negra” intenta también incluir a estas personas “sin papeles”, que no son móviles, tienen posibilidades limitadas de movimiento y, por tanto, también de visibilidad. El resultado es que el movimiento global no está tan generalizado.

El concepto de “in/movilidades” se aborda en las dos novelas de nuestro corpus desde una perspectiva que reflexiona sobre las circulaciones. En *Calella sen saída*, los fenómenos circulatorios se aprehenden bajo el prisma del binomio “centro / periferia” para denunciar las injusticias de las que son víctimas las poblaciones migrantes africanas: la periferia que se les asigna como espacio vital es una ilustración de las injusticias sociales que influyen también su circulación en el espacio urbano. En *Nativas*, se ha observado que los medios de transporte intrínsecamente ligados a la circulación también participan en la manifestación de las injusticias en materia de movilidad. Los migrantes subsaharianos tienen posibilidades reducidas en cuanto al tráfico en comparación con los personajes “blancos”. Los requisitos de visado y de entrada en los países europeos constituyen obstáculos insuperables. Su desplazamiento está vinculado a medios de transporte más lentos y precarios. Los personajes migrantes africanos, recorriendo países a pie, establecen un modelo de circulación contrario a las lógicas territoriales y producen modelos alternativos de representaciones de prácticas y negociaciones de la frontera y del espacio. El sistema y las instituciones de control de los

países de acogida de los inmigrantes, como la policía y los centros de detención, suelen generar in/movilidades forzosas. Esto forma parte de “la discriminación racial y la exclusión social que padecen” (Cea D’Ancona / Valles Martínez 2021: 67) africanxs, negrxs y afrodescendientes en la sociedad española.

Bibliografía

- Adey, Peter / Bissell, David / Hannam, Kevin / Merriman, Peter / Sheller, Mimi (eds.) (2013): *The Routledge Handbook of Mobilities*. Londres: Routledge.
- Anthias, Floya (2015): “Interconnecting Boundaries of Identity and Belonging and Hierarchy-Making within Transnational Mobility Studies: Framing Inequalities”. En: *Current Sociology*, 64, 2, pp. 172–90, <<https://doi.org/10.1177/0011392115614780>>.
- Blais, Hélène (2009): “Coloniser l’espace: territoires, identités, spatialité”. En: *Genèses*, 74, pp. 145–159.
- Borst, Julia (2019): “(Im)mobilities and Migration in the Work of César Mba Abogo and Donato Ndongo-Bidyogo”. En: *Tydskrif vir Letterkunde*, 56, 1, pp. 113–126, <<https://doi.org/10.17159/2309-9070/tvl.v.56i1.6277>>.
- Cea D’Ancona, M.^a Ángeles / Valles Martínez, Miguel S. (2021): *Aproximación a la población africana y afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos*. Madrid: Ministerio de Igualdad, <https://cendocps.carm.es/documentacion/2021_Aproximacion_poblacion_africana_Espa%C3%B1a.pdf> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Cook, Nancy / Butz, David (eds.) (2019): *Mobilities, Mobility Justice and Social Justice*. Nueva York: Routledge.
- Cresswell, Tim (2006): *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. Nueva York: Routledge.
- Flamm, Michael / Kaufmann, Vincent (2006): “Operationalising the Concept of Motility: A Qualitative Study”. En: *Mobilities*, 1, 2, pp. 167–189.
- Fortier, Anne M. (2013): “Migration Studies.” En: Adey, Peter / Bissell, David / Hannam, Kevin / Merriman, Peter / Sheller, Mimi (eds.): *The Routledge Handbook of Mobilities*. Londres: Routledge, pp. 64–73.
- Frith, Jordan (2012): “Splintered Space: The Smartphone as the Screen to the City”. En: *Mobilities*, 7, 1, pp. 131–149.
- García López, María del Mar (2015): “Un africano por la Gran Vía (de Barcelona): Inongo-vi-Makomè: esencialismo y contra-literatura”. En: Díaz-Narbona, Inmaculada (ed.): *Literaturas hispanoafricanas: realidades y contextos*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 167–197.
- Glick Schiller, Nina / Salazar, Noel B. (2013): “Regimes of Mobility across the Globe”. En: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39, 2, pp. 183–200.
- Hannam, Kevin / Sheller, Mimi / Urry, John (2006): “Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings”. En: *Mobilities*, 1, 1, pp. 1–22, <<https://doi.org/10.1080/17450100500489189>>.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio (2017): *Assembly*. Nueva York: Oxford University Press.
- Inongo-vi-Makomè (2008): *Nativas*. Premià de Mar: Clavell.
- Kellerman, Aharon (2012): “Potential Mobilities”. En: *Mobilities*, 7, 1, pp. 171–183.
- Kronlid, David (2008): “Mobility as Capability”. En: Uteng, Tanu / Cresswell, Tim (eds.): *Gendered Mobilities*. Aldershot: Ashgate, pp. 15–34.
- Mbembe, Achille (2018): *Políticas de la enemistad*. Trad. Goldstein, Víctor. Barcelona: Ned Ediciones.

- Ohnmacht, Timo / Maksim, Hanja/ Bergman, Manfred Max (2009): “Mobilities and Inequality: Making Connections”. En: id. (eds.): *Mobilities and Inequality*. Aldershot: Ashgate, pp. 7–27.
- Omgbá, Víctor (2001): *Calella sen saída*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Sena Rodríguez, Ildefonso (2004): “La tragedia del Estrecho”. En: Soler-Espiauba, Dolores (ed.): *Literatura y pateras*. Madrid: Akal, pp. 17–31.
- Sheller, Mimi (2020): “Mobility Justice and the Velomobile Commons in Urban America”. En: Emanuel, Martin / Schipper, Frank / Oldenziel, Ruth (eds.): *A U-Turn to the Future: Sustainable Urban Mobility since 1850*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 285–304.
- (2018): “Theorising Mobility Justice”. En: *Tempo Social*, 30, 2, pp. 17–34, <<http://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142763>>.
- (2015): “Uneven Mobility Futures: A Foucauldian Approach”. En: *Mobilities*, 11, 1, pp. 1–17.
- (2011): “Mobility”. En: *Sociopedia.isa*, <<https://de.scribd.com/document/305312680/Sheller-M-Mobility>> (consultado el 11 de septiembre de 2023).
- Urry, John (2006): “The New Mobilities Paradigm”. En: *Environment and Planning A: Economy and Space*, 38, 2, pp. 207–226.

Cristián H. Ricci

Voces errantes: la odisea de niñas y adolescentes migrantes en la literatura marroquí-catalana

Resumen: En este ensayo, propongo analizar cómo se representa la construcción de identidad de las mujeres inmigrantes en la literatura marroquí-catalana, con un enfoque particular en la “generación 1.5” y en la segunda generación. A través de un análisis detallado de novelas semiautobiográficas clave, como *La filla estrangera / La hija extranjera* de Najat El Hachmi, *Hija de inmigrantes* de Safia El Aaddam, y la autobiografía *Porque me da la gana. Una vida contra los prejuicios* de la rapera e *influencer* Miss Raisa (Imane Raissali Salah), se explorará cómo estas autoras abordan la compleja interacción entre educación, género y feminismo. El enfoque crítico y comparativo permitirá desentrañar las conexiones entre la lucha por la igualdad de género, la identidad de pertenencia de las niñas y adolescentes inmigrantes y su relación con los movimientos feministas occidentales y musulmanes. Se examinará cuidadosamente cómo estas mujeres, a través de sus narrativas, navegan por las tensiones entre las tradiciones culturales de sus familias de origen y las demandas de la sociedad europea contemporánea. Este estudio pretende dilucidar cómo la literatura se convierte en una poderosa herramienta para comprender y cuestionar la compleja amalgama de factores que contribuyen a la formación de la identidad de las mujeres inmigrantes en la Europa moderna.

Palabras clave: inmigración marroquí, Cataluña, identidad, género, feminismo

Introducción

En una investigación reciente realizada por Blanca Mendoza, Marta Bertran y Jordi Pàmies (2021), que se enfoca en el feminismo, el islam y la educación superior de las inmigrantes marroquíes en España, se plantea la existencia de una nueva generación de jóvenes pioneras de ascendencia marroquí en Cataluña que han marcado un hito significativo al convertirse en las primeras de sus familias en acceder a la educación universitaria y, también, al reinterpretar desde una

Cristián H. Ricci, University of California, Merced

perspectiva feminista las lecturas sesgadas del Corán que intentan relegar a la mujer a un rol secundario. Los resultados del estudio de las colegas, hecho desde una perspectiva pedagógica y decolonial, encuentran una correspondencia con las observaciones que con otras colegas (cf. Martín-Márquez 2008; Flesler 2008; 2022; Raquel Vega-Durán 2016, entre otras) hemos realizado en el ámbito de los estudios literarios. En este contexto, un número representativo de mujeres de ascendencia marroquí educadas no solo han incursionado en la escritura sobre diversos temas relacionados con la experiencia migratoria, sino que también han enfatizado en sus textos la negociación de sus identidades, su relación con la religión, la igualdad de géneros y, especialmente, la importancia de la educación de las niñas y adolescentes en Cataluña. Por este motivo, en este ensayo propongo abordar la construcción de la identidad y la representación de mujeres inmigrantes tanto de la denominada “generación 1.5”¹ como de segunda generación en la literatura marroquí-catalana. A través de un análisis crítico y comparativo de las novelas semiautobiográficas *La filla estrangera / La hija extranjera* (2015) de Najat El Hachmi, *Hija de inmigrantes* (2022) de Safia El Aaddam, y la autobiografía *Porque me da la gana. Una vida contra los prejuicios* (2023) de la rapera Miss Raïsa (Imane Raïssali Salah),² se examinará cómo estas escritoras representan la compleja interacción entre educación, género y feminismo, y cómo esta afecta la cons-

1 El término “generación 1.5” se utiliza para describir a los inmigrantes que llegaron a un país a una edad temprana, por lo general antes de la adolescencia, y que han pasado la mayor parte de su vida en ese país, pero que aún tienen una conexión significativa con su país de origen y su cultura. A menudo, los inmigrantes de la generación 1.5 son bilingües y biculturales y pueden sentirse atrapados entre dos culturas. Por ejemplo, pueden tener una comprensión profunda de la cultura de su país de origen, pero también estar muy familiarizados con la cultura del país en el que crecieron. La generación 1.5 también enfrenta desafíos únicos en términos de su estatus migratorio. En muchos casos, han llegado al país como dependientes de sus padres o guardianes y pueden no haber tenido la oportunidad de obtener la ciudadanía o la residencia permanente. En la mayoría de los casos su estatus migratorio es incierto o vulnerable, lo que afecta su acceso a oportunidades educativas y laborales. Sobre el concepto “generación 1.5”, cf. *The 1.5 Generation* de Mary Yu Danico (2004). Para el caso particular de la integración de jóvenes migrantes de la generación 1.5 en Madrid y Barcelona, cf. Aparicio 2007.

2 A los tres textos (y autoras) aquí analizados, que reflejan las vicisitudes de niños y adolescentes marroquíes en Cataluña, hay que sumarle los de Najat El Hachmi, *Jo també sóc catalana* (2004); *L'últim patriarca / El último patriarca* (2008), *Siempre han hablado por nosotras* (2019), *Mare de llet i mel / Madre de leche y miel* (2018) y *El lunes nos querrán* (2021); Laila Karrouch, *De Nador a Vic / Laila* (2004), *Un meravellós llibre de contes àrabs per a nens i nenes* (2006), *Petjades de Nador* (2013) y *Que Al.là em perdoni* (2021); Jamila al-Hassani, *La lluita de la dona bereber* (2013) y *La sultana justiciera* (2017); Sara Touri El Mansouri, libro de cuentos, *Descenllaços. Identitat, dol migratori i racisme* (2022); Karima Ziali, *Una oración sin Dios* (2023); Saïd El Kadaoui, *Límites y fronteras* (2008), *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel, gairebé* (2011) y *No!* (2016) y Youssef El Maimouni, *Nadie salva a las rosas* (2023).

trucción de la identidad de pertenencia de las niñas y adolescentes inmigrantes.³ Se prestará especial atención a cómo estas mujeres se sitúan en relación con el feminismo occidental y el musulmán y cómo la lucha por la igualdad de género influye en la construcción de su identidad en la Europa moderna. La estructura del análisis de los tres textos será la siguiente: en primer lugar, realizaré un análisis de la integración educativa de las niñas y jóvenes migrantes en Cataluña, destacando la influencia de los padres, los educadores y las lenguas de origen y de acogida. A continuación, examinaré cómo diferentes aspectos de la tradición impactan en la autonomía y empoderamiento de las mujeres migrantes. Por último, esbozaré cómo las experiencias formativas de las protagonistas moldean un feminismo personalizado, que combina elementos del feminismo occidental-europeo con diversas corrientes feministas musulmanas.

La protagonista de *La hija extranjera*⁴ (su nombre nunca se revela) es una joven que nace en la zona del Rif marroquí, pero es criada en una ciudad del interior de Cataluña.⁵ A medida que entra en la edad adulta, experimenta una rebelión personal, pero también debe enfrentarse a un dilema relacionado con su situación como inmigrante: quedarse en la periferia geográfica y cultural del barrio de inmigrantes o buscar nuevas oportunidades en el centro de la ciudad condal. Además, su conflicto interno se agrava por la posibilidad de romper el vínculo con las imposiciones culturales y religiosas de su madre. Después de terminar la escuela, la brillante joven se encuentra en una encrucijada entre aceptar un matrimonio arreglado con su primo o ir a Barcelona para desarrollar su talento. Se decidirá por la boda con su primo, “[u]na vez casada te dejarán tranquila y ya podrás hacer lo que quieras” (El Hachmi 2015: 23), pero este error traerá como consecuencia más hostilidad con su madre y su entorno al punto de abandonar a su hijo recién nacido y desaparecer completamente del entorno amazigh y del barrio. La variante amazigh / bereber de su lengua materna simboliza

3 Me refiero a novelas semiautobiográficas, ya que El Hachmi y El Aaddam no necesariamente escriben autobiografías, sino más bien escriben autobiográficamente en el sentido colectivo de las mujeres en la “política del cuerpo”; cuerpos que son objeto de regulación, control y discusión en el ámbito político y social.

4 Utilizaré la traducción al castellano de *La filla estrangera* hecha por Rosa Maria Prats (2015).

5 La región geográfica conocida como Rif se encuentra en el norte de Marruecos y engloba áreas montañosas y costeras. La mayoría de los habitantes del Rif utilizan el tamazight como idioma principal. El tamazight presenta diversas variantes, siendo en el Rif donde se emplea una variante específica denominada “tarifit”. La población del Rif se caracteriza principalmente por su ascendencia bereber, si bien también se observa una amalgama cultural debido a la influencia histórica de diferentes pueblos y civilizaciones que han transitado por la región, incluyendo a los árabes. Los rifeños ostentan una identidad cultural propia y se reconocen a sí mismos como una comunidad diferenciada dentro del contexto marroquí (cf. Peyron 1997; Lacoste-Dujardin 1994).

las dificultades de comunicación y el conflicto de identidad que la protagonista afronta durante toda la historia, mientras reflexiona sobre temas como la libertad, las raíces, las diferencias generacionales y la complejidad de su situación como inmigrante. Además, la novela refleja los dilemas a los que se enfrenta la juventud de hoy en torno al acceso al mundo laboral.

La protagonista de *Hija de inmigrantes* (Lunja), también de la etnia amazigh, nace en un pequeño pueblo de Cataluña. Desde muy joven tiene que enfrentarse al racismo, la pobreza y a veces incluso a su propia cultura. A medida que crece en edad y fortaleza, Lunja va descubriendo la verdadera causa de sus problemas mentales a través de su terapia con una psicóloga. Con cada palabra, aprende a aceptar su identidad y a superar las dificultades con las que lidió en su infancia para que otros no tengan que vivir lo mismo. Esta novela expone la relación entre la salud mental y la condición de ser hija de inmigrantes y de origen norteafricano en una sociedad catalana que la discrimina.⁶ La protagonista tiene que luchar contra la burocracia de los servicios sociales, los insultos racistas y un sistema educativo excluyente. Como resultado, Lunja llega a odiar su cultura de origen, su lengua materna y su apariencia, tratando de encajar en una sociedad que no es la suya. Sin embargo, a medida que crece, Lunja, con aciertos y divergencias, aprende a valorar su identidad y su herencia cultural y a empoderarse como una mujer de dos mundos.

La autobiografía de Miss Raisa, *Porque me da la gana*, comienza en 2004 cuando emigra a Barcelona junto a su familia desde Marruecos a la edad de ocho años. Está escrita en segunda persona, a modo de confesión en gran parte de la narrativa, y a veces en forma de “posteo” en redes sociales, similar a lo que habitualmente hace en su rol de *influencer* (más de medio millón de seguidores en TikTok y 65.000 en Instagram). A pesar de ser una niña inocente que deja su país y su gente atrás, para el resto del mundo se convierte en una inmigrante que siempre será vista como tal. Debido a su falta de conocimiento del castellano y catalán, se enfrenta rápidamente a una sociedad que no acepta su origen. Esta no es la única forma de exclusión que experimenta ya que, a medida que crece, siente la discriminación por llevar velo y por ser mujer en el mundo de la música rap dominado por los hombres. En su autobiografía, la artista mira hacia atrás y comparte su historia de cómo pasó de ser una niña a una adulta que desafió y superó todos los prejuicios que se presentaron en su camino hasta convertirse

⁶ En el presente ensayo, se puede constatar que en los tres textos examinados se evidencia la presencia de problemáticas relacionadas con la salud mental en los personajes retratados. No obstante, es importante destacar que, debido a limitaciones de espacio, este estudio no se adentrará en el tema con la profundidad y rigor académico que este requiere.

(según sus propias palabras) en una mujer libre, orgullosa, empoderada y, sobre todo, comprometida a hacer del mundo un lugar mejor.

Como paso previo al análisis de los textos seleccionados, resulta necesario establecer que el texto de Miss Raisa despliega una dinámica contrapuntística con respecto a los otros dos textos. En contraposición a estos últimos, esta narración no adopta una postura declaradamente crítica o identificable con la teoría poscolonial en relación con los desafíos que enfrentan las jóvenes marroquíes en Cataluña. Por el contrario, mediante prácticas híbridas que combinan elementos islámicos con expresiones culturales propias de la juventud europea, como la cultura popular y la cultura callejera en sentido amplio, es posible identificar su autobiografía con el surgimiento del “rap islámico” y la moda urbana musulmana. De esta forma, se consagra una “combinación entre cultura popular y ética”, como lo estudia Imene Ajala (2017: 6). Asimismo, sostiene que los inmigrantes deben asumir la responsabilidad de sortear los obstáculos presentados por la comunidad receptora, dejando atrás la victimización y empeñándose en lograr una mejor integración.

Integración educativa: docentes, padres analfabetos y desajustes de la lengua

Los niños migrantes, en el contexto de su proceso educativo, se ven confrontados con desafíos distintivos que devienen de factores tales como la diversidad lingüística y cultural, la adversidad económica y la discriminación social. Es preciso destacar que, en el ámbito escolar, se ha constatado la presencia de manifestaciones de discriminación, segregacionismo y exclusión hacia estos infantes (cf. Martín Rojo 2010: 29, 33), fenómenos que inciden directamente sobre su bienestar emocional y motivación para el aprendizaje. No obstante, investigaciones llevadas a cabo por destacados estudiosos (cf. entre otros Martín Rojo 2010; Flesler 2022; García-Sánchez 2013; 2014), revelan que los niños marroquíes no se hallan desprovistos de agencia en su entorno social. Por el contrario, desde una temprana edad, despliegan activamente estrategias para negociar su posición en medio de dinámicas sociales marcadamente asimétricas y caracterizadas por notables disparidades de poder. En esta tesitura, su capacidad resiliente y perspicacia emergen como atributos esenciales para sortear y dar forma a su realidad social (cf. García-Sánchez 2014: 13).

En este contexto, la lectura de la autobiografía de Miss Raisa me hizo recordar claramente el ejercicio que realicé hace casi veinte años con la autobiografía de

Laila Karrouch, titulada *De Nador a Vic* en catalán y *Laila* en castellano (2004).⁷ Ambas autoras evidencian la voluntad de superar los obstáculos en el ámbito educativo para ofrecer una perspectiva enriquecedora y, hasta cierto punto, relativizadora de los episodios de racismo, objetivación y silenciamiento a los que son sometidas por parte de profesores y estudiantes catalanes (cf. Ricci 2014: 217–230). Ahora bien, si con Karrouch la voluntad conciliadora y moral de la autora consistía en fomentar la tolerancia y la convivencia —no en vano su autobiografía se convirtió en referente para el profesorado secundario en el rubro “multiculturalidad” (cf. Cerdà Morera / Puig Sebanés 2005: 6)—, con Miss Raisa la intención es poner de manifiesto de manera categórica que las marginalidades y absurdas cosificaciones de las que es víctima existen, son dolorosas y pueden llevar a quebrantar el espíritu y la capacidad de integración de los niños. No obstante, la joven rapera también enfatiza que la “responsabilidad” de esforzarse y trabajar para ser parte de la comunidad de acogida recae en los mismos inmigrantes (cf. Miss Raisa 2022: 24). Es necesario también decir que, a diferencia del común denominador de los jóvenes migrantes, en el camino de Miss Raisa existieron profesores, tutores, compañeros y, singularmente en los últimos años, *coaches* emocionales (Elisa González y Núria Chiva) que contribuyeron al forjamiento de una identidad desprovista de símbolos de pertenencia exclusivos o etiquetas. Por su parte, la autora enfrenta los retos de ser “hija de inmigrantes” (23) para entablar nexos entre culturas e idiomas. En diversos fragmentos de su autobiografía, Miss Raisa demuestra su integración y agradecimiento hacia el país de acogida. Esto se evidencia en citas como: “Mi integración comenzó al llegar a Barcelona” (19); “España abarca mi vida por completo: todo lo que realmente aprecio está en esta tierra” (23); “¿Por qué rechazar un país que ha brindado numerosas oportunidades a mi familia y a mí?” (23–24); “Por eso no percibí que [los docentes] se enfocaran solo en lo académico, sino que también nos preparaban emocionalmente” (30). En estas citas, se aprecia su arraigo y reconocimiento hacia España, así como su conexión emocional con la comunidad y la educación.

La travesía de Miss Raisa contrasta con la de Lunja en la novela *Hija de inmigrantes*. Para esta última, la escuela se convierte en un entorno alienante que la lleva a renegar de aspectos fundamentales de “su identidad, incluyendo su nombre, su familia y su lengua” (El Aaddam 2022: 20). En el cuerpo de la protagonista entran a tallar miradas desde ambos lados del Estrecho con respecto a factores estéticos, culturales y religiosos. Este proceso comienza con la confusión y las burlas en torno a su nombre y continúa con la discriminación hacia su apariencia física, como su cabello rizado y su tono de piel, todo ello permitido por profesores

7 Cf. también Ricci 2014.

que no toman en serio sus quejas (cf. 21, 23–58). El acoso llega a tal extremo que una de sus tías decide raparle el cabello “como a un chico” (26), lo cual genera en la niña sentimientos encontrados de vergüenza y alivio al pensar que ya no sería objeto de burlas. A medida que avanza la narración, la situación relacionada con su cabello empeora hasta que, finalmente, decide usar voluntariamente el *hiyab*. En cuanto a su tono de piel, la madre insiste en la necesidad de aclararlo tanto para Lunja como para su hermano, recurriendo al baño de vapor (*rhammam*): “Sois los más oscuros de la familia. [. . .] ¿Qué queréis, que en Marruecos se rían de mí y digan: ‘Mira qué ha parido Tamment’? Mira los niños de *lkharij*, de la gran Europa — decía mi madre mientras nos frotaba cada vez más fuerte” (40).

En consecuencia, la protagonista se ve afectada en su vida adulta por los traumas experimentados durante su infancia, lo que conlleva la manifestación de temores e inseguridades que obstaculizan su capacidad para integrarse plenamente en la comunidad de acogida, obtener un empleo duradero y establecer relaciones con personas tanto de su origen como europeas. En este contexto, se destaca el intento de blanqueamiento realizado por su madre, la imposición de cortar el cabello y, como se verá más adelante, los intentos de castración intelectual perpetrados por su tío, todos los cuales restringen sus impulsos y generan en ella un sentimiento de culpa difícil de superar, conocido como *hachouma* [‘vergüenza’] en árabe, constituyendo así una barrera para su desarrollo. Según Houda Lemjir, este tipo de educación incluso lleva a mujeres intelectualmente brillantes a sentir vergüenza de sus cuerpos y deseos (cf. El Kadaoui 2020: 123). En la etapa adulta, todas las formas de exclusión contra las cuales ha luchado desde temprana edad, a pesar de la falta de recursos, se convierten en herramientas valiosas cuando se abordan en sesiones de terapia. Finalmente, aunque, como veremos, no sin obstáculos, obtiene acceso a instituciones y personas (universidades, empleos, amistades y relaciones amorosas) a las que previamente se le había prohibido ingresar o relacionarse.

A pesar de los beneficios obtenidos a través de las sesiones de terapia con su psicóloga, que incluso la llevaron a cursar un máster en Intervención Social y Atención a la Infancia y la Adolescencia en la universidad y posteriormente a conseguir una pasantía en un centro de acogida para menores, las violaciones a las que la joven protagonista se enfrentará en su infancia conspiran en contra de su salud durante el año 2017, marcado por la crisis migratoria que afectó a miles de niños no acompañados y que derivó en negligencias y abusos contra los menores (cf. El Aaddam 2022: 62). La protagonista acabará finalmente hospitalizada y medicada. Si bien los centros de jóvenes inmigrantes son muy diferentes de los centros educativos primarios y secundarios en cuanto a la atención, instalaciones y profesionales (cf. 62–63), el episodio es narrado de manera concurrente con un *flashback* hacia su infancia en la escuela, en el cual rememora la carencia de apoyo, el racismo y la falta de voluntad por parte de docentes y directores hacia

todos los inmigrantes. Debido a la exclusión que enfrentaban los jóvenes, situación en la que incluso “los profesores les decían que no valían para nada y que en sus vidas solo había problemas” (203), las madres de los migrantes comienzan a reunirse de manera informal en las plazas. En estos encuentros, comparten historias sobre las experiencias que han vivido sus hijos varones con respecto al consumo de alcohol y drogas, así como su involucramiento en el mundo delictivo. Las chicas, en cambio, terminan embarazadas, como la amiga colombiana de Lunja, y otras adoptan el “rol de cuidadoras” (72), abandonando los estudios para quedarse en sus casas o contraer matrimonio.

Como contraparte, es necesario reconocer que cada vez con mayor firmeza se evidencia una clara disposición por parte de un considerable número de profesores y tutores catalanes para brindar apoyo y acompañamiento a las niñas y adolescentes inmigrantes. Así se puede constatar en la extensa obra literaria de Najat El Hachmi, que abarca desde su autobiografía *Jo també sóc catalana* (2004) hasta su más reciente novela, *El lunes nos querrán* (2021). En *La hija extranjera*, se resalta repetidamente la insistencia de profesores y tutores en la necesidad imperante de que la protagonista prosiga sus estudios. Estos educadores enfatizan la importancia de adquirir habilidades lingüísticas, artísticas y, por supuesto, continuar una formación universitaria. Es también importante señalar que estos esfuerzos individuales llevados a cabo por docentes y tutores se realizan “de manera improvisada” y no siempre están en consonancia con una política de Estado más amplia y certera (cf. Martín Rojo 2010: 49, 132), como lo evidencia la European Commission Against Racism and Intolerance (cf. ECRI 2018) cuando dice que la educación es “la mayor debilidad en las políticas de integración de España” (ECRI 2018: 28, cit. por: Flesler 2022: 25). Dichas políticas “requieren una acción decisiva e inversión en la educación de niños con antecedentes de migración para brindarles igualdad de oportunidades” (25) a través de la implementación de “políticas e ideologías progresivas e integrativas” y currículos académicos apropiados y pertinentes (cf. Martín Rojo 2010: 30–31, 131).

A pesar de las dificultades en la educación, el trato discriminatorio y las microagresiones diarias que sufren dentro y fuera del entorno educativo, la gran mayoría de las niñas inmigrantes consiguen reafirmarse y combatir los estereotipos que se les imponen. Esto se desprende de las palabras finales de la novela de Safia El Aaddam, “[m]ientras me leéis ahora, creed en vosotras mismas: no sois lo que os han dicho que sois, no sois los límites que os han establecido en el colegio, ni las burlas” (2022: 235). Esta cita nos permite comprender que traumas, pobreza, exclusión y el ser hija de inmigrantes son factores que privan a estas niñas de una infancia completa. Sin embargo, también se muestra cómo ellas (ahora adultas) responden de manera activa y creativa a estas prácticas de exclusión racial y se posicionan en relación con las diversas comunidades a las que aspiran perte-

necer. La forma de “reencontrarse” (235) con ellas mismas se realiza por medio de la escritura y el activismo, permitiéndoles liberar el ímpetu interior reflejado por el choque cultural con sus padres y al asfixiante entorno escolar que pretendía negarlas.

En los textos aquí analizados lo heredado, ya sea cultura, historia, idioma, tradición o un sentido de identidad, no se destruye, sino que se desmonta, se abre a la pregunta, se reescribe y se redirige, y la zona recién habitada en el ámbito de la educación se vuelve abierta, llena de brechas entre las dos culturas, en la mayoría de los casos experimentando las niñas y adolescentes múltiples sistemas de opresión. En este ámbito, *La hija extranjera* de El Hachmi resalta la importancia de los desajustes léxicos, los cuales generan en la protagonista una sensación de distanciamiento respecto al mundo de su madre y su forma de ver y comprender las cosas. Como ella misma expresa: “Por más que intente verter las palabras de una lengua a la otra, nunca lo conseguiré, siempre habrá diferencias” (El Hachmi 2015: 8). No obstante, la solución no reside en una total asimilación cultural por parte de las nuevas generaciones, en la que se olvide el idioma de origen. Más bien, se plantea el bilingüismo como una alternativa, siguiendo el ejemplo destacado de las comunidades latinas en Estados Unidos, los turcos en Alemania y los propios marroquíes en Países Bajos y Francia. Y, por otro lado, se le añade su lucha contra el analfabetismo y el miedo impuesto por la religión: “Me conformo con haber erradicado desde hace algún tiempo todas las expresiones de nuestra lengua a ese ser superior y supremo desconocido para mí” (19). Al culminar la novela, y más allá de renunciar a su lengua materna y abstenerse de cualquier cosa que la hiciese recordar a su madre, de manera inadvertida, descubre que finalmente logra comprenderlo todo. Durante un trayecto en autobús, se encuentra con un grupo de mujeres rifeñas que combinan con libertad el árabe, el tamazight, el castellano y el catalán. En este contexto, se percata de su deseo de ser como ellas y, aún más, poder mantener su identidad sin desviarse de lo que era (cf. 168). En ese instante, descubre su vocación literaria y resuelve escribir “la historia de su madre” con el fin de separarla de la suya propia, permitiéndose ser ella misma sin estar condicionada por la visión materna, pero también sin antagonizarla (cf. 168).

La voz narrativa de *La hija extranjera* se enfrenta con determinación y valentía a las contradicciones que marcan la vida del personaje principal; es un monólogo sobre la familia y la intensidad de los lazos afectivos que unen a los personajes inmigrantes con la tierra, el idioma y la cultura. El personaje de la madre es una mujer muy tradicional, analfabeta, sujeta a los valores de su cultura y religión, pero al mismo tiempo, también es una mujer valiente y, sobre todo, protectora de su hija. La hija, a pesar de sentir amor y gratitud hacia su madre, también siente una gran necesidad de llevar una vida más libre que su madre, alejada de todo lo

relacionado con las costumbres y la religión de su familia: “No seré más para vosotros. De ahora seré para mí. Para mí o para quien quiera, pero no para ninguno de los que me queréis sesgada, escindida” (4). Lo más interesante es que el alejamiento de las costumbres y religión de la madre se va generando a medida que la joven va adquiriendo un dominio más integral y académico del catalán, la lengua y la literatura. Todos estos elementos se combinan para hacer que los personajes de la madre y la hija sean tan diferentes que terminarán provocando un conflicto desgarrador, seguido de una separación entre ambas. Esto último ejemplifica la separación que ocurre entre muchos padres e hijos de la siguiente generación. En consecuencia, en diversas obras literarias y autobiográficas de escritores marroquíes (cf. El Hachmi 2004; 2008; 2015; 2018; 2021; El Kadaoui 2011; 2016; Miss Raisa 2022; El Aaddam 2022), es frecuente observar cómo los descendientes de inmigrantes se alejan de los valores tradicionales, incluyendo su lengua y religión familiares, para asumir nuevos roles, que, si bien no siempre resultan constructivos, tienden a presentarse como modelos progresistas y en contra del *statu quo*, en aras de influir en las generaciones venideras.

La madre de Miss Raisa, analfabeta también e hija de padres igualmente analfabetos, se convierte en la “fuente principal de información” (Miss Raisa 2022: 49) de la joven. Una mujer, en todo caso, que “no comprendía nada” (49), pero que no duda con respecto a la educación de sus hijos, hombres y mujeres, y que su principal deseo hubiera sido “haber tenido la oportunidad de [. . .] saber leer, escribir y hablar con propiedad” (49) para obtener un trabajo digno y un carnet de conducir. Aunque carece de comprensión completa sobre muchos aspectos académicos, la convicción de la madre sobre la necesidad de la educación para sus hijos es innegable. Esta referencia ilustra la capacidad de una madre analfabeta, pero “en constante estado de aprendizaje y adaptación a los tiempos modernos” (129), para transmitir a su hija una mentalidad progresista y un compromiso inquebrantable con el estudio y la formación. A pesar de su propia limitación, reconoce el valor intrínseco de la educación como catalizador de oportunidades y crecimiento personal. Además, este caso invita a la propia autora y a sus seguidores / lectores a reflexionar sobre las estructuras y desigualdades educativas que aún existen en la sociedad. Su determinación para que sus hijos rompan ese ciclo y tengan una mejor oportunidad de vida resalta la importancia de crear sistemas educativos inclusivos y equitativos y así lo refleja la autora en las siguientes citas: “encontrar el nexo entre culturas [. . . y promover] la riqueza del plurilingüismo” (23); “la educación debería ser gratuita” (36); “cultivar [. . .] la empatía, la asertividad, la generosidad, la amabilidad o el respeto, dotándolo así de herramientas para la supervivencia en este mundo tan cambiante” (39–40); “hacer una aportación imprescindible al compromiso social” (44).

En el caso de Lunja, en *Hija de inmigrantes*, el conflicto relacionado con la escolarización y el idioma de las niñas se plantea desde las primeras páginas. Las lágrimas de alegría de la madre y la tía de la niña, quienes logran “lo que nunca habían podido lograr para ellas” (El Aaddam 2022: 12) al enviarla a la escuela, contrastan con la “rabia” expresada por el tío, quien se opone a la educación argumentando que en la escuela “olvidará su lengua y sus raíces. Es mejor que aprenda árabe. El amazigh y el castellano no le servirán para nada” (13). A medida que la narrativa progresa, se revela que las observaciones del tío poseen una connotación que va más allá de su inocencia aparente y están vinculadas a sus relaciones con figuras religiosas, llevándolo a asumir el papel de guardián de la religión dentro del hogar. En este contexto, son la madre y la tía quienes se enfrentan nuevamente a la ira y las exhortaciones del tío, un fenómeno que es una característica recurrente en la tradición amazigh. En este sentido, es relevante destacar que estudiosos especializados en esta cultura autóctona del Magreb han subrayado la influencia ejercida por estas mujeres sobre los hombres de la familia, particularmente, en el derecho a la educación de los hijos (cf. Lacoste-Dujardin 1994: 174; Peyron 1997: 147). Por su parte, como lo evidencian Mendoza, Bertran y Pàmies, si bien cada vez son más los padres inmigrantes —particularmente de clase trabajadora— que perciben la escolarización de sus hijas como un indicador de prestigio social, también les exigen la preservación de valores culturales para “resistir” la asimilación cultural, mantener “el honor familiar”, como “la decencia y la moral”, y los roles de género (2021: 3, 7). En muchos casos, el acceso a la educación secundaria y terciaria es percibido por los progenitores como una “garantía para un matrimonio más conveniente” (9), como se evidencia en el caso de la protagonista de *La hija extranjera*.

En su proceso de búsqueda de integración en la cultura española, la protagonista de *Hija de inmigrantes* experimenta una tendencia compulsiva a mentir y a adoptar una identidad falsa, siendo una especie de “impostora” (El Aaddam 2022: 234). Esta obsesión la lleva incluso a cambiar su nombre de Lunja a Luna, como ella misma relata: “Desde entonces, no fallaba: cada vez que decía que me llamaba Luna se alegraban porque era español” (101). Para complementar su estrategia, comienza a sustraer libros de la escuela, los cuales devora con ansias al regresar a su hogar. Por su parte, el mundo de los libros y el conocimiento desempeñan un papel fundamental en la novela de El Hachmi, *La hija extranjera*. La protagonista, una niña que constantemente busca refugio en la biblioteca para escapar de la falta de perspectivas intelectuales —“vidas tan pequeñas” (El Hachmi 2015: 8), “pobres ilusas analfabetas” (19)— que, según ella, representan su madre y las mujeres amazigh migrantes en Cataluña. La protagonista no duda en señalar que la adquisición de conocimiento y el dominio del catalán van de la mano con la fascinación y el resentimiento que siente hacia sus compañeros de instituto, quienes, además de

vestir pantalones vaqueros de marca y tener peinados a la moda, “lo único que deben hacer es estudiar” (11); “Desde que llegamos aquí y aprendí la lengua de la escuela, la biblioteca está muy cerca de casa, no había dejado de leer. Lo que fuera, lo que me llegara a las manos” (43). El conocimiento no solo la convierte en una persona “perfectamente integrada”, sino que también la impulsa a obtener una calificación sobresaliente en la prueba de selectividad, evitando ser catalogada simplemente como “una marroquí más” (43), y le brinda la esperanza de acceder a un empleo acorde con sus expectativas. Sin embargo, sus intereses e ilusiones chocan con la realidad al ver que el único trabajo al que puede acceder es ser empleada de cocina y limpieza en un convento. La explicación del fracaso que la protagonista encuentra en su propia naturaleza “cobarde” (47) se debe a su decisión de seguir los deseos de su madre de casarse con su primo y abandonar sus estudios universitarios, a pesar de las insistentes recomendaciones de sus profesores en cuanto a su integridad académica. En este punto específico de la novela, la protagonista “anhela” haber sido analfabeta como su madre, con la intención de contraer matrimonio, tener hijos, encargarse de las labores domésticas como cocinar, limpiar y cuidar del hogar, y dejar atrás la otra faceta de su vida: los libros y el conocimiento general.

En su etapa adulta, Lunja justifica la mencionada sustracción de libros argumentando que los pobres e inmigrantes no fracasan en el instituto, sino que les resulta difícil. Según ella, no es que no deseen estudiar y triunfar, sino que se le impide hacerlo. “Estudiar es de ricos, no de pobres” (El Aaddam 2022: 104), escribe en una publicación en Instagram. Durante la transición entre el bachillerato y la universidad, la joven adquiere conciencia de su identidad étnica. Descubre que, a diferencia de cómo los españoles la percibían, no era de origen árabe, sino amazigh, y que su lengua materna era el tamazight. Además de enfrentar la discriminación por parte de la población local, también experimenta discriminación por parte de otros marroquíes debido a su origen, siendo calificada de “salvaje”, “campesina” e “indígena” (152). Sin embargo, al matricularse en la carrera de Estudios Árabes y Hebreos, observa que sus profesores abordan los temas relacionados con los árabes, los amazigh y el islam sin prejuicios, y además pronuncian correctamente su nombre. A partir de esta experiencia, decide volver a utilizar su nombre original, Lunja: “Mi carácter había cambiado: ya no era la niña callada de antes y había formado un grupo con otras que de pequeñas habían sufrido acoso en el colegio por ser marrones, inmigrantes, moras y pobres” (202). La toma de conciencia social y la revalorización del patrimonio etnocultural por parte de las mujeres marroquíes en el ámbito universitario son documentadas por Mendoza, Bertran y Pàmies (cf. 2021). Esto da lugar a la reformulación de la identidad amazigh-musulmana, a la emergencia del feminismo y el uso de una hermenéutica coránica con perspectiva de género que las empodera (cf. Mendoza et. al.

2021: 10–11, 17); feminismo que, como veremos en el último apartado de este ensayo, no obligatoriamente responde a un “feminismo islámico” dirigido, sostenido y reforzado por “versiones manipuladas del Corán”, como diría Mimunt Hamido Yahia, “provenientes de tradiciones recicladas de lugares remotos” (2021: 55).

Como corolario de este apartado, y de manera similar a lo establecido en el estudio de Blanca Mendoza, Marta Bertran y Jordi Pàmies, podemos establecer que en los tres textos analizados las jóvenes protagonistas no niegan completamente su identidad musulmana, sino que más bien la reformulan (cf. Mendoza et al. 2021). Esto, junto con el hecho de que han continuado exitosamente sus trayectorias académicas, les ha otorgado un mayor reconocimiento y autoridad en la negociación de sus identidades y pertenencias, tanto en el ámbito escolar como en la sociedad de acogida en su conjunto. En este sentido, en los textos se evidencia un cambio en los roles de género intrafamiliares, ya que las opiniones de estas jóvenes comienzan a ser más valoradas, lo que las lleva a adquirir el estatus de “modelos a seguir” (17) por parte de sus padres, hermanos y otras mujeres de ascendencia marroquí radicadas en Cataluña.

Como siguiente paso, exploraremos ahora cómo la redefinición de la identidad musulmana y el ejercicio de la agencia tienen un impacto en la reinterpretación de la tradición arraigada, la dinámica de género y la adaptación de los principios religiosos.

Tradición — género — velo

Mona Eltahawy se refiere al sometimiento que han venido sufriendo las mujeres de origen islámico en las últimas tres décadas para ponerse (o quitarse) el velo, la conveniencia de hacerlo para evitar el acoso callejero, por una cuestión de identidad o por la presión de los padres. En todos los casos, una vez más, las “modernas” corrientes wahabitas / salafistas cumplen un rol fundamental (cf. Eltahawy 2015: 34–36). En sintonía con la escritora y activista egipcia, observa Salam Adlbi Sibai, no hay referencia alguna en la teología islámica que indique que es correcto obligar a alguien a usar el hiyab, ni que una mujer que no lo use deba ser castigada por ello (cf. 2015: 254). Por ende, el acto de llevar el hiyab está lejos de ser simple. Está cargado de significados: mujer oprimida, mujer pura, mujer conservadora, mujer fuerte, mujer asexual, mujer rígida, mujer liberada. En su ensayo sobre feminismo e identidad, *Siempre han hablado por nosotras* (2019), El Hachmi carga duramente contra la idea de que solo las mujeres musulmanas pueden hablar sobre ciertos temas, como el islam o el velo. Para El Hachmi, esta actitud contribuye a silenciar cualquier crítica y, además, tiene un efecto colateral:

vuelve a dejar a las mujeres musulmanas “solas en la tribu” (El Hachmi 2019: 123). Para cada mujer, el hiyab tiene un significado diferente y personal, porque detrás de cada hiyab hay una historia llena de sentimientos, experiencias y reflexiones profundas (cf. Adlbi Sibai 2015: 264).

En este sentido, es sumamente valorable (aunque no exento de controversia como veremos más adelante) el testimonio de Miss Raisa con respecto al velo y a la religión. Como forma de aprendizaje por imitación o modelación, la rapera se coloca el hiyab a los dieciséis años “por no adaptarse a las costumbres españolas” (Miss Raisa 2022: 6), porque lo usaba su madre y “por el ejemplo de otras chicas [que se lo] ponían” (47); no por requerimiento de los padres o de otros hombres. De esta manera, pasó a ser una “musulmana *cool*” (51) a la vista de otros musulmanes (particularmente mujeres) “cegados por los celos y los complejos” (51) que utilizan la religión para esconder inseguridades y espetarle insultos. Por estos motivos, luego de los primeros años de uso del hiyab “sin saber muy bien por qué”, la autora confiesa que fue “una herramienta para romper con ciertos estereotipos impuestos por una sociedad [musulmana] racista y machista” (133). El uso del hiyab en las redes sociales acompasado por sus canciones de rap, sumado a sus apariciones en programas culturales y musicales ha ayudado a muchas “chicas bloqueadas por dentro y por fuera [. . .] y por impedimentos familiares, sociales y emocionales” (133) a encontrar trabajo, a ser aceptadas y respetadas.

La novela de Safia El Aaddam, *Hija de inmigrantes*, también aborda, aunque de manera breve, la influencia del mundo del rap en la moda de los jóvenes. En la novela se destaca cómo el cabello rizado, que anteriormente, como hemos visto, era considerado un estigma para los magrebíes, se transforma en “el afro” que ostentan con orgullo los magrebíes de la Barceloneta, acompañando el *look* de moda con bolsos cruzados Gucci, chándales Lacoste y zapatillas Nike adquiridas a algún vendedor senegalés en La Rambla (cf. El Aaddam 2022: 60). Por un lado, esta referencia alude a un mensaje transmitido a través de las redes sociales que proporciona autenticidad, confianza, consolidación de identidades, resiliencia, determinación, empoderamiento y expresión personal, entre otros atributos, en tan solo unos minutos. Por el otro, como lo estudia Imene Ajala, los jóvenes musulmanes en Occidente adoptan formas de vestimenta islámica que son reinterpretadas a la luz de las tendencias consumistas en las sociedades neoliberales (cf. Ajala 2017: 1). Por lo tanto, estos jóvenes no muestran una identidad cerrada, sino que, por el contrario, tienen la capacidad de abrazar causas que históricamente se presentan como contradictorias. De esta forma, y como ejemplo de “islamismo cool”, vemos que Miss Raisa puede ser tanto “embajadora” de la empresa neoyorquina Maybelline España (subsidiaria de Avon), como la imagen y protagonista en un vídeo hecho por la UGT (Unión General de Trabajadores) en una campaña de elecciones sindicales y afiliación (cf. UGT 2022).

Durante el verano de 2022, Miss Raisa decidió desprenderse de su velo, lo cual comunicó a través de una extensa publicación en los perfiles de sus redes sociales. En dicho mensaje, destacó que llevar el velo le había impuesto una carga de expectativas abrumadora, resultando difícil de sobrellevar. Se le asignaban responsabilidades que ella no había elegido, como representar a toda la comunidad musulmana en España. En sus propias palabras, “[l]levar el velo no es tan bonito como muchos lo pintan” (Miss Raisa 2022: 135), ya que el uso del velo no determina su nivel de fe. Su decisión de quitarse el velo no fue un símbolo de liberación como mujer, sino una liberación de las presiones impuestas tanto por una gran cantidad de mujeres como por algunos hombres musulmanes. Aunque sus detractores afirmaban que Miss Raisa se había quitado el velo mucho antes de anunciarlo en las redes sociales debido a la circulación de un video en el que aparecía sin hiyab en una reunión de padres en la escuela de su hija, ella no negó el hecho, argumentando que lo había hecho para “proteger a [su] hija” (137). Desde entonces, ha sido objeto de una avalancha continua de críticas, siendo etiquetada como “ridícula, puta, *vendereligió*n y pecadora” (138), entre otros epítetos despectivos que terminan haciendo mella en su salud mental. Es importante destacar que el episodio del velo fue precedido por el respaldo que brindó en las redes sociales a la comunidad LGTBIQ+, lo que también le valió amenazas de muerte. La situación empeoró aún más cuando, a finales de septiembre de 2022, la tiktokker condenó el asesinato de Masha Amini en Irán (cf. 160).

Existe una notable similitud entre la narración de la protagonista de *La hija extranjera* y la de Miss Raisa, en cuanto a que ambos personajes consideran que “el pañuelo [. . .] y la qandura son tan accesorios que no quieren decir nada, solo me los pongo para no ser un estorbo, para no incomodar” (El Hachmi 2015: 25). No obstante, tras contraer matrimonio, el esposo y la madre de la protagonista de *La hija extranjera* la instan a llevarlos puestos. De este modo, ese pequeño gesto inicial de complacencia, disimulo, discreción y prudencia se convierte en una carga que no podrá superar; la piedra de toque para terminar de consumir su desarraigo del contexto familiar y el abandono de su hijo recién nacido con su madre. Mientras tanto, y de manera similar a lo que realizan otros personajes femeninos de El Hachmi en *L’últim patriarca* (2008) y en *El lunes nos querrán* (2021), la protagonista de *La hija extranjera* se deshace del pañuelo cuando se aleja del panóptico del barrio, de su madre y su esposo. Coincidentemente, la protagonista envidia a la “práctica y moderna” (El Hachmi 2015: 103) vestidora de novias (*negaffa*) de su boda, una emprendedora que se queja de la falta de ambición y de perspectiva de las mujeres marroquíes, que va por la vida sin ponerse el hiyab, con ropa a la moda y su “cara regia” bien maquillada, a pesar del cotilleo de sus compatriotas que la tratan de poseer un poder maléfico y siempre la ponen bajo sospecha: “A ella han querido controlarla yendo a hablar con su

padre [. . .], pero ella nunca se ha quedado con el condicional del ‘podrías hacer lo que quieras’, sino que ha hecho lo que le ha venido en gana” (147).

Junto con el hiyab, las vestimentas y la estética personal también desempeñan un papel importante para la protagonista en *La hija extranjera*. Estos factores adquieren posteriormente una relevancia fundamental en la última novela de El Hachmi, *El lunes nos querrán*, donde el cuerpo es concebido simplemente como “un enemigo a abatir” (El Hachmi 2021: 25). Su mayor deseo es experimentar una sensación de integración, motivo por el cual se involucra en una constante lucha para evitar aparentar estar “gorda”, “llena de lorzas” (El Hachmi 2015: 30), “tener nalgas anchas” o “la cara redonda como la luna” (55), como las amigas de la madre. Esto la lleva a adoptar una dieta vegetariana, depilarse y realizar ejercicios físicos que son considerados por sus compatriotas como propios de una persona “trastornada” (40). Después de todo, estos actos son considerados prohibidos, *haram*. Por tanto, cada rutina de abdominales, cada pelo que se arranca de raíz se constituye como un paso más para alejarse de su madre y de sus costumbres (cf. 41). Bajo una actitud de resistencia, denominada por la protagonista como “pequeñas venganzas”, y siguiendo el consejo de su amiga vestidora, la protagonista adopta el uso de atuendos ceñidos que dejan al descubierto sus hombros y brazos (cf. 148). A pesar de sus intentos por buscar represalias, dichas acciones resultan infructuosas, pues el hostigamiento persiste tanto en su entorno familiar como en el ámbito público. Como resultado, en similitud con el personaje Lunja de *Hija de inmigrantes*, como se observa seguidamente, la protagonista de *La hija extranjera* en una ocasión colapsa y se ve compelida a buscar la ayuda de un psiquiatra, quien le prescribe medicamentos antidepresivos y tranquilizantes.

En el caso de Lunja, la elección de usar el hiyab en el emblemático año 2001 resultó en numerosas manifestaciones de rechazo, que abarcaron desde la negativa a permitirle participar en el noticiero escolar, hasta ser objeto de insultos como “mora de mierda y terrorista” (El Aaddam 2022: 167), así como de agresiones físicas por parte de sus compañeros. Como respuesta a esta situación, Lunja decide enfrentarse a sus agresores y devolver los golpes. Sin embargo, ni los profesores ni la directora de la escuela creyeron que ella fuera la víctima en este caso y, como consecuencia, la expulsaron de la institución. Ante esta circunstancia, los padres de Lunja tomaron la decisión de prohibirle llevar el pañuelo tanto en el colegio como fuera de casa. En lugar de poner fin a las represalias y el trato injusto por parte de sus vecinos, esta incidencia vuelve a sumergirla en el abandono y la enfermedad, dejándola confinada en su hogar.

En resumen, es evidente que el uso del velo en los textos analizados, junto con otras prendas comúnmente asociadas a la cultura europea y, por supuesto, la hibridación de atuendos que utilizan Miss Raisa y la protagonista de *La hija extranjera* están narradas desde la perspectiva del respeto a la autonomía de las mujeres. En

el caso de la novela de El Hachmi, el uso del velo es impuesto, convirtiéndose así en un símbolo de la sumisión de las mujeres ante los hombres. Paradójicamente, la protagonista acepta esta imposición como una estrategia para mantener su presencia en el espacio público, lo que Sophie Bessis denomina “concesión vestimentaria” (cf. 2002: 188). En los tres textos, llevar el hiyab y luego quitárselo (a veces a la fuerza) se convierte en una forma de escapar de la abrumadora presión del entorno (ora del marroquí-musulmán, ora del europeo) y de sentirse constantemente vigiladas y bajo sospecha u observadas y racializadas. Las protagonistas se enfrentan al peso del modelo dominante, reforzado por la propaganda islamista o el discurso laicista europeo, y son culpabilizadas intensamente. La hibridación de su identidad es mal recibida y sienten el dolor de estar desprovistas de su identidad (cf. Bessis 188, cit. por: Abella Vázquez 2007: 88). Por tanto, como veremos en el próximo apartado, hago eco de la reflexión de Carlos M. Abella Vázquez para decir que el feminismo de las jóvenes marroquíes en Europa se enfrenta a una doble lucha (cf. 2007: 90). Por un lado, deben combatir contra sectores fundamentalistas, que constituyen sin duda su principal enemigo, con el fin de establecer nuevas relaciones de género basadas en la igualdad entre hombres y mujeres. Por otro lado, también deben confrontar a ciertos sectores del feminismo occidental para defender el valor de algunas de sus prácticas culturales y reclamar el reconocimiento de sus particularidades como mujeres musulmanas, afirmando su identidad tanto como mujeres como musulmanas (cf. 91).

La hechura de un feminismo de espaldas a todas las convenciones

Si bien “a las mujeres [les] queda mucho para conquistar una igualdad real” (Miss Raisa 2022: 46) y no sentir “la necesidad de formar parte de ningún colectivo” (132), Miss Raisa agradece la “evolución feminista” (46) de España en comparación a la de Marruecos, “machista y retrógrada” (113), y donde “se utiliza la cultura y la religión para adoctrinar al pueblo” (46–47). A pesar de haber señalado previamente que la mayoría de las personas que dirigen críticas y amenazas hacia la artista en las plataformas de las redes sociales son mujeres, la artista sostiene que son los hombres musulmanes los que “[g]uionizan por completo nuestra vida” (53), desempeñando un papel fundamental como sustentadores principales de las estructuras patriarcales que se encuentran arraigadas en las “malditas tradiciones” (125) y las costumbres, y “normalizando la violencia psicológica y física sobre las mujeres” (109). Para desligarse del yugo patriarcal que envuelve a la religión, se pregunta: “¿Y qué hay del feminismo?” (54). La respuesta se infiere de una suma de citas que

se encuentran en el texto, pero que se pueden resumir de la siguiente manera: un feminismo universal que aboga por todas las mujeres del mundo, independiente de raza, cultura, religión u orientación sexual. De manera concurrente, Najat El Hachmi coincide en establecer que “la vulneración de los derechos de las mujeres es un fenómeno universal” (2019: 18) y la militancia de las mujeres musulmanas es concomitante con la labor de algunas “*feministas occidentales blancas*” (20; énfasis en el original), como de otras feministas de “su misma procedencia” (17). Mona Eltahawy complementa lo expresado por El Hachmi en su ensayo y añade que, para ella, el feminismo debe ser liderado por personas no blancas y queer, quienes no tienen el lujo de luchar solamente contra la misoginia (cf. Eltahawy 2020: 5).

En el momento en que Miss Raisa decide escribir su autobiografía y, simultáneamente, renuncia al uso del hiyab, se evidencia la intención de representar una combinación significativa de fe y empoderamiento. Esta acción respondería, aunque con matices, a lo que Mendoza, Bertran y Pàmies han identificado como un proceso de “re-islamización”, que aborda los intereses y esfuerzos de las jóvenes musulmanas europeas para afirmar sus identidades en un contexto no-musulmán. Es un intento de establecer una conexión con su origen étnico y religioso a través de “prácticas alternativas” del islam (cf. Mendoza et. al. 2021: 4). A través de esta acción, se busca desafiar los estereotipos preexistentes y reclamar el derecho individual de determinar cómo desea ser percibida en la sociedad: “[S]e me ha discriminado junto con otras mujeres musulmanas por hablar de feminismo [. . .]. Porque supuestamente es incompatible ser feminista y ser como yo” (Miss Raisa 2022: 55). Al abrazar su fe y, a la vez, luchar por la igualdad de género, la rapera desafía las narrativas restringidas, evidenciando así que no existe una única forma de ser feminista. La ruptura de barreras y la resistencia a las expectativas culturales también las manifiesta en las redes sociales, donde se esfuerza por inspirar a otras mujeres musulmanas en España a trazar su propio camino y redefinir el concepto de empoderamiento femenino en un entorno globalizado y heterogéneo.

En este sentido, la reflexión de la joven rapera, que en su autobiografía también señala que “he tenido que ser yo la que me hubiese gustado admirar desde muy pequeña” (Miss Raisa 2022: 54), se acercaría en gran parte a lo proyectado por Najat El Hachmi en su ensayo *Siempre han hablado por nosotras* (2019), en el que reniega de la representación monolítica y homogeneizadora que muestra a las mujeres musulmanas como víctimas pasivas —esto es, sin agencia— de los sistemas patriarcales en los que viven. Desprovista del “ambiente protegido de la ficción” (El Hachmi 2019: 13) y sin ignorar las diferencias que existen entre las mujeres que habitan diferentes contextos y geografías de opresión, El Hachmi aborda los condicionantes históricos, culturales e individuales del machismo musulmán y de qué manera se han ido transformando las teorías aparentemente feministas. En parti-

cular, la autora advierte de los peligros de supeditar el feminismo a otras causas, ya sean políticas, culturales o religiosas; específicamente carga contra el feminismo islámico, la descolonización feminista y las “amistades peligrosas” (7) entre la izquierda relativista y el islam wahabita / salafista.

La política de doble rasero y el relativismo cultural se evidencian en *La hija extranjera*. Será el flamante imam de la mezquita el que se pasa todo el día hablando de cómo tienen que ir vestidas las mujeres y, sobre todo, “las jóvenes hijas de los musulmanes que crecen en estas tierras de excesiva libertad” (El Hachmi 2015: 78). La protagonista se ve profundamente frustrada por la falta de coherencia entre las palabras y las acciones del imam. A pesar de que el imam la utiliza como ejemplo de integración debido a su destacada nota en la prueba de selectividad durante un Fórum Intercultural, la protagonista encuentra decepcionante que el imam no respalde su aparente apoyo a la integración con acciones concretas. Del mismo modo, el alcalde progresista muestra falta de compromiso al no proporcionar respuestas concretas a problemas reales como la regularización legal de los inmigrantes, la discriminación en la vivienda y la formación para mujeres. Al evadir la responsabilidad y argumentar la importancia de los valores culturales catalanes y la necesidad de evitar la estigmatización de los inmigrantes, el alcalde no aborda directamente las cuestiones críticas y deja a la protagonista sintiéndose desatendida y desilusionada (cf. 86–89). Esta situación pone de relieve la discrepancia entre las afirmaciones retóricas de integración y la falta de acción concreta por parte de estas figuras de autoridad, generando interrogantes sobre su verdadero compromiso y voluntad política para abordar las dificultades que enfrenta la comunidad inmigrante. En el caso de *Hija de inmigrantes* las lecturas patriarcales de la religión se les achacan a los hombres (como el tío de la protagonista) seguidores de la *jahiliyya* (cf. El Aaddam 2022: 169, 191), discursos islámicos utilizados para referirse a situaciones o prácticas contemporáneas que se consideran alejadas de los principios islámicos, como la opresión, la corrupción o la adopción de valores occidentales percibidos como contrarios al islam.

Desde la publicación de *Jo també sóc catalana* (2004), El Hachmi es irónica sobre las intenciones de las feministas occidentales interesadas en “liberar” a las mujeres migrantes de rol sumiso y hogareño, mientras que ellas mismas se someten a “la tiranía del talle 40”, como diría Fatima Mernissi (cf. El Hachmi 2019: 90). Por otro lado, continúa El Hachmi, si se es “musulmana, negra, gitana o cualquier otra cosa, [. . .] el enemigo no es la [feminista] blanca occidental” (108); es, en todo caso, “el patriarcado, [. . .], el polígamo [. . .] el jefe que te paga un sueldo más bajo [. . .], el padre [. . .], el hermano [. . .], el marido” (109). Al igual que en los textos de El Hachmi, los de El Aaddam y Miss Raisa nos invitan a pensar en otro feminismo que consiste en la necesidad de darle visibilidad a la discriminación y al control de las libertades ejercidas por el patriarcado sobre todas las mujeres, en mayor o

menor grado, de todas las culturas, pero particularmente de las provenientes del islam fundamentalista que, basado en el sexo y en el control de los cuerpos, ostenta poderosas (aunque apócrifas) raíces culturales y ejerce su vigilancia en las esferas privada y pública por padres, hermanos y esposos con la complicidad de mujeres de todas las edades.

Conclusión

El estudio de la producción cultural de los últimos ocho años de las autoras marroquíes-catalanas ha evidenciado un conjunto de retos y complejidades que afectan su proceso de integración en la sociedad de acogida. Se observa una carencia de políticas públicas alineadas con las necesidades y los compromisos de integración, lo que ha expuesto a niñas y adolescentes a una educación y a una estructura institucional deficiente, limitando su desarrollo y sus oportunidades. Adicionalmente, ante la ausencia de modelos a seguir provenientes de su comunidad de origen y, en algunos casos, de sus padres, las jóvenes protagonistas de los tres textos analizados han ido formando una propia concepción de su origen, estatus social y condición migratoria. En este ámbito, se manifiesta que las protagonistas de los textos están en la intersección de una identidad dual, donde la occidentalización y su cultura ancestral se entremezclan, generando simultáneamente un conflicto y una oportunidad. Algunas atraviesan una transición interna plagada de conflictos, mientras que otras se apoderan de la oportunidad para avanzar, comprender, cuestionar, negociar y resistir las complejas estructuras de pertenencia y diferenciación con relación a cómo son percibidas por otros fuera del ámbito escolar y de su círculo familiar inmediato. Finalmente, elaboran su propio estilo de vida a través de “transgresiones” lingüísticas, religiosas, de modas y hábitos e incluso a través de mutilaciones corporales, como se evidencia en el forzado corte de cabello a la que someten a Lunja en *Hija de inmigrantes* y en la necesidad de realizar ejercicios físicos y dieta estricta en el caso de *La hija extranjera* y en *El lunes nos querrán* (cf. Ricci 2023).

Concluyo de esta manera este ensayo, poniendo énfasis en el rubro de las transgresiones (en el sentido más amplio de la palabra). Resulta imperativo señalar que aún queda mucho por investigar con respecto a la reciente publicación de novelas de escritoras y escritores de ascendencia marroquí que escriben en castellano y catalán, cuyas narrativas versan sobre el despertar sexual de jóvenes migrantes e identidades LGBTQ+. En 2023 se publicó mi ensayo “Najat El Hachmi: Away from Patriarchy, Hijab and Cultural Relativism” (cf. Ricci 2023), en el que abordo de manera sucinta el lesbianismo en *El lunes nos querrán* (cf. El Hachmi

2021). Es necesario seguir estudiando toda la obra de El Hachmi en relación con el lesbianismo y, por su parte, el abordaje de la homosexualidad en *Una oración sin Dios* (2023) de Karima Ziali y del fenómeno transgénero en *Nadie salva a las rosas* (2023) de Youssef El Maimouni.

Bibliografía

- Abella Vázquez, Carlos Manuel (2007): “La aparición de los discursos sobre el multiculturalismo en España: el debate del velo en la prensa escrita”. En: *Athenea Digital*, 11, pp. 83–103.
- Adlbi Sibai, Salam (2015): “Narratives of Spanish Muslim Women on the Hijab as a Tool to Assert Identity”. En: La Barbera, MariaCaterina (ed.): *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*. Heidelberg: Springer, pp. 251–268.
- Ajala, Imene (2017): “From Islamic Dress and Islamic Fashion to Cool Islam: An Exploration of Muslim Youth Hybrid Identities in the West”. En: *The International Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*, 12, 3, pp. 1–11.
- al-Hassani, Jamila (2013): *La lluita de la dona bereber*. Barcelona: Editores del desastre.
- (2017): *La sultana justiciera*. Barcelona: La equilibrista.
- Aparicio, Rosa (2007): “The Integration of the Second and 1.5 Generations of Moroccan, Dominican and Peruvian Origin in Madrid and Barcelona”. En: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 7, pp. 1169–1193.
- Bessis, Sophie (2002): *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
- Cerdà Morera, Montserrat / Puig Sebanés, Marta (2005): “Itineraris de lectures. Laila Karrouch”. En: Institució de les Lletres Catalanes, <<http://www20.gencat.cat/docs/CulturaDepartament/ILC/Documentos/Arxiu/Karrouch.pdf>> (consultado el 26 de julio de 2023).
- Danico, Mary Yu (2004): *The 1.5 Generation: Becoming Korean American in Hawaii*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- ECRI (European Commission Against Racism and Intolerance) (2018): *ECRI Report on Spain 2018*, <<https://rm.coe.int/fifth-report-on-spain/16808b56c9>> (consultado el 20 de julio de 2023).
- El Aaddam, Safia (2022): *Hija de inmigrantes*. Barcelona: Penguin.
- El Hachmi, Najat (2021): *El lunes nos querrán*. Barcelona: Ediciones Destino.
- (2019): *Siempre han hablado por nosotras: feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario*. Barcelona: Ediciones Destino.
- (2018): *Mare de llet i mel*. Barcelona: Editorial Planeta.
- (2015): *La hija extranjera*. Barcelona: Editorial Planeta.
- (2008): *L'últim patriarca*. Barcelona: Editorial Planeta.
- (2004): *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- El Kadaoui, Saïd (2020): *Radical(es): una reflexió sobre la identitat*. Madrid: Catedral.
- (2016): *No!* Madrid: Catedral.
- (2011): *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel, gairebé*. Barcelona: Ara.
- (2008): *Límites y fronteras*. Barcelona: Milenio Publicaciones.
- El Maimouni, Youssef (2023): *Nadie salva a las rosas*. Barcelona: Roca Editorial.
- El Mansouri, Sara Touri (2022): *Descenllaços. Identitat, dol migratori i racisme*. Barcelona: Neret Edicions.
- Eltahawy, Mona (2020): *The Seven Necessary Sins for Women and Girls*. Dublín: Tramp Press.

- (2015): *Headscarves and Hymens: Why the Middle East Needs a Sexual Revolution*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Flesler, Daniela (2022): “Integration, School, and the Children of North African Immigrants in Spain”. En: Ricci, Cristián H. (ed.): *Twenty-First Century Arab and African Diasporas in Spain, Portugal and Latin America*. Londres: Routledge, pp. 23–35.
- (2008): *The Return of the Moor: Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- García-Sánchez, Inmaculada M. (2014): *Language and Muslim Immigrant Childhoods: The Politics of Belonging*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- (2013): “The Everyday Politics of ‘Cultural Citizenship’ Among North African Immigrant School Children in Spain”. En: *Language & Communication*, 33, 4, pp. 481–499.
- Hamido Yahia, Mimunt (2021): *No nos taparán*. Madrid: Akal.
- Karrouch, Laila (2013): *Petjades de Nador*. Barcelona: Columna Edicions.
- (2006): *Un meravellós llibre de contes àrabs per a nens i nenes*. Barcelona: Columna Edicions.
- (2004): *De Nador a Vic*. Barcelona: Columna Edicions.
- (2004): *Laila*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Lacoste-Dujardin, Camille (1994): “Los kabilijs: ¿son una oportunidad para la democracia argelina?”. En: Raha, Rachid (ed.): *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente*. Granada: RA, pp. 133–145.
- Martin-Márquez, Susan (2008): *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Martín Rojo, Luisa (2010): *Constructing Inequality in Multilingual Classrooms*. Berlin: De Gruyter.
- Mendoza, Blanca / Bertran, Marta / Pàmies, Jordi, (2021): “Feminism, Islam and Higher Education: Towards New Roles and Family Relationships for Young Spanish-Moroccan Muslim Women in Spain”. En: *Race Ethnicity and Education*, 24, 1, pp. 1–21.
- Miss Raisa (Imane Raissali Salah) (2022): *Porque me da la gana. Una vida contra los prejuicios*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Peyron, Michael (1997): “La mujer tamazight del Marruecos central”. En: *El Vigía de Tierra*, 2, 3, pp. 139–149.
- Ricci, Cristián H (2023): “Najat El Hachmi: Away from Patriarchy, Hijab and Cultural Relativism”. En: Everly, Kathryn, Stefano Giannini / Tippelskirch, Karina von (eds.): *Spatiality at the Periphery in European Literatures and Visual Arts*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 157–181.
- (2014): *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán*. Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert.
- UGT (Unión General de Trabajadoras y Trabajadores) (2022): “Miss Raisa & UGT”. En: *YouTube*, 17 de octubre, <<https://www.youtube.com/watch?v=Ohww52kRWYc>> (consultado el 12 de septiembre de 2023).
- Vega-Durán, Raquel (2016): *Emigrant Dreams, Immigrant Borders: Migrants, Transnational Encounters, and Identity in Spain*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Ziali, Karima (2023): *Una oración sin Dios*. Granada: Esdrújula Ediciones.

**Parte IV: La nueva generación “afroespañola”,
el auge del activismo y resistencia afro
en la literatura**

Mahan L. Ellison

“Mi historia, nuestra historia”: la praxis y la estética antirracista de la nueva generación de autores jóvenes y afrodescendientes en España

Resumen: Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde son dos de las voces antirracistas más recientes y conocidas del campo. *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Gerehou y *Ser mujer negra en España* (2018) de Bela-Lobedde examinan el racismo que han vivido los autores como personas afrodescendientes en España y ofrecen ideas para continuar con el trabajo antirracista en España. Las obras de Gerehou y Bela-Lobedde forman parte de una nueva generación de autores que abordan el tema del racismo en España con estrategias activistas que combinan la producción literaria con el activismo. Este capítulo analiza los métodos de praxis y estética que emplean estos jóvenes autores afrodescendientes. A través de este análisis se examinan las estrategias narrativas que despliegan Gerehou y Bela-Lobedde mientras que participan activamente en el proceso de auto-representar al sujeto racializado, empleando, pues, la producción literaria con fines activistas. El trabajo de estos autores abre camino a más voces diversas en la literatura española contemporánea y desarrolla estrategias del mundo literario y activista para crear un activismo efectivo.

Palabras clave: antirracismo, literatura española contemporánea, afroespañol, praxis, activismo

1 Introducción

Con la publicación de los libros *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde y *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou, estos autores llegaron a ser dos de las voces antirracistas más reconocidas en España. Sus libros son obras literarias, con elementos biográficos y didácticos; reflexionan sobre el racismo que viven las personas afrodescendientes en España y ofrecen ideas para continuar con el trabajo antirracista en el país. Estos dos autores combinan elementos genéricos de manera efectiva y solicitan la partici-

Mahan L. Ellison, Furman University

pación del lector para efectuar un cambio en el *statu quo*. Las obras de Gerehou y de Bela-Lobedde —junto con las de otros autores, periodistas y activistas como Lucía Asué Mbomío Rubio, Safia El Aaddam o Rubén H. Bermúdez— indagan en los matices y las dificultades que supone constituir una identidad afroespañola dentro de la sociedad española contemporánea.

Gerehou y Bela-Lobedde son dos de las voces que forman parte de una nueva generación de autores que abordan el tema del racismo en España desde nuevas perspectivas. Otras voces sobresalientes en este campo incluyen las mencionadas arriba, y, lo que las une —además del contenido de su trabajo— es que todos nacieron en España, tienen menos de 45 años y padres africanos.¹ La creciente lista de voces literarias y activistas que también contribuyen a este trabajo necesario e importante indica un interés del público por el tema y una actividad casi frenética entre los activistas-autores. El hecho de que nacieran en España los distingue de la generación de autores hispanoafricanos que nacieron en Guinea Ecuatorial (u otras partes de África) e inmigraron a España o que viven en el exilio en España. La audiencia principal de sus obras es un público español y/o europeo / occidental comprometido con asuntos de identidad, racismo, justicia y activismo en la sociedad contemporánea española.

El activismo que despliegan toma varias formas para hacer frente al racismo en el ámbito social, jurídico, organizativo y educativo.² Este capítulo pretende analizar los métodos de praxis y estética que emplean los jóvenes autores afrodescendientes en los casos específicos de Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde. A través de este análisis y junto con una breve consideración del trabajo de la generación anterior de autores africanos que vivían en España, como Donato Ndongo-Bidyogo, este capítulo contextualiza y examina los métodos de activismo de estos autores y los procesos de autorrepresentación y expresión que emplean estas voces contemporáneas. Sostengo que las estrategias literarias que emplean esta generación de autores contemporáneos en el proceso de auto-representar al sujeto racializado forman parte esencial de su activismo antirracista.

1 En esta lista caben muchos otros nombres, pero entre ellos podemos destacar los siguientes: Bela-Lobedde ha publicado *Ser mujer negra en España* (2021b [2018]), *Minorías: historias de desigualdad y valentía* (2021a), *Color carne: Un cuento sobre el racismo y el valor de la diversidad* (2022, con Lydia Mba) y *Ponte a punto para el antirracismo* (2023); Lucía Asué Mbomío Rubio: *Las que se atrevieron* (2017) y *La hija del camino* (2019); Rubén H. Bermúdez: *Y tú, ¿por qué eres negro?* (2017) y la película *A todos nos gusta el plátano* (2021) y Safia El Aaddam: *Hija de inmigrantes* (2022). Estos son solo algunos ejemplos; existen otros autores que han publicado textos activistas y ficcionales como Deborah Ekoka y Jeffrey Abé Pans.

2 Por ejemplo, el sitio web de SOS Racismo Madrid detalla muchos de sus esfuerzos y menciona específicamente sus comisiones jurídicas, de investigación, de comunicación y de sensibilización (cf. SOS Racismo Madrid).

Este capítulo analiza las obras de Gerehou y Bela-Lobedde como ejemplos de literatura, pero también como ejercicios de “praxis” —o práctica— que se sirven de la narrativa para efectuar un cambio en el mundo extradiegético. Es decir, que en su expresión literaria se entrelazan métodos de praxis y estética. Este nexo entre el activismo y la narración literaria supone un punto importante que añade un nivel social a la creación literaria y hace que la obra escrita sea también un ejercicio de praxis. Así, este capítulo considera las estrategias narrativas con las que se intenta superar los límites diegéticos para crear una praxis antirracista efectiva, abriendo, a su vez, camino a una mayor diversidad de voces en la literatura española contemporánea.

2 El activismo y la praxis

Un concepto muy adecuado para denominar estas obras sería el neologismo “artivismo”. Podemos encontrar la genealogía de este concepto en las reflexiones de Stephen Duncombe sobre el activismo y el arte:

Activism, as the name implies, is the activity of challenging and changing power relations [. . .]. Art[’s] value often rests in showing us new perspectives and new ways to see our world [. . .]. Activism moves the material world, while art moves a person’s heart, body, and soul [. . .]. As such, when it comes to stimulating social change [. . .] before we act in the world, we must be moved to act. (2016: 117–119)

Duncombe añade que un *artista activista* puede tratar de efectuar un cambio en la sociedad a través de su arte con el fin de lograr uno de los siguientes cambios: fomentar el diálogo, construir comunidad, constituir un lugar, invitar a la participación, transformar el entorno y la experiencia, revelar la realidad, alterar la percepción, crear disrupción, inspirar sueños, proporcionar utilidad, expresión política, fomentar la experimentación, mantener la hegemonía o hacer que nada suceda (cf. 120–123). Según Duncombe, la capacidad afectiva del arte promueve la eficiencia del activismo.

Crear un arte que contribuya a cambiar el mundo es una de las preocupaciones principales del artivismo; los artivistas —o los artistas activistas— hacen del arte un elemento fundamental de su estrategia activista en la sociedad. Quién puede ser categorizado como artivista o qué forma parte del artivismo puede ser un ejercicio bastante sutil o matizado que incluye considerar varios niveles, desde el de la intención hasta, por ejemplo, el de la eficacia artística o activista. En una definición básica (y bastante amplia) se puede considerar el artivismo como el arte que tiene algún elemento activista o como el activismo en el que subyace cierta sensibilidad artística.

En la aplicación de estrategias artísticas con fines activistas sirve considerar la queja que Karl Marx tenía frente a los jóvenes hegelianos y el “idealismo” que estos favorecían. A Marx le frustraba el abstraccionismo de los idealistas alemanes del siglo XIX, ya que prefería algo más práctico que lo meramente contemplativo. La tesis número once de Marx en sus apuntes recopilados como las *Tesis sobre Feuerbach* reflexiona sobre la preocupación de la intención activista cuando anota que “[l]os filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (1845: s. p.). Con esta crítica Marx subraya distintas interpretaciones del uso de la filosofía; el de observar e interpretar sin intervenir directamente en el mundo social o el de emplear la filosofía para efectuar transformaciones en la sociedad. En el mundo del arte, el trabajo de un activista comparte esta aspiración con Marx y busca una aplicación práctica para transformar el mundo. Y, sin etiquetarlos a todos como marxistas, las obras literarias de Gherehou y Bela-Lobedde (y las de los otros mencionados arriba) demuestran esforzarse en transponer la crítica a un nivel práctico y material. Es decir, la producción artística de estos autores tiene fines activistas.

Para entender las obras recientes de autores y activistas como Gherehou y Bela-Lobedde es necesario considerar los elementos artísticos y activistas de sus obras y cómo emplean estructuras artísticas (aquí literarias) con fines activistas. Por esto, el nexo entre la estética literaria y la praxis es el aspecto del análisis literario que mejor revela el proyecto de estos autores. La Real Academia Española define el término “praxis” como “práctica; en oposición a teoría o teórica” (“Praxis” s. a.: s. p.). Pero el término se ha teorizado en varias ampliaciones y la interpretación y el uso marxista del término ayuda en este contexto a entender el proyecto antirracista de esta generación de autores. Según Gajo Petrović, en su análisis de la idea de la praxis en Marx, la praxis: “[r]efers in general to action, activity; and in Marx’s sense to the free, universal, creative and self-creative activity through which man creates (makes, produces) and changes (shapes) his historical, human world and himself” (Petrović 1991: 435). En términos simples, la praxis representa los esfuerzos de efectuar cambios en el mundo a través de acciones, lo que contrasta con el acto de interpretar el mundo sin interferir en él. Estilísticamente, una literatura-praxis sería un género y estilo narrativo que no se limita a describir, sino que espera explícitamente instigar alguna acción extradiegética. Esta meta de contribuir a cambiar la sociedad es lo que caracteriza a estas obras como ejercicios de praxis, que explícitamente sobrepasan o se aprovechan del análisis para provocar alguna reacción en el lector con el fin de que este participe de sus esfuerzos activistas.

3 Precursores literarios y contextos

En este punto sería importante reconocer el trabajo de la generación precursora de autores africanos que viven (o vivían) en España y notar que escriben (o escribían) desde otros contextos. Voces como las de Donato Ndongo-Bidyogo, Juan Tomás Ávila Laurel, Ahmed Daoudi o María Nsue Angüe, entre otros, abrieron y siguen abriendo espacio a las voces africanas en el canon literario en español. Estos autores fueron pioneros en la publicación de literaturas africanas en lengua española. Las obras que han publicado se comprometen frecuentemente con los temas del (pos)colonialismo, la inmigración y el exilio. El trabajo crítico de Ndongo-Bidyogo ha contribuido de manera destacada a crear un campo de análisis, así como a la contextualización de la literatura hispanoaficana.

En su capítulo introductorio a la antología *Literatura de Guinea Ecuatorial*, Ndongo-Bidyogo recopila las características de la literatura guineoecuatorialiana. Anota que el colonialismo y las dictaduras no han permitido “la creación de alternativas en lo político, económico o cultural” (2000: 54) y también señala la “ausencia de estridencias anticolonialistas” (42) en estas obras. Caracteriza la literatura guineoecuatorialiana como una literatura que “en lo temático [es] casi exclusivamente costumbrista” (42–43). Mientras que Ndongo-Bidyogo admite que esta ausencia “en sí mismo no es mal[al]” (42), puede leerse entre líneas que se lamenta de que no existan voces más contestatarias. Más abajo, en la introducción, el autor opina que “nadie escribe para el cajón de su mesa, sino que todos buscamos no tanto el reconocimiento y los honores, sino la difusión que nos permita influir para que nuestra voz sea escuchada” (56). Según el autor, las complicaciones políticas consecuencia del colonialismo (pos-colonial con guion) no han encontrado el espacio adecuado para desarrollar una literatura crítica y bien poscolonial (sin guion).³

Además, si bien los nombres de los autores guineoecuatorialianos en el exilio, como los de Donato Ndongo-Bidyogo o Juan Tomás Ávila Laurel son los más reconocidos de la literatura hispanoaficana, según Maya Vinuesa, estas voces “remain invisible in Spanish universities and in the Spanish literary establishment (i.e., mainstream publishing, literary magazines, and national prizes or awards, etc.)” (2020: 295). No obstante, si bien es importante valorar los esfuerzos de esta primera generación de autores hispanoaficanos para dar voz al sujeto racializado y marginalizado, también es necesario reconocer que autores como Moha

3 Cf. Ashcroft et al. 2000: 182–187 y 1989: 193–219 para un resumen de las tensiones entre el uso de los términos “pos-colonial” versus “poscolonial”. En breve, el uso del guion en “pos-colonial” se emplea generalmente como referencia cronológica (al tiempo después del colonialismo), mientras que “poscolonial” enfatiza más el impacto duradero del colonialismo en los países afectados.

Gerehou o Desirée Bela-Lobedde emplean estrategias narrativas nuevas y/o distintas, que, arguyo, se pueden entender como más directas y comprometedoras. La falta de compromiso social y político que lamenta Ndongo-Bidyogo en su generación de autores se establece como elemento esencial en la generación de autores activistas como Gerehou y Bela-Lobedde.

En el prólogo del libro de Gerehou, Lucía Asué Mbomío Rubio conecta sutilmente pero explícitamente la obra con la de Ndongo-Bidyogo. Mbomío Rubio reflexiona sobre la manera habitual de hablar del racismo al “contar anécdotas, rebuscar en ‘las tinieblas de nuestra memoria negra’, explicar qué cosas nos han pasado e, importante, qué no nos debería pasar” (2021: 11).⁴ En ningún momento se menciona el nombre de Donato Ndongo-Bidyogo, solamente esta referencia a su obra. Se puede conectar aquí la descripción “costumbrista” de la literatura guineoecuatorial que empleaba Ndongo-Bidyogo con la reflexión de Mbomío Rubio, ya que ambos —Mbomío Rubio y Ndongo-Bidyogo— parecen estar de acuerdo. Mbomío Rubio continúa en el prólogo:

No obstante, la narrativa de la vivencia es insuficiente. Si no se conecta con lo sistémico, se lee como si fuera una suma de hechos aislados, sin serlo. [. . .] [E]sa percepción de rareza genera sorpresa perpetua entre aquellos que nos escuchan —cuando nos escuchan, quiero decir—, puesto que creen que el racismo existe pero muy lejos de aquí. En cualquier sitio menos en el nuestro. (2021: 11)

Con esta reflexión, Mbomío Rubio se hace eco del análisis de Ndongo-Bidyogo en el que este enfatizaba el poder potencial de la palabra cuando se emplea con intención; Ndongo-Bidyogo escribe en la misma introducción a la antología a la que nos referíamos antes que:

el origen es la palabra: la palabra es acción, nos permite motivar, avanzar, transformar. Y así como el artista no es un artesano, el literato no es un diletante sin especializar [. . .] [E]l idioma, por sí mismo, no crea nada nuevo, pero al ser utilizado por el escritor empieza a representar un permanente esfuerzo para traspasar los límites de lo convencional, empieza a producir algo nuevo, y lo que aporta entonces a la sociedad no es ya mera comunicación, sino una fuente de progreso, y aunque permanezca aparentemente en lo cotidiano, actúa desde la conducta colectiva como un vehículo de cambio. (2000: 41)

Mbomío Rubio y Ndongo-Bidyogo conciben el acto de escribir como un acto con poder revolucionario que supera la acción de narrar y que tiene la capacidad de transformar. Al hacer esto, conceptualizan el acto de escribir como una praxis potencial, que no solo narra, sino que *produce* y *actúa*. El arte de escribir, en manos

⁴ *Las tinieblas de tu memoria negra* es la primera novela de Donato Ndongo-Bidyogo, publicada por primera vez en 1987.

efectivas, tiene la capacidad de producir cambio. Reflejan la crítica que bosqueja Karl Marx contra Ludwig Feuerbach y los jóvenes hegelianos de que “[l]os filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx 1845: s. p.). La literatura —potencialmente— es afectiva y eficaz. Así, las obras de Gerehou o de Bela-Lobedde pueden interpretarse como escritos que intentan superar los límites de la narración para efectuar transformación, para ser prácticos — para ser *praxis*. El prólogo de Mbo-mío Rubio anuncia esta intención y las estructuras del argumento de Gerehou y de Bela-Lobedde la afirman.

4 Moha Gerehou y la lectura activa

Al empezar el libro de Moha Gerehou, el lector nota el uso de títulos y subtítulos interrogativos en la estructuración de la obra: “¿De dónde eres?” (2021: 21), “¿Quién salva a quién?” (76), “¿Te molesta más el racismo o cómo se lucha contra él?” (239), entre otros. Estas preguntas retóricas funcionan para instigar en el lector la reflexión que se desarrolla en paralelo a la narrativa. Es decir, mientras que Gerehou ofrece su respuesta a la pregunta “¿de dónde eres?”, el uso de la pregunta como inicio de la sección sugiere que el lector también considere el tema, lo que establece una actividad reflexiva paralela entre autor y lector. El texto exige un lector activo que participe en la acción reflexiva que emprende Gerehou como autor activista.

Gerehou también parece seguir los consejos de Ndongo-Bidyogo en ciertas estrategias que desarrolla. En la introducción citada arriba, Ndongo-Bidyogo emplea una anécdota de Confucio que enfatiza la necesidad de ser preciso y directo con el lenguaje para llevar a cabo un cambio político. Parafraseando a Confucio en esta anécdota, afirma que:

si las palabras no son precisas, lo que se dice no es lo que se intenta decir. Si lo que se dice no es lo que se intenta decir, no florecen las obras. Si las obras no florecen, decaen las costumbres y las artes. Si las costumbres y las artes decaen, la justicia no reconoce lo justo. Si la justicia no reconoce lo justo, el pueblo no encuentra sostén. Por ello es necesario que las palabras sean precisas. (Ndongo-Bidyogo 2000: 41–42)

Es decir, la práctica de ser preciso y directo con la enunciación verbal sostiene la justicia. Y Gerehou clarifica su uso del lenguaje; ofrece ejemplos y define sus términos con la intención de revelar las dinámicas que se esconden detrás de vocabulario culturalmente cargado, como “racista”, “antirracista” (2021: 226) e “interseccional” (234–235). Su atención a la recepción clara de las ideas y términos usados supera la mera contemplación del problema (cualidad que critica Marx de Feuerbach) y pone

en marcha una “actividad práctica” de educación — una de las metas artistas que describe Duncombe (cf. 2016: 120–123).

Cuando el texto considera los matices que existen entre términos como “racista” versus “no racista” —citando el trabajo del americano Ibrahim X. Kendi— explica que el primero no es el contrario del segundo. Aquí, Gerehou niega el valor de este contraste verbal y ofrece la palabra activa “antirracista” como alternativa — una palabra que no solo expresa negación, sino que también incluye una oposición activa, insinuando actividad. El autor mismo participa en esta reflexión y reconoce el cambio que ha vivido; admite que “[y]o mismo, antes de ser consciente del antirracismo, decía expresiones contra la población gitana” (Gerehou 2021: 226) e inmediatamente después involucra al lector en su responsabilidad en el proceso de aprender y cambiar cuando dice “[l]o que sí tenemos en nuestra mano es qué posición adoptamos” (226). Lo que hace Gerehou aquí funciona en varios niveles interactivos: sustituye una palabra por otra que implica acción; ofrece su propio ejemplo de cambio y sitúa la responsabilidad en el nosotros, pronombre con el que incluye tanto al autor como a los lectores de estas palabras. Así que, su consideración detallada de estos términos —su explicación precisa— se conecta directamente con el desarrollo de una conciencia de justicia.

Más adelante, Gerehou explicita sus esfuerzos activistas para efectuar una praxis literaria. En el último capítulo de su libro, el autor altera el ritmo de la narrativa para elaborar puntos de enumeración que emplean la repetición de la anáfora y subrayan las acciones que proceden de “ser antirracista”. El uso de la anáfora verbal y de viñetas visuales aquí interrumpe el flujo narrativo con un ritmo en *staccato* que exige la atención del lector y pide la acción de este. Aquí, incluye seis puntos de enumeración que definen y clarifican aún más su interpretación. En cada uno de estos puntos se repite la frase “ser antirracista es. . .”, a lo que le sigue un verbo en infinitivo que invita al lector a participar en la acción antirracista. Estos resúmenes incluyen sugerencias como, por ejemplo: “[s]er antirracista es tomar acción en nuestro día a día para dismantelar el racismo” y “[s]er antirracista es hacer lo posible y lo imposible para que la igualdad y la justicia racial sean la base de nuestra sociedad” (232). En este sentido, extender una invitación también es una acción práctica —una praxis— antirracista.

Esta acción de invitar —y hasta de incitar al lector— pretende cruzar el estrecho entre dicho y hecho, entre teoría o anécdota y acción o práctica. Gerehou prologa esta lista de acciones con un recordatorio de quién es la audiencia de su mensaje. Enfatiza que “[e]l racismo no es un problema de las personas migrantes y racializadas, es un problema del poder blanco hacia nosotros” (231–232). Invita a los que sufren el racismo y también a los que ejercen privilegio de participar en las acciones enumeradas a dismantelar el sistema como es y a buscar una sociedad más justa.

Para los que se tomen lo anterior como un ataque personal, Gerehou responde con el capítulo siguiente, encabezado por el subtítulo “Mi historia, nuestra historia” (247). Aquí, Gerehou hace hincapié en la cultura común que comparte con su audiencia, una cultura más generacional que racial. Menciona los cuentos de Enid Blyton, “las historietas de Garfield”, “Pippi Calzaslargas”, “Harry Potter” y otras figuras de la cultura popular (cf. 247). Considera cómo “[m]i historia nunca me perteneció solo a mí. Es el resultado de todo lo que he compartido con familiares, amistades, amores, activistas y todo aquel que se cruzara en mi vida” (248) y concluye que “[c]ontamos la historia personal de muchos a través de nuestros relatos autobiográficos. Por eso lo que he contado aquí no es mi historia. Es nuestra historia” (250). Esta conclusión sirve de énfasis en la inclusividad del mensaje; intenta establecer un sentido de comunidad que traspase las categorías raciales. A través del énfasis afectivo, el texto espera convencer a los lectores de otras esferas raciales de que ellos también pueden contribuir a la creación de una sociedad más justa. Esta combinación de una literatura “precisa” con fines afectivos revela el poder del artivismo.

5 Desirée Bela-Lobedde y el texto interactivo

Desirée Bela-Lobedde, en su obra *Ser mujer negra en España* (2018), abre la lectura con una invitación directa al lector. Su introducción concluye con palabras dirigidas directamente desde la voz autorial al “tú” del lector cuando advierte que:

Esto va a ser un contar anécdotas salpicadas de reflexiones y, a veces, incisos didácticos. Voy a intentar hacerlo como lo haría si estuviese contigo tomándonos una copa de vino, un té o lo que te guste tomar cuando quedas con alguien a quien hace mucho que no ves para ponerte al día. Así que ponte cómoda, que empezamos. Vamos allá. (Bela-Lobedde 2021b [2018]: 18)

Bela-Lobedde aspira a convertir la obra en una conversación de sobremesa entre viejos amigos; establece un tono informal, personal y de confianza. Quiere que el lector la acompañe y aunque la narrativa se enfoca en la historia de la voz narrativa, esta voz provoca memorias extradiagéticas en el lector en varios momentos. En el segundo capítulo, abre la narración con la siguiente frase empática:

Si, como yo, fuiste a un colegio religioso, seguro que recuerdas todo el tema del Domund. Yo lo recuerdo. Si no fuiste a un colegio religioso y no lo viviste, siéntate, que te cuento. El Domund era, bueno, sigue siendo, la Jornada Mundial de las Misiones. Mira, vamos a hacerlo más fácil: si entras en su blog, el Blog del Domund, podrás leer exactamente esto [. . .]. (27)

Y continúa con la historia del Domund y las Obras Misionales Pontificias, que es otra anécdota suya que merece análisis en otro momento, pero que aquí guía al lector a pensar en sus propias experiencias y en cómo se solapan o no con las de ella. Si no hay conexión con esta memoria, invita al lector a “sentarse” para aprender con un mandato directo. Y aún más, dirige al lector a que busque información directamente en internet. Como Gerehou, parece que Bela-Lobedde también sigue la teoría de Ndongo-Bidyogo: “la palabra es acción, nos permite motivar” (Ndongo-Bidyogo 2000: 41).

Se debe notar también que, al decir que “vamos a hacerlo más fácil” añade una nota a pie de página que ofrece el enlace al sitio web, uno de los varios que se encuentran a través del libro (hay 39 enlaces en total). Estos enlaces se recopilan en las últimas páginas del libro bajo el título de una “Webgrafía” (Bela-Lobedde 2021b [2018]: 173–176). Los pone a disposición del lector directamente —“aquí los tienes todos”— pero los ha acortado con la siguiente justificación: “Los enlaces están acortados; me ha parecido lo más acertado y lo más sencillo: si tienes que teclear un enlace en tu ordenador o en tu teléfono móvil para consultar, es muy práctico que el enlace sea corto y fácil” (173). Están acortados en el nombre de lo práctico, pero requieren el esfuerzo activo del lector para encontrar el sitio específico, no solo para teclear la dirección que ofrece Bela-Lobedde, sino también para navegar por la página secundaria que se había indicado sin mayor especificación. Aquí, Bela-Lobedde espera explícitamente la contribución del lector para completar lo que empieza ella. Es un paso pequeño, pero iniciativo. Es un gesto clave: la autora espera que el lector continúe y realice el trabajo que ella inicia; la narrativa pide la actuación del lector y desempeña, de este modo, cualidades artivistas.

La obra de Bela-Lobedde es un texto literario que espera animar al lector a la acción extradiegética. A diferencia de la obra de Gerehou, la de Bela-Lobedde contiene elementos que vinculan el texto con internet; se pueden interpretar varias partes como hipertextos que emplean hashtags / etiquetas al estilo de Twitter. Dos capítulos emplean una etiqueta de Twitter como título: #profesracistas (cf. Bela-Lobedde 2021b [2018]: 88) y #EstadoEspañolNoTanBlanco (cf. 157). Con esta última, Bela-Lobedde cuenta cómo creó esta etiqueta de Twitter para dar “visibilidad a la comunidad española no blanca” (159) y recuerda cómo “[l]a campaña traspasó Twitter y llegó a los medios de comunicación” (159). El uso de las etiquetas de las redes sociales de Bela-Lobedde derriba muros entre géneros literarios y sociales y conecta el texto literario con las conversaciones activas de lugares en la red como Twitter. Además, su observación de cómo su etiqueta había traspasado las redes sociales y llegado a los medios de comunicación da un ejemplo del efecto potencial del artivismo para llegar más allá del mundo diegético inicial.

6 Conclusión

Sébastien Lefèvre y José Manuel Maroto Blanco, en su análisis de Gerehou, consideran que la obra de Gerehou tiene “una función social [. . .]. Su trabajo es la memoria de muchos, un manual para pasar a la acción” (2022: 61). El elemento social es importante y se ven estas mismas estrategias sociales en la obra de Bela-Lobedde. Estéticamente —estratégicamente— dan forma a textos con elementos que parecen ser (o que incluso son) interactivos. Intentan añadir una dimensión adicional a algo genéricamente plano, en este sentido son “trampantojos literarios” —por así decirlo— que parecen extenderse desde la página al mundo extradiegético. Juegan con la perspectiva y son diacrónicos también, narran anécdotas cosechadas del pasado de los narradores, las presentan y esperan la acción futura que incitan en el lector.

En cierto sentido, las estrategias literarias inclusivas y activistas emplean los recursos que teorizó Bertolt Brecht en la primera mitad del siglo XX. La literatura de Gerehou y Bela-Lobedde (y otros de esta generación) intenta romper la cuarta pared con sus lectores para iniciar cambios en el mundo extradiegético. Sin embargo, no buscan recordar a los lectores la artificialidad de lo narrado, sino lo opuesto. En contraste con el proyecto de Brecht, no quieren alienar al lector sino aliarse con ellos. Mientras que estos autores siguen las estrategias narrativas de Brecht —“[the performer] *makes it clear that he knows he is being looked at.* [. . .] [T]he actor looks at himself” (Brecht / Bentley 1961: 130–131)— no emplean esta estrategia para lograr el *Verfremdungseffekt* brechtiano. Con su uso de estas estrategias autorreferenciales, Brecht esperaba instigar un sentido de alienación en su audiencia que creara un distanciamiento entre el público observador y los actores. Brecht quería interrumpir el desarrollo automático de empatía en los observadores. Gerehou y Bela-Lobedde buscan lo opuesto. Quieren activar la empatía de los lectores y emplean la estrategia brechtiana de romper la cuarta pared para invitar a la participación y a la empatía directa con su proyecto social. Lo interesante es que emplean la misma estrategia que Brecht, pero con fines distintos. Por esto, Gerehou insiste en que “no es mi historia. Es nuestra historia” (2021: 250); es un proyecto colaborativo entre autor y lector para instigar que se produzca un cambio en el mundo extradiegético. Y aquí se encuentra el nexo entre el activismo y el arte, como anota Duncombe: “[a]ctivism moves the material world, while art moves a person’s heart, body, and soul” (2016: 118). Estas estrategias literarias de Gerehou y de Bela-Lobedde desarrollan una estética práctica —una praxis— que demuestra lo que puede ser un artivismo literario.

Volviendo al prólogo de la obra de Gerehou, Mbomío Rubio explica las dos maneras más comunes de hablar del racismo: el primero es “desde la academia, con cifras y porcentajes que resultan de estudios” y el segundo es “contar anécdota-

tas” (2021: 11) sobre el impacto del racismo en las vidas individuales de las personas que lo vivían. Estas dos maneras solamente describen la realidad del racismo, y, en cierto modo son pasivas. Mbomío Rubio alaba el esfuerzo activo de autores como Gerehou y Bela-Lobedde, dentro y también fuera del texto. No obstante, en estos textos se va más allá: la frontera entre el activismo y la literatura queda algo diluida; con el empleo de estrategias narrativas que esperan una lectura activa y el uso del artivismo como recurso, las obras de autores como Gerehou y Bela-Lobedde funcionan como una praxis activista. Vale concluir con las palabras de Donato Ndongo-Bidyogo cuando afirma que “el origen es la palabra: la palabra es acción, nos permite motivar, avanzar, transformar” (2000: 41).

Bibliografía

- Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen (2000): *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Nueva York: Routledge.
- (1989): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2ª ed. Nueva York: Routledge.
- Bela-Lobedde, Desirée (2023): *Ponte a punto para el antirracismo. Consejos útiles para iniciar la alianza antirracista*. Barcelona: Ediciones B.
- (2021a): *Minorías: historias de desigualdad y valentía*. Barcelona: Penguin.
- (2021b) [2018]: *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin.
- Bela-Lobedde, Desirée / Mba, Lydia (2022): *Color carne: un cuento sobre el racismo y el valor de la diversidad*. Barcelona: Penguin.
- Bermúdez, Rubén H. (dir.) (2021): *A todos nos gusta el plátano*. Madrid: 16 de febrero films / Begin Again Films.
- (dir.) (2017): *Y tú, ¿por qué eres negro?* Madrid: El autor.
- Brecht, Bertolt / Bentley, Eric (1961): “On Chinese Acting”. En: *The Tulane Drama Review*, 6, 1, pp. 130–136.
- Duncombe, Stephen (2016): “Does It Work? The Effect of Activist Art”. En: *Social Research: An International Quarterly*, 83, 1, pp. 115–134.
- El Aaddam, Safia (2022): *Hija de inmigrantes*. Barcelona: Penguin.
- Gerehou, Moha (2021): *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lefèvre, Sébastien / Maroto Blanco, José Manuel (2022): “Itinerarios afrodescendientes entre la lucha por ser y la lucha antirracista: propuestas de análisis transatlánticos a partir de Zapata Olivella y Moha Gerehou”. En: *D’Palenque: literatura y afrodescendencia*, VII, 7, pp. 52–63.
- Marx, Karl (1845): *Tesis Sobre Feuerbach*. En: *Archivo Marx-Engels*, <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>> (consultado el 19 de junio de 2023).
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2021): “Prólogo”. En: Gerehou, Moha: *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 11–19.
- (2019): *Hija del camino*. Barcelona: Penguin.
- (2017): *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial Ed.

- Ndongo-Bidyogo, Donato (2000): “El marco de la literatura de Guinea Ecuatorial”. En: Ndongo-Bidyogo, Donato / Ngom, Mbaré (eds.): *Literatura de Guinea Ecuatorial (Antología)*. Madrid: Sial Ediciones, pp. 31–57.
- (1987): *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Petrović, Gajo (1991): “Praxis”. En: Bottomore, Tom / Harris, Laurence / Kiernan, V. G. / Miliband, Ralph (eds.): *The Dictionary of Marxist Thought*. 2ª ed. Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 435–440.
- “Praxis” (s. a.). En: La Real Academia Española (ed.): *El diccionario de la lengua española*, <<https://dle.rae.es/praxis>> (consultado el 19 de junio de 2023).
- SOS Racismo Madrid (s. a.): Página Web, <<https://www.sosracismomadrid.es/>> (consultado el 20 de junio de 2023).
- Vinuesa, Maya G. (2020): “Negotiating Afro-European Literary Borders: The Inclusion of African Spanish and African British Literatures in Spanish Universities”. En: Espinoza Garrido, Felipe / Koegler, Caroline / Nyangulu, Deborah / Stein Mark U. (eds.): *Locating African European Studies: Interventions, Intersections, Conversations*. Nueva York: Routledge, pp. 311–326.

Laura Wiemer

Literatura y activismo de mujeres africanas y afrodescendientes en España: Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde

Resumen: Agnès Agboton (*1960 en Benín) y Desirée Bela-Lobedde (*1978 en España) son dos voces importantes de la literatura afroespañola. A pesar de las diferencias de edad y de origen, sus vivencias como mujeres negras en España se parecen en cuanto a la percepción del cuerpo, la responsabilidad de ser madre y su visión del mundo. Partiendo de sus propias vivencias como parte de las experiencias colectivas de las mujeres negras en España, Agboton y Bela-Lobedde utilizan la literatura como instrumento de su activismo afro. El presente artículo compara por primera vez las obras más conocidas de las autoras, que son sus autobiografías *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (Agboton 2005) y *Ser mujer negra en España* (Bela-Lobedde 2018). El objetivo consiste en demostrar mediante los puntos interrelacionados del cuerpo, de la maternidad y de la visión del mundo, abordados en las autobiografías, los retos, pero también las oportunidades de las mujeres africanas y afrodescendientes en España.

Palabras clave: activismo estético, antirracismo, cánones de belleza, maternidad, transculturalidad

1 Introducción

Dentro del campo de la literatura afroespañola dos voces importantes son las de Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde. Además de María Nsue Angüe, la escritora y cuentacuentos Agnès Agboton se considera una de las primeras representantes femeninas de origen africano que escribe sus obras en español (cf. García de Vinuesa 2010: 253). Nacida en Benín en 1960, migró primero a Costa de Marfil, donde conoció a su futuro esposo español con el que se fue a vivir a Barcelona en 1978 — lugar y año de nacimiento de Désirée Bela-Lobedde. En España, Agboton desarrolló una producción literaria y cultural tan prolifera como diversa, que comprende el libro de cocina *África en los fogones* (2001), la colección de relatos cortos *Na Mitón. La mujer en los cuentos y leyendas africanos* (2004a), el relato

Laura Wiemer, Universidad de Wuppertal

gráfico *Abenyonhú* (2004b) y la autobiografía *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (2005). A esto se añaden los poemarios bilingües *Canciones del poblado y del exilio* (2006) y *Voz de las dos orillas* (2009), que presentan, a doble página, versos originales en gun (lengua materna de la autora) y la traducción al español realizada por la propia autora. La obra de Agboton provocó en pocos años un número considerable de artículos que investigan, sobre todo, el translingüismo (producción literaria en español como lengua extranjera), la mediación cultural entre África y España, así como las cuestiones de identidad y pertenencia de la diáspora africana (cf. Díaz Narbona 2010a; García de Vinuesa 2011; Gallego 2014; Borst 2018; Wiemer 2021).

Desirée Bela-Lobedde, en cambio, nació en 1978 en Barcelona, de padres guineoecuatorianos, y pertenece a lo que Gonzalo Baptista considera la nueva generación afrodescendiente en España: sus obras disfrutaron de “una difusión y un alcance inéditos” (2023: 1) y ponen de manifiesto “el racismo institucional y cotidiano, así como los mecanismos aplicados para invisibilizar, extranjerizar, negar y borrar su huella” (1). Como Agboton, Bela-Lobedde desarrolla sus actividades en muchos ámbitos y géneros distintos. Además de su autobiografía *Ser mujer negra en España* (2018), dotada de un prólogo de Lucía Asué Mbomío Rubio, otra autora afrodescendiente de origen guineoecuatoriano, publicó los ensayos *Minorías. Historias de desigualdad y valentía* (2021) y *Ponte a punto para el antirracismo. Consejos útiles para iniciar la alianza antirracista* (2023), así como el libro infantil *Color carne* (2022). En su vertiente activista antirracista y afrofeminista, es muy activa en Instagram (cf. Bela-Lobedde 2020-), tiene un blog (cf. 2011b-), un boletín y un canal en YouTube (cf. 2011a-). Por el contrario, las actividades de Agboton, como por ejemplo las lecturas y las sesiones de cuentos, son más bien locales, pero tiene una página de Facebook (cf. Agboton 2012-) en la que publica, de vez en cuando, contenidos de interés. En lo que se refiere al estado actual de la investigación de la obra de Bela-Lobedde, se examinan, sobre todo, su activismo estético y antirracista, su autoidentificación como mujer afroespañola y el potencial didáctico de sus escritos para promover una etnoeducación inter- y transcultural (cf. Granda 2021; Copeland 2022; Salmerón Ntutumu / Lefèvre 2022; Borst / Neu-Wendel 2023).

El presente artículo se dedica a las obras más conocidas de Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde. Se trata de sus autobiografías *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* (2005) y *Ser mujer negra en España* (2018), que tras los éxitos de las primeras ediciones se reimprimieron varias veces. A pesar de las diferencias de edad y de origen (Agboton *1960 en Benín vs. Bela-Lobedde *1978 en España), su vida y su obra se parecen en muchos aspectos: casadas con un hombre blanco con el que tienen hijxs mestizxs, nos cuentan en primera persona,

en retrospectiva y en orden más o menos cronológico su historia de vida como mujer africana o afrodescendiente en España.

Mientras que Agboton se sitúa en o entre dos mundos culturales y lingüísticos (el africano y el español), Bela-Lobedde no conoce África de la misma manera porque no nació ni creció allí. Sin embargo, sus vivencias de mujer negra se asemejan a las de Agboton en cuanto a la percepción del cuerpo, la responsabilidad de ser madre y su visión del mundo. El presente artículo compara por primera vez las autobiografías de las autoras y analiza estos tres puntos interrelacionados (el cuerpo, la maternidad y la visión del mundo) con el fin de demostrar los retos, pero también las oportunidades de las mujeres africanas y afrodescendientes en España. Partiendo de sus propias vivencias como parte de las experiencias colectivas de las mujeres negras en España, las autoras utilizan sus obras literarias como instrumentos de su activismo afro. Esto se aplica, sobre todo, a Bela-Lobedde como “artista” (artista y activista),¹ que expone su “arte”, como sus fotografías y vídeos en las redes sociales, pero también sus escritos literarios y ensayísticos, con el fin de difundir contenidos antirracistas y afrofeministas.

2 El cuerpo femenino: el color de piel y el pelo afro

Tanto los títulos y los subtítulos (*Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* y *Ser mujer negra en España*) como las tapas de los libros de Agboton y Bela-Lobedde subrayan el protagonismo de la mujer africana o afrodescendiente en España. Por un lado, se usan las mismas palabras clave “mujer” y “España”, así como los adjetivos sinónimos “africana” y “negra”.² Por otro lado, la portada del libro de Agboton enseña una foto de la autora de bebé, que se reproduce con otras fotos de su infancia, juventud y edad adulta en el interior del libro para ilustrar la historia de su vida que nos cuenta en *Más allá del mar de arena*. En la portada de la autobiografía de Bela-Lobedde vemos, en cambio, el dibujo de perfil de una mujer afrodescendiente, que podría ser la autora, pero también cual-

1 El “artivismo” es un fenómeno cultural del siglo XXI, que se basa en “la recuperación de la acción artística con fines de inmediata intervención social” (Aladro-Vico et al. 2018: 10). Las formas del “artivismo” (arte y activismo unidos) son múltiples, como por ejemplo el arte urbano, los medios audiovisuales y la *performance*, para expresar desacuerdo, autonomía y resistencia (cf. 13).

2 Cabe señalar que en el caso de *Más allá del mar de arena* fue la editorial la que añadió, por razones comerciales, el subtítulo *Una mujer africana en España* (cf. Díaz Narbona 2010b: 238).

quier otra mujer negra. Esto anticipa que la voz en *Ser mujer negra en España* no solo es la de Bela-Lobedde (“yo”), sino también la de muchas mujeres afroespañolas (“nosotras”).

En lo que se refiere al contenido de las autobiografías, el cuerpo femenino representa uno de los temas centrales, sobre todo en el caso de Bela-Lobedde, que empezó su carrera como *beauty blogger* antes de dedicarse a otros temas más, como el antirracismo y la etnoeducación. Ambas autoras cuestionan los cánones de belleza, por ejemplo, el deseo de aclararse la piel de algunas mujeres africanas y afrodescendientes frente al deseo de broncearse de muchas mujeres blancas (cf. Agboton 2005: 55; Bela-Lobedde 2018: 122). De niña, Bela-Lobedde era la única persona negra del colegio, al igual que los hijos de Agboton y la misma autora en el entorno de su marido blanco, antes de tener con él hijas mestizas. Por eso, Agboton y Bela-Lobedde afirman que faltaban referentes afrodescendientes, tanto en el ámbito privado como en los medios. Entre otras razones, es por esto por lo que se percibían a sí mismas como “el patito feo” del cuento de Hans Christian Andersen (cf. Agboton 2005: 55; Bela-Lobedde 2018: 67), ya que tenían la impresión de ser diferentes a las demás, que practicaban un *Othering*, señalando, desde su blanquitud, la “otredad” de las autoras.

Aparte de eso, los hombres blancos se dirigían a Bela-Lobedde con “Hola, bombón” (Bela-Lobedde 2018: 96) y le comentaban, “[p]ara ser negra, eres muy guapa” (102), además de otras frases racistas que en *Ser mujer negra en España* se utilizan como títulos de los capítulos. Además, estas vivencias son la base del “activismo estético” de la autora, que identifica su cuerpo no solo como un objeto de violencia racista o simbólica, sino también como un espacio de resistencia y empoderamiento: “Hago activismo cada vez que salgo a la calle, porque lo llevo en la piel y en el pelo” (146; cf. también Borst / Neu-Wendel 2023: 206).

Históricamente, antes de la colonización y la esclavitud, el pelo era un componente social muy importante en las culturas africanas, ya que el corte y el peinado indicaban el estatus, la edad, la religión y la etnia del individuo (cf. Byrd / Tharps 2014 [2001]: 2). Hoy en día el pelo afro sigue siendo una seña de identidad esencial de la comunidad africana y afrodescendiente, por lo que Bela-Lobedde afirma: “hablar de pelo afro también es hablar de identidad” (Bela-Lobedde 2018: 147).

Según Stuart Hall, la identidad cultural refleja, por un lado, las experiencias comunes y los códigos compartidos, relativamente estables y continuos de una comunidad (imaginada), como por ejemplo los cánones de belleza blanca, que se mantienen desde hace mucho tiempo. Por otro lado, la identidad no solo es un asunto de *being*, sino también de *becoming*, dado que está sometida a constantes transformaciones (cf. 1990: 223–225). En cuanto a los cánones de belleza blanca, Agboton y Bela-Lobedde los rechazan tras un largo proceso de autoaceptación, ya que no son ni serán los suyos como mujeres negras. En palabras de Bela-Lobedde: “Finalmente

acepté que mi cabello no es liso y que, precisamente por eso, no tenía que estar sometándolo a procesos químicos para convertirlo en algo que no es” (2018: 123). Esto implica que los cánones de belleza no son universales, aunque lo parezcan en sociedades mayoritariamente blancas como la española, en la que solo el 2,6 % de la población es de ascendencia africana (cf. Salmerón Ntutumu / Lefèvre 2022: 308).

En este contexto, Desirée Bela-Lobedde y Deborah Ekoka, otra activista afrodescendiente, lanzaron en el año 2017 la campaña #yosoymipropiocabonondebelleza, invitando a mujeres negras a subir selfis en las redes sociales para exaltar su belleza y para normalizarla, ya que sufren a menudo fetichización, hipersexualización y doble discriminación por su género y su “raza” (cf. Boampong / Borst 2023: 337–338). Esta problemática también se comenta en *Ser mujer negra en España* en relación con las preguntas que le hacen hombres blancos a la autora como, por ejemplo, “¿De dónde es una belleza tan exótica como tú?” (Bela-Lobedde 2018: 97), frases que reducen a la mujer negra, de manera sexista, a su cuerpo supuestamente distinto.

También los hijos mestizos de Agboton se dan cuenta de ser “los otros” ante los ojos de lxs demás, incluso a edades tempranas sin conocer los cánones de belleza.³ Por ejemplo, el hijo menor de Agboton no toma consciencia de su color de piel hasta que otro niño le grita “negro”. Solo después se pregunta “¿Soy yo negro?” (Agboton 2005: 142). Bela-Lobedde se pregunta en una situación parecida “¿Qué cosa es ser negra?” (Bela-Lobedde 2018: 32). Esto demuestra que la autoconsciencia de ser negro o negra surge aquí del *Othering*, ya que son lxs otrxs lxs que lxs hacen sentir así (cf. Copeland 2022: 516). Desde entonces, el hijo de Agboton se percibe en Barcelona como el “negritu” (“negro” en catalán), mientras que en Benín todo el mundo le dice “yovó” (“blanco” en gun) (cf. Agboton 2005: 139, 142). Más tarde, harto de las preguntas sobre sus orígenes y pertenencias culturales, exclama “Me siento yo mismo y basta” (140), o sea, ni negro, ni blanco, ni mestizo. Su hermano, por su parte, se autodefine como “catalán por parte de padre, gun por parte de madre, musicalmente jamaicano y con unas raíces católicas” (136) para poner de manifiesto su identidad transcultural (cf. Wiemer 2021: 215).

Los hijos de Agboton nos llevan al siguiente punto analítico, o sea, el de la maternidad, dado que para muchas mujeres negras la maternidad es un símbolo de empoderamiento que les conduce a un activismo que no habrían desarrollado si no hubieran sido madres (cf. Hill Collins 2000: 194). Esto también se aplica a Agnès Agboton y a Desirée Bela-Lobedde.

3 Los cánones de belleza están íntimamente ligados a cuestiones de género, ya que, por un lado, difieren según el sexo y, por el otro, se aplican con más rigor a la belleza femenina (cf. García Villanueva / Hernández Ramírez 2022: 66–67). Por razones de espacio, el presente artículo no profundiza en las diferencias de género y solo aborda los aspectos del color de piel y del pelo.

3 La maternidad: la educación de hijxs mestizxs

En *Más allá del mar de arena* Agnès Agboton (“yo”) se dirige a sus hijos (“vosotros”). A este respecto, la maternidad da lugar a la escritura y la narración de la propia historia de vida que la autora quiere compartir con sus hijos, ya que forma parte de sus orígenes (cf. Díaz Narbona 2010a: 249). También en el caso de Bela-Lobedde la maternidad es la base de su literatura y activismo. Por eso, dedica su autobiografía *Ser mujer negra en España*, entre otras personas, a sus hijas: “A mis hijas, África Uri y Enoâ, porque ellas me abrieron el camino” (Bela-Lobedde 2018: 9). Hacia el final de su primer embarazo Bela-Lobedde decidió llevar el pelo de forma natural para no someterlo a procesos químicos nocivos para el feto y para no tener que arreglárselo tanto después del parto (cf. 128). De ahí surgió, en el año 2011, su blog *Diario de la negra flor* (renombrado *Desirée Bela* en 2018) para hablar de su pelo y el de sus hijas, así como de los productos que utilizaba. Además, el hecho de haber crecido sin referentes afrodescendientes, que prácticamente seguían ausentes en la primera década del siglo XXI cuando sus hijas eran pequeñas, le condujo al activismo afro hasta llegar a convertirse en uno de estos modelos, así como en el puente hacia otras portavoces de la comunidad africana y afrodescendiente en España (cf. 2018: 161).

En cuanto a la cuestión de referentes, Bela-Lobedde se preocupaba cuando su hija menor se identificaba justamente con Rapunzel, la protagonista rubia de la película *Enredados* (Grenou / Howard 2010) de Disney: “Cuando se estrenó *Enredados*, mi hija menor me decía que quería tener el pelo como Rapunzel: largo (largo no, ¡eterno!) y rubio” (Bela-Lobedde 2018: 160). En ese momento todavía no había tantos modelos africanos y afrodescendientes en España y no se veían en las películas de Disney. En cambio, recientemente, en el *remake* de *La Sirenita* (Marshall 2023), Disney le asignó el papel de la protagonista Ariel, blanca y pelirroja en el dibujo animado del año 1989 (cf. Musker / Clements), a una actriz afrodescendiente (Halle Bailey), a pesar del movimiento de protesta #NotMyAriel en contra de una sirenita negra. Es cierto que la película tuvo menos éxito que el *remake* anterior de *Aladdín* (2019) (cf. Cinemanía 2023: s. p.) en el que actuaba Will Smith, también afrodescendiente, como genio de la lámpara, pero creó un referente negro aún más significativo tras la polémica del *cast*. Cuando las hijas de Bela-Lobedde eran pequeñas, por el contrario, la mayoría de los personajes en las películas de Disney eran blancos. Por eso, no había muchas protagonistas, y aún menos princesas, alternativas a Rapunzel con las que las niñas pudieran identificarse. Esto preocupaba y molestaba a su madre, que quería, al igual que Agboton, apoyar la autoconfianza y la autoaceptación de sus hijas como jóvenes afrodescendientes y que no sintieran tanta presión por los cánones de belleza blanca.

Con este objetivo Desirée Bela-Lobedde publicó en el año 2022 su primer libro infantil, que se dirige a niñxs en edad preescolar. Lleva por título *Color carne* y tiene como protagonista un lápiz cuyo color es el de la piel blanca. A lo largo de la historia, el lápiz se pone muy triste porque, cuando se trata de pintar familias en el colegio, la mayoría de los niñxs, que son afrodescendientes, no lo cogen y tampoco lo utilizan para pintar el fondo. Por consiguiente, el lápiz se siente sin valor y comprende que el mundo no es cómo le habían contado, que existen muchos colores de piel diferentes y que, por eso, él no es el único “color carne”. Este es el mensaje central que Bela-Lobedde también transmite a través de las redes sociales y otros libros, como su autobiografía *Ser mujer negra en España* en la que afirma: “España no es tan blanca como nos la pintan” (Bela-Lobedde 2018: 159).

El libro infantil de Agboto, titulado *Abenyonhú* (2004b), persigue la misma intención. Se trata de una leyenda africana sobre la amazona Abenyonhú, que se enamora del dios-pitón Dangbé. La sociedad no acepta este amor fuera de lo común y el rey mete a la protagonista en la cárcel, donde los guardias la maltratan hasta casi matarla. Pero en vez de morir, Abenyonhú se convierte en un gran árbol, símbolo de la vida, en el que el dios-pitón se instala y se transforma en arcoíris. De este modo, los enamorados, metamorfoseados, al final sí que pueden estar juntos. Al igual que Agboto y su marido, Abenyonhú y Dangbé representan una pareja mixta en oposición a la sociedad mayoritaria, que en un primer momento se distancia de “lo otro” que no conoce. No obstante, con el paso del tiempo, la sociedad se familiariza con el árbol y el arcoíris y se muestra más abierta y tolerante.

Bela-Lobedde también lucha por lograr asentar más tolerancia y sensibilidad en la sociedad mayoritaria, por ejemplo, en cuanto a su papel de madre de hijas mestizas. En el pasado muchas veces se vio obligada a defender su maternidad, dado que la gente pensaba que sus hijas no eran sus hijas biológicas, ni las suyas, ni las de su marido: “Si las veían conmigo, no podía ser su madre. Yo tenía que ser la *nanny*, la canguro. Si las veían con su padre, tenían que ser adoptadas” (Bela-Lobedde 2018: 129). Esto demuestra que la gente las clasificaba de manera distinta según las viera con su madre negra o con su padre blanco. Además, la gente no comprendía por qué Bela-Lobedde portaba a su hija menor en la espalda y suponía que era un niño porque no llevaba pendientes. Una señora incluso le dijo a Bela-Lobedde “Aquí les ponemos pendientes” (130), como si la autora fuera una extranjera que no conociera los usos y costumbres españolas. En consecuencia, Bela-Lobedde tenía la impresión de tener que justificarse frente a gente totalmente desconocida sobre cómo cuidaba de sus hijas, mientras que Agboto se sentía criticada por no hablar con sus hijos en su lengua materna gun y por ser, en aquel momento, una madre tan joven desde el punto de vista europeo (cf. Agboto 2005: 98, 121–122).

Además, la maternidad afecta la identidad cultural de las autoras que siempre está en proceso de y sujeta a negociación (cf. Hall 1990: 222). Esto lo ponen de manifiesto las preguntas de Agboton en cuanto a la “nacionalidad” de su maternidad: “¿Soy una madre africana que vive en Barcelona? ¿Soy una madre barcelonesa de origen africano? No lo sé, y si queréis que os diga la verdad, me es indiferente” (Agboton 2005: 131). Bela-Lobedde, en cambio, no se plantea estas preguntas porque, nacida en España, no tiene la misma relación con África. A este respecto, se acuerda de una profesora que le preguntó una vez delante de toda la clase: “¿Y qué se come en África?” (Bela-Lobedde 2018: 90). Entonces Bela-Lobedde no supo qué contestar porque, por un lado, nunca había viajado a Guinea Ecuatorial, el país de sus padres, y por el otro, el continente africano constituye un espacio cultural muy heterogéneo con diferentes tradiciones culinarias (cf. 90).

Aparte de esto, la autora piensa en otrxs alumnxs que le gritaban “negra”. Ofendida e indignada, tampoco sabía qué decir ni qué hacer y no se lo contaba a nadie, ni siquiera a su madre (cf. 32). Teniendo en cuenta sus propias experiencias negativas, le parece importante abordar el tema del racismo con sus hijas: “Es una conversación que, como mujer negra y, además, madre de niñas mestizas, tengo que tener con ellas. [. . .] Tengo que decirles que cualquier día alguien puede llamarlas ‘negra’ como si fuese un insulto” (132). Cuando su hija mayor le contaba que otrxs niñas no la dejaban jugar, la autora tenía que “hacer el esfuerzo de pensar que no era por su color de piel” (131), pero la duda queda ahí. Agboton tiene las mismas dudas, pero les quita importancia porque, desde su perspectiva, quizá “ciega”, el racismo nunca ha sido “un verdadero problema” (Agboton 2005: 142) para sus hijos. Por consiguiente, en vez de abordar los retos de ser afrodescendiente en España, destaca más bien las oportunidades, como el bilingüismo, y entiende el color “mestizo” de la piel de sus hijos como una metáfora del mundo transcultural por el que está luchando (cf. 19).

4 La visión del mundo: la transculturalidad y el antirracismo

En cuanto al tema del racismo, ambas autoras mencionan la misma agresión verbal que supone que te digan “vete a tu país” (Agboton 2005: 92; Bela-Lobedde 2018: 59), pero resulta que ambas ya están en su país, dado que tienen la nacionalidad española: Bela-Lobedde por nacimiento y Agboton por solicitud. No obstante, Agboton está a caballo entre dos países porque nació y creció en Benín, mientras que Bela-Lobedde no tiene esa relación con Guinea Ecuatorial, el país de sus padres, que no conoce tan bien como España. En este contexto, Agboton juega

con su doble cultura y pertenencia, como lo ilustra su uso de pronombres posesivos: por un lado, subraya que el *gun* es *su* lengua y Benín *su* tierra, pero, por otro lado, menciona que Barcelona es *su* ciudad (cf. Wiemer 2021: 215). Bela-Lobedde, en cambio, solo tiene una lengua (el español), una tierra (España) y una ciudad (Barcelona), que la gente no le atribuye por el color de su piel. En sus palabras: “Sí, soy española aunque, por el color de mi piel, muchos dirían, dicen, que soy de cualquier otra parte” (2018: 21).

En su función de portavoz de la comunidad afrodescendiente, Bela-Lobedde utiliza muchas veces la primera persona del plural, al igual que Lucía Asué Mbomío Rubio en el prólogo: “Hablo en plural porque formar parte de un colectivo minorizado es eso, supongo, asumir que no somos ‘yoes’ sino ‘nosotras’” (Mbomío Rubio 2018: 13). Significa que la historia de Bela-Lobedde es la historia de muchas mujeres afroespañolas de su generación, que necesitan, según ella, sus propios relatos (cf. Bela-Lobedde 2018: 17). Por eso, la voz de Bela-Lobedde (“yo”) representa, al igual que la imagen de la portada mencionada más arriba, a muchas mujeres negras en España (“nosotras”) con el fin de (re)construir su comunidad (imaginada) (cf. Copeland 2022: 513). Esto implica que Bela-Lobedde se apropia de una “agencia”⁴ que durante largo tiempo se les negó a las mujeres africanas y afrodescendientes, que, por eso, eran “invisibles” en el imaginario español (cf. Salmerón Ntutumu / Lefèvre 2022: 313). A este respecto, la autora explica: “A las mujeres negras en España no se nos veía. [. . .] Si no se nos veía, no existíamos. Si no existíamos, no estábamos en el imaginario” (Bela-Lobedde 2018: 68). Por consiguiente, las obras de mujeres africanas y afrodescendientes como Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde crean identidades narrativas, memorias colectivas y referentes “visibles”, que en la sociedad española todavía no reciben la atención que se merecen, a pesar del creciente número de activistas y artistas como Asaari Bi-bang, Lucía Asué Mbomío Rubio, Deborah Ekokaka, Agnes Essonti Luque y Silvia Albert Sopale.

Cabe añadir que ambas autoras escriben sus obras tanto para un público negro como para un público blanco. En la introducción de *Ser mujer negra en España* Bela-Lobedde dirige la palabra a ambos grupos. Espera que el público negro se sienta reflejado en su relato y que el público blanco comprenda mejor sus vivencias de mujer afrodescendiente (cf. Bela-Lobedde 2018: 17–18). En consecuencia, Bela-Lobedde nos propone un cambio de perspectiva y demuestra, según la poética de la relación de Édouard Glissant, que “lo otro” no es necesariamente lo ajeno, sino lo relacionado con lo propio (cf. 1990: 23). Al igual que las obras de

4 En este contexto, la “agencia” se refiere al poder de actuar en la sociedad y a la oportunidad de transformar, hasta cierto punto, sus condiciones estructurales (cf. Emibayer / Misch 1998: 970).

Agboton, su literatura y activismo abren un “tercer espacio” entre “lo propio” y “lo otro” (cf. Copeland 2022: 509). Este espacio “entremedio” no es ni español, ni africano, sino un espacio de la construcción de la “diferencia cultural” (cf. Rutherford / Bhabha 1990: 209) que se realiza en “lo diverso”. Significa que no se trata de una diferencia absoluta entre “lo propio” y “lo otro”, sino de una diferencia consentida (cf. Glissant 1997: 327–328). En este contexto, el libro de Bela-Lobedde reúne al público negro y al público blanco, aunque lo lean por separado. Es lo que también intenta Agnès Agboton como “voz de las dos orillas” (título de uno de sus poemarios bilingües) y mediadora transcultural. A este respecto, está “convencida de que si nos conociéramos mejor y nos escucháramos con más atención unos a otros desaparecerían muchos de los problemas a los que hoy nos enfrentamos” (Agboton 2005: 161).

Mientras que Desirée Bela-Lobedde lucha decididamente por el antirracismo, el enfoque de Agnès Agboton es más bien la transculturalidad, o sea, el entrelazamiento de distintas culturas, que se basa en el antirracismo. En este contexto, Agboton espera que “el mundo termine por ser un crisol donde se mezclen todos los orígenes, todas las culturas” (2005: 19). Esto se aplica, por un lado, a la convivencia (antirracista) de la sociedad, pero, por el otro, también a su propio mundo en el que se percibe como “un gran árbol, con las raíces hundidas en la tierra roja de Hogbonu⁵ y las ramas que se levantan hacia el cielo azul del Mediterráneo” (105). A esto se añaden otras metáforas transculturales como las piezas de ajedrez, el espagat, la casa de varios pisos, el corazón dividido y las antípodas del mundo, que expresan, al igual que los lápices en el libro infantil de Bela-Lobedde, la interacción entre diferentes culturas. Es cierto que las metáforas de Agboton son binarias (*dos* piezas de ajedrez, *dos* piernas etc.), pero, como explica Julia Borst, insisten en

movimientos continuos que hacen tambalear dicotomías y que descentran articulaciones de localización cultural, trascienden también una visión etnocentrista, abriendo espacios ambivalentes de transición y confluencias transculturales donde se renegocian continuamente las posiciones identitarias del sujeto afroespañol. (2018: 186)

La metáfora del árbol también aparece en la autobiografía de Bela-Lobedde, que está harta de comentar todo el árbol genealógico de su familia para explicar por qué es española y negra (cf. Bela-Lobedde 2018: 157). En comparación con la autobiografía de Agboton, las vivencias de Bela-Lobedde son descritas de una manera más crítica y negativa, ya que aborda problemas sociales, como el antirracismo y la falta de referentes, temas que Agboton no trata con tanta profundidad. Sin embargo, esta

5 La ciudad Hogbonu, también conocida como Porto-Novo, es la capital de Benín, donde nació la autora.

autora también menciona los obstáculos que encuentra como mujer negra en España, donde a veces siente que casi todo lo que había aprendido en África le era inútil (cf. Agboton 2005: 104). No obstante, cree que es una suerte “no tener como base una sola cultura” (62) porque esto permite, según ella, “evitar la tentación de adoptar un solo punto de vista, y, por lo tanto, una única verdad” (62). En lo que se refiere a Bela-Lobedde, pese a los retos de ser mujer negra en España, le gusta ser quien es: “Es duro a veces, pero a mí me mola ser como soy y ser quien soy” (Bela-Lobedde 2018: 168). Esta autoaceptación afroespañola representa una parte central de su literatura y su activismo, que muestran una “verdad” de la afrodescendencia distinta de la que suelen transmitir los medios de comunicación y la enseñanza, que se basan muchas veces en imágenes estereotipadas y racistas (cf. 165).

5 Conclusión

A pesar de las diferencias de edad y de origen de Agnès Agboton y Desirée Bela-Lobedde, sus vivencias como mujeres negras en España se parecen en muchos aspectos. Es cierto que sus autobiografías ponen énfasis en otros matices (la transculturalidad en el caso de Agboton y el antirracismo en el de Bela-Lobedde), pero la percepción del cuerpo, la responsabilidad de ser madre y su visión del mundo son tres puntos interrelacionados que las autoras tratan de manera similar: como en su entorno más cercano en Barcelona eran las únicas personas negras sin tener referentes, se sentían como “el patito feo” por la presión de los cánones de belleza blanca en los que no encajaban. Con la maternidad cambiaron de rumbo y se hicieron escritoras y activistas (Agboton en las lecturas y sesiones de cuento, Bela-Lobedde en las redes sociales) para crear nuevos referentes y compartir sus experiencias, que son comunes a muchas mujeres africanas y afrodescendientes en España. Por eso, sus voces (“yoes”) son las de muchas (“nosotras”) y nos cuentan, como portavoces y modelos negras, su visión del mundo transcultural y antirracista. En los últimos años, las voces afrodescendientes como las de Agboton y Bela-Lobedde han ido tomando fuerza y han encontrado su lugar en el mercado editorial español. Por eso, es de esperar que la falta de referentes que se lamenta en *Más allá del mar de arena* (2005) y *Ser mujer negra en España* (2018) sea, en los años que vienen, un capítulo cerrado de la literatura afroespañola.

Bibliografía

- Agboton, Agnès (2012–): @AgnèsAgboton. Perfil de Facebook, <<https://m.facebook.com/profile.php?id=100006590161001&name=STSDirectNavUserDecorator>> (consultado el 6 de noviembre de 2023).
- (2009): *Voz de las dos orillas*. Málaga: CEDMA.
- (2006): *Canciones del poblado y del exilio*. Barcelona: Viena Edicions.
- (2005): *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*. Barcelona: Lumen.
- (2004a): *Na Mitón. La mujer en los cuentos y leyendas africanos*. Barcelona: RBA Integral.
- (2004b): *Abenyonhú*. Barcelona: Llibres a Mida.
- (2001): *África en los fogones*. Barcelona: Bronce.
- Aladro-Vico, Eva / Jivkova-Semova, Dimitrina / Bailey, Olga, (2018): “Artivismo: un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora”. En: *Comunicar*, 57, pp. 9–18.
- Andersen, Hans Christian (2011) [1843]: *El patito feo*. Trad. Valverde Elices, Ana Belén. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Baptista, Gonzalo (2023): “AfroEspaña antes del boom. Una mirada interdisciplinaria sobre la presencia histórica y el legado cultural negro”. En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 10, 2, pp. 1–22.
- Bela-Lobedde, Desirée (2023): *Ponte a punto para el antirracismo. Consejos útiles para iniciar la alianza antirracista*. Barcelona: Penguin.
- (2022): *Color carne*. Barcelona: Penguin.
- (2021): *Minorías. Historias de desigualdad y valentía*. Barcelona: Penguin.
- (2020–): @Desireebelal. Cuenta de Instagram, <<https://www.instagram.com/desireebelal/?hl=en>> (consultado el 5 de noviembre de 2023).
- (2018): *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin.
- (2011a–): Canal de YouTube, <<https://www.youtube.com/c/Desir%C3%A9Bela/about>> (consultado el 5 de noviembre de 2023).
- (2011b–): *El blog de Desirée Bela*. Blog, <<https://www.desireebela.com/blog/>> (consultado el 5 de noviembre de 2023).
- Boampong, Joanna / Borst, Julia (2023): “Activismo afro en España: una entrevista con Desirée Bela-Lobedde”. En: Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Julianne (eds.): *Women’s Perspectives on (Post)Migration. Between Literature, Arts and Activism: Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 335–341.
- Borst, Julia (2018): “Tropos de transculturalidad en la obra de Agnès Agboton”. En: Odartey-Wellington, Dorothy (ed.): *Trans-afrohispanismos. Puentes culturales críticos entre África, Latinoamérica y España*. Leiden: Brill, pp. 169–189.
- / Neu-Wendel, Stephanie (2023): “Decolonized Bodies: Aesthetic Activism in Afrofeminist Blogs from France, Spain and Italy”. En: Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Julianne (eds.): *Women’s Perspectives on (Post)Migration. Between Literature, Arts and Activism: Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 205–251.
- Byrd, Ayana D. / Tharps, Lori L. (2014) [2001]: *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America*. Nueva York: St. Martin’s Griffin.
- Cinemanía (2023): “¿‘La sirenita’ ha sido un éxito o un fracaso de taquilla? La historia cambia según quien la cuente”. En: *20minutos.es*, 13 de junio, <<https://www.20minutos.es/cinemanía/noticias/la-sirenita-exito-o-fracaso-taquilla-5137367/>> (consultado el 8 de agosto de 2023).
- Copeland, Eva María (2022): “On Blackness and Belonging in Contemporary Spain: Desirée Bela-Lobedde’s *Ser mujer negra en España*”. En: *Hispania*, 105, 4, pp. 509–524.

- Díaz Narbona, Inmaculada (2010a): "Agnès Agboton, 'a una y otra ribera del mar de arena'". En: Miampika, Landry-Wilfrid / Arroyo Calderón, Patricia (eds.): *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 239–252.
- (2010b): "Afroeuropas del siglo XXI: el estallido del concepto de identidad". En: Morel, Maia (ed.): *Parcours interculturels. Être et devenir*. Côte-Saint-Luc: Éditions Peisaj, pp. 228–240.
- Emibayer, Mustafa / Misch, Ann (1998): "What is Agency?". En: *The American Journal of Sociology*, 103, 4, pp. 962–1023.
- Gallego, Mar (2014): "Integración e hibridez en *Más allá del mar de arena* de Agnès Agboton". En: Thomas, Dominic (ed.): *Afroeuropa Cartographies*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 71–81.
- García de Vinuesa, Maya (2011): "Agnès Agboton: Self-Translation and Intercultural Mediation". En: Brancato, Sabrina (ed.): *Afroeuropa@n Configurations: Readings and Projects*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 210–222.
- (2010): "Desde el umbral: María Nsue Angüe y Agnès Agboton. Iniciación en las escritoras hispanoafricanas". En: Miampika, Landry-Wilfrid / Arroyo Calderón, Patricia (eds.): *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 253–265.
- García Villanueva, Jorge / Hernández Ramírez, Claudia Ivonne (2022): "Estereotipos de belleza: un análisis desde la perspectiva de género". En: *GénEroos. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, 32, pp. 65–87.
- Glissant, Édouard (1997): *Le Discours antillais*. París: Gallimard.
- (1990): *Poétique de la Relation*. París: Gallimard.
- Granda, Carmen (2021): "Addressing Antiracism in Undergraduate Spanish Class with Authentic Materials". En: *Hispania*, 104, 3, pp. 340–346.
- Greno, Nathan / Howard, Byron (dirs.) (2010): *Enredados*. EE. UU.: Walt Disney.
- Hall, Stuart (1990): "Cultural Identity and Diaspora". En: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity. Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence & Wishart, pp. 222–237.
- Hill Collins, Patricia (2000): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York / Londres: Routledge.
- Marshall, Rob (dir.) (2023): *La Sirenita*. EE. UU.: Walt Disney.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2018): "Prólogo". En: Bela-Lobedde, Desirée: *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin, pp. 11–14.
- Musker, John / Clements, Ron (dirs.) (1989): *La Sirenita*. EE. UU.: Walt Disney.
- Ritchie, Guy (dir.) (2019): *Aladdín*. EE. UU.: Walt Disney.
- Rutherford, Jonathan / Bhabha, Homi K. (1990): "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". En: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity. Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence & Wishart, pp. 207–221.
- Salmerón Ntutumu, Alejandra / Lefèvre, Sébastien (2022): "Referentes afrocentrados desde la diversidad para descolonizar la educación. Una mirada cruzada entre España y Senegal". En: Bidaseca, Karina / Sierra, Marta (eds.): *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artistas descoloniales*. Buenos Aires: CLASCO, pp. 307–328.
- Wiemer, Laura (2021): "Las escrituras migrantes afroespañolas: contar lo propio en otra lengua". En: Gómez-Trueba, Teresa / Reinstädler, Janett (eds.) (2021): *Extranjeros, turistas, migrantes. Estudios sobre identidad y alteridad en las culturas hispánicas contemporáneas*, Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert, pp. 207–219.

Nelson Sindze Wembe

Activismo y escritura activista negra en la literatura afroespañola: el caso de Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde

Resumen: Este artículo analiza las características del activismo afrodescendiente en España a partir de las obras *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* de Moha Gerehou (2021) y *Ser mujer negra en España* de Desirée Bela-Lobedde (2018). El activismo negro-africano y afrodescendiente en España tiene una larga trayectoria que se puede remontar al siglo XVII, siendo la literatura uno de los medios de propagación de sus ideas. Desde el 2010, se aprecia un auge de producciones y manifestaciones artísticas y políticas de afrodescendientes, cuyo activismo se une al de sus predecesores para visibilizar la presencia afro en España y afirmar su subjetividad como afroespañoles. Este artículo se centrará en definir, a partir de los trabajos de los autores citados en el título, las particularidades de este nuevo activismo que utiliza también la literatura como altavoz. La escritura autobiográfica, el carácter didáctico, la escritura de denuncia y la autoafirmación narrativa constituyen algunos rasgos distintivos de la escritura activista de Gerehou y Bela-Lobedde. Además, se argumenta que las obras de lxs autorxs analizadxs participan ampliamente en la consecución de uno de los objetivos de la literatura afroespañola: constituir un archivo de memoria transferible a las generaciones venideras con el fin de que tengan referentes para la construcción de sus identidades.

Palabras clave: activismo, autobiografía, literatura afroespañola, Moha Gerehou, Desirée Bela-Lobedde

Introducción

En un extenso artículo publicado en la revista *NGXMGZ*, Antumi Toasijé (2018) sitúa el activismo afro en la España esclavista de inicios del siglo XVI a través de lo que el autor llama “activismo antiesclavista financiero de base popular” (s. p.), que consistía en la movilización de personas afro libres para pagar la libertad de otras personas esclavizadas. Avanzando hacia los tiempos actuales, el activismo afro se remonta al final de la dictadura franquista de la mano de los apátridas

Nelson Sindze Wembe, Universidad de Bremen

guineoecuatorianos afincados en España que se organizan en contra de la dictadura de Macías Nguema, pero también en contra del recién gobierno democrático español por “no enemistarse con el mandatario guineano” (Antumi Toasijé 2018: s. p.). A este activismo político, se le sumó el panafricanismo como movimiento de reivindicación de los derechos de los afrodescendientes en España y de la hermandad con otros pueblos afro del mundo. Su activismo se concretó en acciones como el asalto a la embajada de Sudáfrica en 1986 (cf. Nfubea 2020) y la organización de dos congresos, en 2003 y 2005 respectivamente, con el objetivo de luchar por el reconocimiento de la presencia negra en España.

Desde 2015 se aprecia, aparte del panafricanismo, un llamativo crecimiento de producciones artísticas de jóvenes afrodescendientes, cuyo activismo se une a las ideas de sus mayores, no solamente para reclamar una mejor consideración de las personas negras en España, sino también para visibilizar a las personas racializadas en espacios socio-culturales y políticos. Estos nuevos activistas son en su mayoría españoles de nacionalidad con ascendencia africana y afrodescendiente y se autodenominan “afroespañoles”.¹ Su activismo cubre distintos campos artísticos que van desde el teatro hasta el arte plástico pasando por la literatura. A través del arte, esta nueva generación diversifica la presencia negra en distintos sectores, posicionándose como referentes para las generaciones venideras. A partir de *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde y *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou, el presente artículo analizará cómo la escritura autobiográfica afroespañola es activista y sirve de archivo para la población afro en España. Para ello, primero se delimitarán las bases teóricas, luego se presentarán las particularidades del activismo de ambos autores y finalmente, se examinarán las características de su escritura activista.

Activismo y literatura afroespañola

El activismo puede ser definido como “el atributo esencial del sujeto que determina sus capacidades, inclinación, predisposición a la conducta libre, voluntaria, no impuesta e interesada en desarrollar sus propias fuerzas internas” (Efimovich Jvoshev 2010: 2). En esta definición se aprecian dos aspectos fundamentales: el compromiso y la individualidad. El activismo implica una voluntad interna de vi-

¹ Antumi Toasijé indica que la Asociación Panteras Negras redactó en una fecha no indicada un manifiesto para la “Afroespañolización”, un programa de acción social que invita a olvidar la nostalgia por África y a concentrarse en la identidad que denominan afroespañola, luchando por los derechos civiles de las poblaciones negras que residen en el estado español (cf. 2010: 28).

sibilizarse, de recuperar un espacio considerado silenciado; permite al individuo adquirir una libertad y construir su subjetividad. La individualidad del activismo no eclipsa la integración en un colectivo. No obstante, es desde la conducta libre y voluntaria, por lo tanto, personal, que uno se involucra en el activismo colectivo. La importancia de la individualidad radica aquí en el carácter interno, propio de la necesidad de actuar, de ser activo. Esa actuación se puede considerar una especie de agencia en contra de una fuerza hegemónica que favorece o participa activamente en la opresión y la incapacitación autorepresentativa del sujeto agente. De este modo, el activismo emana de la voluntad de emprender una acción que permite al individuo constituirse como sujeto, es decir, estar “atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (Foucault 1988: 7).

En este sentido, el activismo afroespañol en general y la literatura afroespañola en particular pueden considerarse una agencia. Primero, porque nacen del afán de visibilización, como “un acto de reapropiación y proceso de autorreconocimiento para legitimar la presencia de colectivos racializados en España dentro del espacio público” (Angone 2022: 2). Por lo tanto, la literatura afroespañola es autorreferente, lo que justifica el carácter autobiográfico de muchas obras que tematizan la búsqueda de una identidad propia y la construcción de la subjetividad. Asimismo, ambiciona crear un campo literario que permita a personas afrodescendientes en España reconocerse y verse reflejadas dentro de una producción literaria amplia y que se puede categorizar, a partir de la temática racial e identitaria de las obras, como una literatura de reclamo de una hibridez o doble conciencia (cf. Ramon 2022: 16). Es decir, es una producción literaria que no pretende romper con una parte íntegra de la identidad de los afrodescendientes y que quiere alejarse de las polarizaciones binarias que encasillan a las personas en una “raza” o un espacio geográfico para situarse en un “tercer espacio”² no físico (cf. Bhabha 1994: 37), donde el individuo pueda negociar su identidad. La afroespañolidad es, entonces, el resultado de una simbiosis que sintetiza la esencia de las fuentes identitarias constituyentes del ser afroespañol. Por eso, Cebrián Martínez considera que la raíz “afro” en “afroespañol” no solo hace referencia a una vinculación directa con África, sino también a la afrodescendencia, lo que confiere por lo tanto un sentido transcultural y transnacional al término (cf. 2017: 159). La literatura afroespañola se sitúa, así, como un contradiscurso. Es una respuesta al discurso xenófobo y desacertado de una parte de la opinión pública y política en España que criminaliza y estigmatiza a la población migrante y racializada a partir de discursos racistas y

2 Homi K. Bhabha indica que el tercer espacio es “though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, historicized and read anew” (1994: 37).

anti-migratorios. Además, muchas de las autoras afroespañolas se posicionan como afrofeministas. Su intención es producir un discurso contrario y contradictorio al discurso feminista hegemónico que, para la mayoría, no consigue captar la realidad de las mujeres racializadas en España. Además, permite visibilizar la experiencia de las mujeres negras que, por su interseccionalidad, presenta diferencias significativas en comparación con la experiencia de los hombres negros.³

La producción literaria afroespañola, aunque poco reconocida, se puede remontar al siglo XVI.⁴ Desde 2015, se aprecia un *boom* de producciones literarias de personas afrodescendientes que amplían el campo literario afroespañol. La particularidad de esta nueva generación radica en que la escritura se presenta como una herramienta de divulgación de ideas ya fraguadas en otros entornos artísticos y sociales, como son las redes sociales (p. ej. Desirée Bela-Lobedde, Sani Ladan), las artes escénicas (p. ej. Asaari Bibang, Silvia Albert Sopale) o el activismo colectivo (p. ej. Moha Gerehou, Jeffrey Abé Pans). La literatura afroespañola en general y las obras de Moha Gerehou y Bela-Lobedde en particular sirven de extensión, amplificación y ordenación de ideas antirracistas que ambos autores ya compartían en otras plataformas. Sus obras almacenan también experiencias individuales transformadas en saber colectivo sobre lo que significa ser negro o negra y vivir o sobrevivir como sujeto racializado en España (Borst 2024: 114). Esta capacidad “archivadora” se aprecia aún mejor en la función didáctica de la literatura afroespañola, centrada en crear referentes, modelos en los que las generaciones futuras se puedan reflejar. El activismo estético afro del que se vale Desirée Bela-Lobedde es muestra de esta escritura didáctica.

Desirée Bela-Lobedde: del activismo estético al activismo antirracista

La publicación de *Ser mujer negra en España* en 2018 de Desirée Bela-Lobedde viene como una etapa más en su labor activista emprendida desde 2011 a través de su blog, donde abordaba “asuntos que conciernen a la comunidad afro en España y, particularmente, a las mujeres afrodescendientes” (Boampong / Borst 2023: 335). La autora se considera ante todo activista estética; una forma de activismo que “se concibe como todo tipo de práctica que empodere a personas que hayan experimentado una deshumanización y que se propongan hacer frente a los efectos resultantes de esta experiencia y reimaginar sus vidas y su identidad

³ Para el afrofeminismo en España, cf. entre otros Nfubea 2021.

⁴ Cf. el artículo de Diana Berruero-Sánchez en este volumen.

utilizando la estética como arma política” (Gallo González 2021: 44). Es precisamente esta politización del cuerpo y de la estética lo que guía la acción activista de Bela-Lobedde. En este sentido, la autora indica en su obra que “se me hace necesario amar mi cabello porque éste, al igual que el cuerpo, es política. Como mujeres negras que somos, somos territorio político. Hago activismo cada vez que salgo a la calle, porque lo llevo en la piel y en el pelo” (Bela-Lobedde 2018: 146). El cuerpo es al mismo tiempo un objeto político contra el racismo y la deshumanización estética y un sujeto en movimiento que se auto-visibiliza deconstruyendo los estereotipos. Julia Borst y Stephanie Neu-Wendel argumentan citando a Stuart Hall que los estereotipos eurocentristas sobre el cuerpo negro se relacionan a menudo con la textura del cabello, las características faciales o el color de la piel (cf. Borst / Neu-Wendel 2023: 211). El activismo de Bela-Lobedde pretende justamente deconstruir estos estereotipos ofreciendo, a través de sus publicaciones y su blog, un espacio para que “las mujeres aprendan a cuidar de su cabello natural” (Bela-Lobedde 2018: 146–147). La ambición de la autora es participar en la descolonización de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes (cf. Boampong / Borst 2023: 335), liberándose de la “esclavitud estética y el *apartheid* estético” (Bela-Lobedde 2018: 148), obstinados por un dualismo entre “pelo bueno y pelo malo” (148).

El activismo estético de Bela-Lobedde nace de la experiencia propia después de haber pasado por varios procesos insatisfactorios y dolorosos de cuidado capilar. Las trenzas que le hacía su madre (cf. 38), el dolor de su primer alisado capilar (cf. 63) y sus intentos por tener el pelo liso (cf. 106) para encajar en una sociedad que estigmatiza el cabello afro, propiciaron la germinación de una acción individual centrada en la recuperación de una visión positiva del pelo afro. El cuidado capilar trasciende la mera estética para posicionarse como un reclamo identitario. La voz de Bela-Lobedde se une a otras voces afrodescendientes (cf. Gallo González 2023; 2021) para armar futuras generaciones de mujeres negras y afrodescendientes con una visión positiva de su pelo (cf. Gallo González 2023: 325). Este activismo de Bela-Lobedde pasa de la individualidad a la colectividad para hacer frente a la hegemonía de la concepción generalizante de la belleza. Al mismo tiempo, el activismo estético es también antirracista porque permite interrogar y combatir los estereotipos blancos sobre los cuerpos negros.

Ser mujer negra en España es una obra activista antirracista porque Bela-Lobedde narra cómo la mirada despectiva del cuerpo negro en general y el cuerpo negro femenino en particular llega a crear en la persona afroespañola complejos y sentimientos de no pertenencia. La autora reconoce que crecer sin referentes en el propio entorno familiar no le preparó, ni para desarrollar una conciencia sobre su negritud, ni para luchar en contra de los prejuicios raciales (cf. Boampong / Borst 2023: 337). A esta realidad familiar se sumó el rechazo social, avivando en la autora una necesidad de auto-búsqueda “que nace del descon-

cierto, del rechazo, de la falta de reconocimiento, de no encajar” (Bela-Lobedde 2018: 5). La búsqueda identitaria de Bela-Lobedde es un viaje que le permite conocerse a través de su propia narrativa y de las narrativas que el otro hace de ella. Y es que, aunque española de nacimiento, la autora siempre se ha sentido desplazada por el otro (blanco):

Nací a finales de 1978 en Barcelona. Sí, soy española, aunque por el color de mi piel muchos dirían, dicen, que soy de cualquier otra parte. Por el color de mi piel he sido cubana, dominicana, brasileña. . . Cuando la gente intenta adivinar me sitúa en muchos sitios diferentes, en Estados Unidos también, claro, pero nunca en España. (14)

La realidad que se plasma en esta afirmación es común a la vivida por otros afrodescendientes (cf. Mbomío Rubio 2019; Gerehou 2021) y demuestra la incapacidad que tiene la sociedad española de aceptar su diversidad etnoracial. Danae Gallo González afirma que “España sigue entramando su identidad nacional de manera más o menos consciente como comunidad imaginada en torno al (supuesto) color de su piel, que se concibe como ‘blanco’” (2023: 307). No es de extrañar que una de las preguntas que los afroespañoles tengan que responder con frecuencia sea la del origen geográfico de sus progenitores. Una interrogación que desplaza al sujeto racializado y le sitúa en los márgenes. Esta superioridad racial asumida facilita el ejercicio de violencias sobre otros cuerpos. Los controles policiales por perfil racial o la hipersexualización del cuerpo de la mujer negra son algunos ejemplos. Bela-Lobedde, refiriéndose a las paradas policiales cuenta que “la primera vez que me pararon iba a coger el autobús para ir a clase de danza. Iba de camino a la estación y una pareja de la Guardia Civil caminaba hacia mí, me cortaron el paso y me pidieron ‘los papeles’” (2018: 47). Esta violencia que valida la existencia de un racismo institucional en España es aún más rocambolesca porque en aquel entonces Bela-Lobedde tenía solamente trece años. La agresión sistemática que arrincona a la autora y favorece el desarrollo de un sentimiento de desafiliación se extiende a muchos otros sectores sociales a través de la exotización del cuerpo negro (cf. 91), la imitación grotesca de los rasgos negros en eventos festivos como el *blackface* (cf. 43) o el uso de imágenes de cuerpos de niños africanos para recaudar dinero (cf. 21). Todas esas situaciones de opresión y humillación crean en la afroespañola un sentimiento de inferioridad que, a su vez, da vía libre al desarrollo de complejos, como el “complejo de fea” que Bela-Lobedde afirma ser común a muchas mujeres negras, quienes como ella “se han socializado en su entorno blanco de una forma muy parecida a la mía: ellas también fueron la Única Niña Negra Del Colegio. Ellas también desarrollaron su complejo de fea” (62).

El activismo se presenta como una toma de conciencia; de una doble conciencia (cf. Du Bois 1903), a partir de la cual la autora, consciente de su marginalización en una sociedad estructuralmente racista, emprende un camino de construcción de

una nueva identidad capaz de captar la complejidad de la interseccionalidad de la mujer negra en España: una identidad simbiótica e incluyente que abraza las complejidades de pertenencia racial y nacional proponiendo una comprensión alternativa a la identidad española. Para la autora, dicha simbiosis identitaria es un viaje de paz para llegar a uno mismo (cf. Bela-Lobedde 2018: 5). No obstante, con la elección de utilizar las plataformas digitales y las redes sociales como su blog, YouTube, talleres en línea y la escritura literaria como medio catártico para divulgar sus pensamientos, la autora se abre a su comunidad para que, como indica Lucía Asué Mbomío Rubio en el prólogo de la obra aquí estudiada: “las que vengan detrás puedan asirse al relato [. . .] que eso les dé fuerzas para crear el suyo, de forma que pueda enriquecer la contrahegemonía discursiva con más voces, con todas las voces” (2018: 8).

La necesidad de crear referentes para las futuras generaciones es una labor integral al activismo colectivo. Se trata de ser activo no solamente para uno mismo sino también para la comunidad, creando una hermandad en la que, según Mbomío Rubio, una pueda “recibir abrazos fraternos, en vez de excusas” (7) para convertirse luego en la persona que abraza. Los referentes identitarios ocupan un papel importante en la construcción de la identidad, principalmente porque sirven de reflejos para las generaciones venideras.

Moha Gerehou: del “yo” al activismo colectivo antirracista

El activismo de Gerehou nace de la voluntad de “resolver un debate endemoniado entre lo que soy, lo que quería ser y lo que querían que fuera” (Gerehou 2021: 15) en un mundo demasiado fijado en los binarismos. La búsqueda de su identidad parte de un complejo de inferioridad que le llevó a odiarse durante mucho tiempo:

Al principio apenas sabía por qué, pero me odié por ser negro cada vez que veía que por mi color de piel el trato era distinto. Se me pasó infinitas veces por la cabeza ser blanco porque lo veía como la única salida factible a problemas que no tenía por qué vivir. Por desgracia, es una reacción bastante habitual cuando lo único que has aprendido sobre tu piel son los estereotipos que pesan sobre ella. Si tu conciencia y amor propio no se ha desarrollado lo suficiente, el siguiente paso es odiarte por lo que eres. (15)

Dos factores fundamentales para la construcción identitaria y la aceptación de sí mismo se desprenden de esta reflexión: primero, el autor denuncia la falta de referentes fuertes capaces de transmitirle los valores necesarios para desarrollar amor propio. Por otra parte, el autor expone un complejo de inferioridad que le lleva a odiarse como persona negra e idealizar ser blanco en una sociedad que

posiciona la raza blanca por encima de toda otra, como Frantz Fanon lo plasmó en su notorio libro *Peau noire, masques blancs* (cf. 1952: 101).⁵ Este complejo de inferioridad se manifiesta en acciones como el deseo de usar cubiertos para comer alimentos propios de la cultura de sus padres (cf. Gerehou 2021: 15), idealizar hábitos alimenticios ajenos (cf. 45), sentir vergüenza por comer de un mismo bol junto con sus familiares (cf. 45), no querer visitar Gambia, país de origen de sus padres (cf. 47) o considerar la lengua soninké como inferior (cf. 43). El complejo de inferioridad, el rechazo de la cultura paterna y la falta de autoestima son consecuencias de vivir en una sociedad, donde la norma cultural y racial es la europea y la blanca. La existencia del racismo en varias esferas de la sociedad española favorece la interiorización del complejo de inferioridad, como explica Gerehou en su autobiografía:

nos pasa en la calle, donde nuestros cuerpos siempre son sospechosos en situaciones que nunca deberían despertar recelos, en la educación, cuando no formamos parte de la historia universal y solo somos extras de una película en la que no pronunciamos ni una sola frase. Ocurre entre nuestros amigos, cuando nuestra condición racial decide cómo será nuestra amistad, los motes y hasta la personalidad del grupo. Lo vemos al observar nuestro retrato en los medios de comunicación, donde nuestra amplia y variada existencia se reduce siempre a las mismas: como víctimas, verdugos o los primeros en conseguir un hito, olvidando que ese éxito individual dice más del fracaso de un sistema. (15)

La enumeración exhaustiva de ámbitos sociales y de mecanismos de discriminación que hace Gerehou demuestra su toma de conciencia del racismo como forma de opresión en la sociedad. Como indica el autor, esta concienciación “hizo saltar todo por los aires” (16) dado que, como lo advierte Frantz Fanon, la falta de reconocimiento del otro exige al autor afirmarse como tal y reconocerse a sí mismo (cf. 1952: 114).

El racismo, según Gerehou, no es simplemente una anécdota o una conducta aislada, sino que es “una discriminación estructural por el color de la piel, pero también por el origen, la religión, la cultura, el género, la clase y un sinnúmero de factores que, juntos, nos afectan en todos los niveles de la vida, excluyéndote o ha-

5 Frantz Fanon (1952) escribe al respecto: “Si le noir est submergé par le désir d’être blanc, c’est qu’il vit dans une société qui rend possible son complexe d’infériorité, dans une société qui tire sa consistance du maintien de ce complexe, dans une société qui affirme la supériorité d’une race; c’est dans l’exacte mesure où cette société lui fait des difficultés, qu’il se trouve placé dans une situation névrotique” [“Si al negro le abruma el deseo de ser blanco, es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, en una sociedad que deriva su consistencia del mantenimiento de dicho complejo, en una sociedad que afirma la superioridad de una raza; es precisamente porque esta sociedad le dificulta, por lo que se encuentra en una situación neurótica”] (1952: 101; traducción del autor de este artículo).

ciéndote sentir fuera de lugar” (2021: 16). La segregación epidérmica, según el autor, es la parte visible de una estructura de marginalización amplia que John Powell y Stephen Menendian llamaron *Othering*. Para estos académicos, el concepto se refiere a un “conjunto de dinámicas, procesos y estructuras que engendran marginalidad y desigualdad persistente en todas las variedades de las diferencias humanas basadas en identidades grupales” (2016: 17). Es la marginalización la que lleva al autor al activismo colectivo, teniendo como punto de arranque una parada policial por perfil racial.⁶

Dicho acontecimiento motivó a Gerehou a unirse a la organización SOS Racismo Madrid. Participó también en la redacción del primer gran informe estadístico sobre las paradas policiales por perfil racial en España (cf. Gerehou 2021: 113). Su presidencia de SOS Racismo Madrid le valdrá varios ataques racistas: en 2016, por sumarse al hashtag #EstadoEspañolNoTanBlanco, llegó incluso a ser “subastado” por unos usuarios que amenazaban con “cazarlo”. Recibió también amenazas de muerte en la misma red social en septiembre de 2016 (cf. 132). Presenció las consecuencias de lo que él denomina racismo institucional por la muerte de Mame Mbaye, mantero que falleció en 2018 tras una persecución policial en Madrid. Para Gerehou, Mbaye fue víctima del “racismo institucional que lo condenó a la manta, a la calle y a tener que escapar para sobrevivir” (122) porque, tras vivir diez años en España, Mbaye seguía en situación de documentación irregular.

Se puede constatar que el activismo para Gerehou es una conexión entre la experiencia personal y lo colectivo. A este respecto asevera que:

Estos capítulos no buscan ser la voz de una o varias comunidades, pero tengo la esperanza de que a lo largo del relato podamos salir de los márgenes, ocupar el centro y construir un hogar entre las personas con historias de vida parecidas y diferentes, para las que espero que cada palabra, línea, párrafo y capítulo sean un abrazo de los que calientan el alma.

En *Qué hace un negro como tú en un sitio* como este escribo desde lo que soy para comprender lo que somos y alcanzar lo que queremos ser. (18)

Se trata, por lo tanto, de la necesidad de construir una subjetividad personal antirracial dentro de una agencia afroespañola que junto con la población migrante y racializada se posicionan como “sujetos políticos con voz, idea y forma de pensar propia” (Gerehou / Maroto Blanco 2019: 215). Se trata de ocupar un espacio en el que las personas racializadas no habían tenido representación hasta entonces.

6 El autor aporta datos estadísticos en su libro para reflejar la existencia de dicho tipo de control policial. A ello, añadimos aquí la noticia publicada por *El Diario Vasco* el 7 de junio de 2023 donde se indicaba que la policía en Irún ofreció y después anuló (por presión mediática y social) días festivos a sus trabajadores según el número de migrantes detenidos por los agentes (cf. Sánchez Jiménez 2023: s. p.).

Escritura del “yo” y escritura activista en las obras de Desirée Bela-Lobedde y Moha Gerehou

Tanto Gerehou como Bela-Lobedde han elegido escribir sus ensayos en primera persona. Bela-Lobedde prefiere una escritura apelativa, donde la presencia del lector es explícita. Su obra es una conversación entre un “yo” narrador y un “tú”: “En la televisión el panorama seguía siendo poco halagüeño. ¿Recuerdas que te he dicho que Francine Galbez era la única mujer negra española que aparecía en la Televisión Española?” (Bela-Lobedde 2018: 74). Esta función apelativa demuestra la intencionalidad narrativa de la autora por establecer lazos entre los lectores de su libro y sus seguidores en otras plataformas o talleres. El lenguaje es familiar, cercano, amistoso. Traduce también la intención de situarse como referente para aquellos que la leen.

Gerehou, en cambio, prefiere un “yo” narrador que procede tal como lo haría un periodista, usando un lenguaje formal con el que puntualiza sus argumentos con datos estadísticos y con sucesos que han marcado la opinión pública española:

Mi padre pudo llegar en avión, con un visado, pero a veces esa no es la tónica habitual. Ya sea por la burocracia inexpugnable sustentada desde la ley de extranjería o por la falta de recursos, hay una parte de la migración a Europa que solo tiene la opción de hacerlo en pateras o atravesando fronteras como las de Ceuta y Melilla. Y aunque parezca mentira, el porcentaje que llega a España por las vías irregulares apenas es un 4% de la migración. En la primera mitad de 2019 (el año previo a la pandemia) llegaron 348.625 personas y solo 14.591 lo hicieron por patera o cruzando las fronteras terrestres. (Gerehou 2021: 21)

La elección del género de la autobiografía demuestra la necesidad de narrar “hechos potencialmente reales y verificables de manera menos ambivalente que la ficción” (de Man 1991: 113). Es decir, ambos autores quieren dejar un testimonio, cuya veracidad reside en el hecho de ser ellos mismos testigos y protagonistas de lo vivido. Elena Cuasante Fernández indica que la escritura del yo reposa sobre tres móviles: el racional, el afectivo, el híbrido (cf. 2018: 27).⁷

Las obras de Bela-Lobedde y Gerehou cumplen con los móviles racionales y afectivos en el sentido de que se trata del discurso de un “yo” en búsqueda de un orden en la parte de la vida ya vivida (cf. May 1979: 57); de un yo que toma con-

7 Según Elena Cuasante Fernández, los móviles racionales de la escritura del yo se relacionan con las funciones existenciales, gnoseológicas, apologéticas, testimoniales y didáctico-ideológicas. Estos móviles muestran las relaciones existentes del proceso de escritura que parte del “yo” privado al “yo” social. Los móviles afectivos se refieren a las funciones psicoterapéuticas y de evasión de la escritura del yo. Los móviles híbridos están asociados a la función lúdico-estética de la escritura del yo (cf. 2018: 29).

ciencia de sí mismo y de las realidades que le rodean y que considera que la escritura le permite fijar el estado de su conciencia y transformarla en conocimiento (cf. Pozuelo 2005: 285; Borst 2024). Esta concienciación se aprecia en la forma cronológica que toma la narración de ambos autores. Ambos narran su vida desde su nacimiento hasta la edad adulta. La mención de la fecha y el lugar del nacimiento es importante: Bela-Lobedde los menciona para reclamar su nacionalidad española, adquirida desde el nacimiento, aunque el asunto queda envuelto de matices coloniales relacionados con sus padres. Gerehou hace lo propio para recalcar la injusticia de las leyes de extranjería española que no reconocen el derecho de nacionalización por nacimiento.

Además, las obras estudiadas tienen una función gnoseológica porque representan una empresa de autoafirmación y de transformación individual (cf. Cuasante Fernández 2018: 29). Aun así, publicar esta concienciación en forma de libro abre los pensamientos de los autores al público y permite, por lo tanto, pasar de un espacio privado a un espacio público. En este sentido, Philippe Lejeune defendía que los autobiógrafos son conscientes de no constituir casos únicos; son personas representativas que cuentan a través de su historia la de su generación y su grupo social (cf. 1971: 49). Es precisamente en esta línea en la que se fraguan los libros de Gerehou y Bela-Lobedde, apelando a la formación de una hermandad o fraternidad a partir de las cuales las comunidades afroespañolas puedan revitalizarse.

Otra característica por destacar de las obras de Moha Gerehou y de Desirée Bela-Lobedde es la escritura de denuncia. Desde el inicio de sus obras se aprecia en ambos autores la intención de dar a conocer las discriminaciones raciales que una persona no blanca puede sufrir en España. Desde la incómoda pregunta “¿de dónde eres?” hasta las paradas policiales por perfil racial, pasando por los asesinatos (como el de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez en 1992) y los cánones de belleza, los autores descifran los tipos de macro- y micro-racismos⁸ existentes en la sociedad española, así como los estereotipos y los mecanismos de exclusión de las personas negras que favorecen las sensaciones de no pertenencia. Se trata de construir narrativas contra un poder político, social y cultural que sostiene el racismo; narrativas auto-representantes que permitan diversificar el paisaje discursivo y sociocultural español. Presentada así, la escritura de Gerehou y de Bela-Lobedde cumple también con una función didáctica. Por un lado, proporciona a la comunidad afrodescendiente española actual y la del futuro herramientas para conocerse, comprender y gestionar sus procesos sociales y de construcción identi-

⁸ “Los micro-racismos son manifestaciones del racismo estructural que aparecen en actitudes, acciones y expresiones que transcurren en la vida cotidiana. Los podemos identificar en aquellos mensajes ‘políticamente correctos’ o en ‘actitudes tolerantes’” (Mamani 2022: 212).

taria. Por el otro, pretende que las personas no negras puedan entender las realidades de una parte de la población española. Estos libros pueden considerarse, en cierto modo, manuales antirracistas, tal como lo demuestra la conclusión de *Ser mujer negra en España*, en la que la autora invita a su lector/a —esta vez blanco/a— a empatizar con las dificultades de ser “mujer negra en España” a través de la lectura de su libro (cf. Bela-Lobedde 2018: 173–174).

Conclusión

En el presente artículo se ha analizado la cuestión del activismo y de la escritura activista partiendo de dos presunciones: la primera considera el activismo como una protesta que parte de una toma de conciencia personal antes de transformarse en lucha colectiva contra un poder hegemónico. La segunda sitúa las crecientes manifestaciones artísticas afroespañolas en general y la literatura afroespañola en particular como una literatura epistemológicamente activista. Del análisis se desprende que la escritura activista y autobiográfica de los autores estudiados no se gesta necesariamente desde una plataforma orgánica colectiva, sino que brota y se divulga desde la toma de conciencia individual de las personas afrodescendientes, quienes, en búsqueda de su identidad, crean una narrativa auto-representativa y de visibilización. Los autores comparten los objetivos de crear referentes para las generaciones venideras, de construir un contradiscurso sobre las migraciones y la presencia africana y afrodescendiente en España y sobre todo ocupan espacios políticos, sociales, culturales, académicos y literarios en España con un posicionamiento antirracista y afrofeminista evidente.

Bibliografía

- Angone, Odome (2022): “Ser o estar: las ‘negras realidades’ de la afrodescendencia española en *Las que se atrevieron e Hija del camino* de Lucía Asué Mbomío Rubio”. En: *HispanismeS*, 5, pp. 1–11, <<https://doi.org/10.4000/hispanismes.15914>>.
- Antumi Toasijé (2018): “Activismo africano y afrodescendiente en España”. En: *NGXMGZ*, 2, <<https://www.negrxs.com/numero-2/2018/2/18/activismo-africano-y-afrodescendiente-en-espa%C3%B1a>> (consultado el 7 de agosto de 2023).
- (2010): “La memoria y el reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España: el papel de la vanguardia panafricanista”. En: *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 28, 4, pp. 277–316.
- Bela-Lobedde, Desirée (2018): *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. Londres / Nueva York: Routledge.

- Boampong, Joanna / Borst, Julia (2023): "Activismo afro en España. Una entrevista con Desirée Bela-Lobedde". En: Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Julianne (eds.): *Women's Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 335–342.
- Borst, Julia (2024): "Hidden Knowledges and Diasporic Positionings: The Autobiographical and Testimonial Texts in *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*". En: Cornejo-Parriego, Rosalía / Leon Tavora, Ana (eds.): *Colonialist Gazes and Counternarratives of Blackness: Afro-Spanishness in 20th and 21st-Century Spain*. Nueva York: Routledge, pp. 111–133.
- / Neu-Wendel, Stephanie (2023): "Decolonized Bodies: Aesthetic Activism in Afrofeminist Blogs from France, Spain and Italy". Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Julianne (eds.): *Women's Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 205–252.
- Cebrián Martínez, Ana (2017): *Etnoeducación y artivismo: aplicaciones de la educación artística contemporánea no formal en el colectivo afroespañol*. Tesis doctoral, Departamento de Didáctica de la Expresión Plástica – Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, <<https://eprints.ucm.es/41171/1/T38524.pdf>> (consultado el 18 de septiembre de 2023).
- Cuasante Fernández, Elena (2018): "Las escrituras del yo y sus variantes funcionales". En: *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 37, pp. 25–39.
- De Man, Paul (1991): "La autobiografía como desfiguración". En: *Anthropos*, 29, pp. 113–118.
- Du Bois, W.E.B (1903): *The Souls of Black Folk*. Nueva York: A.C. McClurg & Co.
- Efimovich Jyoshev, Vladimir (2010): "Naturaleza y esencia del activismo". En: *Contribuciones desde Coatepec*, 18, pp. 131–140.
- Fanon, Frantz (1952): *Peau noire, masques blancs*. París: Éd. du Seuil.
- Foucault, Michel (1988): "El sujeto y el poder". En: *Revista Mexicana de Sociología*. Universidad Nacional Autónoma de México, 50, 3, pp. 2–30, <<https://doi.org/10.2307/3540551>>.
- Gallo González, Danae (2023): "El pelo afro y la afro-descendencia en España en el documental *Afro, así es mi pelo* (2013)". En: Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Julianne (eds.): *Women's Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, pp. 303–334.
- (2021): "Activismo estético afrodescendiente en Colombia: emociones y desplazamiento en videoblogs de Youtube". En: Gallo González, Danae / Leuzinger, Mirjam / Dolle, Verena (eds.): *Hispanos en el mundo. Emociones y desplazamientos históricos, viajes y migraciones*. Berlín / Boston: De Gruyter, pp. 37–64, <<https://doi.org/10.1515/9783110727555-003>>.
- Gerehou, Moha (2021): *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Madrid: Ediciones Península.
- / Maroto Blanco, José Manuel (2019): "Estamos en ese punto en el que no vale con no ser racistas: conversaciones con Moha Gerehou". En: Maroto Blanco, José Manuel / López Fernández, Rosalía (eds.): *Migraciones y población africana en España: Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 209–228.
- Lejeune, Philippe (1971): *L'Autobiographie en France*. París: Armand Colin.
- Mamani, Chana (2022): "Micro-racismos del racismo estructural". En: *Ts. Territorios-Revista de Trabajo Social*, 6, pp. 209–220.
- May, Georges (1979): *L'Autobiographie*. París: Presses universitaires de France.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2019): *Hija del camino*. Madrid: Grijalbo.
- (2018): "Prólogo". En: Bela-Lobedde, Desirée: *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin, pp. 5–8.
- Nfubea, Abuy (2021): *Afrofeminismos: 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018)*. Madrid: Ménades Editorial.

— (2020): “Panafricanismo. La influencia de Winnie Madikizela en el movimiento panafricanista de España”. En: *El Salto Diario*, 14 de mayo, <<https://www.elsaltodiario.com/mapas/-influencia-de-winnie-madikizela-en-el-movimiento-panafricanista-de-espana>> (consultado el 26 de septiembre de 2023).

Pozuelo Yvancos, José María (2005): *De la autobiografía: teoría y estilos*. Barcelona: Crítica.

Powell, John A. / Menendian, Stephen (2016): “The Problem of Othering: Towards Inclusiveness and Belonging”. En: *Othering & Belonging*, 1, pp. 14–39, <<https://www.otheringandbelonging.org/the-problem-of-othering/>> (consultado el 8 de agosto de 2023).

Ramon, Vicent Cucarella (2022): “Diáspora y auto representación en la literatura afroespañola: *Hija del camino*”, de Lucía Asué Mbomío”. En: *Anales de Literatura Española*, 37, pp. 11–31.

Sánchez Jiménez, Aiende (2023): “La Policía ofrece días festivos según el número de migrantes detenidos en Irún y luego anula la orden”. En: *El Diario Vasco*, 7 de junio, <<https://www.diariovasco.com/gipuzkoa/policia-migrantes-detenido-irun-20230607210149-nt.html>> (consultado el 18 de septiembre de 2023).

Jeanne Rosine Abomo Edou

Construcción de la autoestima como respuesta al racismo: lectura afrocentrada de *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022) de Deborah Ekokoka

Resumen: Este artículo analiza las estrategias de rehumanización de la comunidad africana en Europa desde una perspectiva afrocentrada. Partiendo de las propuestas teóricas de Molefi Kete Asante combinadas con otras visiones afrocentradas de intelectuales que comparten la experiencia poscolonial, se aspira a un análisis de *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022) de Deborah Ekokoka que es tridimensional. Primero, se propone una narración de la cotidianidad de las personas de ascendencia africana en la Europa “enmarcada”. Esta etapa visibiliza el nanoracismo y el racismo sistémico en sus múltiples facetas tanto en la esfera pública como en las relaciones interpersonales. Luego, en el artículo se elabora la tesis de que, en el texto de Ekokoka, la promoción y valoración de la “africanidad” aseguran la supervivencia de la identidad africana en contexto de “fagocitosis cultural”, un ejercicio que justifica la presencia de personajes “malungos” en *Afro Utopía*, cuyos vaivenes entre las orillas del Mediterráneo esbozan un espacio de identificación para lxs hijxs de migrantes africanxs en Europa. Por último, la búsqueda del espacio de pertenencia de los personajes de Ekokoka justifica el retorno a África. Lxs protagonistas de esta re-migración hacia el Sur Global, conocidxs como *repats*, lideran un renacer africano esbozado en *Afro Utopía*. Su retorno a la “Madre Tierra” metaforiza un afro-optimismo, lo cual deconstruye el desencanto característico de las primeras décadas de las independencias africanas. Así, el cuento de Ekokoka demuestra que África puede volver a ser su propio centro, convertirse en espacio de posibilidades y continente del futuro de la humanidad en su diversidad.

Palabras clave: racismo, autoestima, afrocentricidad, utopía del *belonging*, retorno a África, afro-optimismo

Jeanne Rosine Abomo Edou, Washington University

1 Introducción

¿Cómo conquistar el espacio racializado y regido por una superestructura de dominación? Este es el interrogante principal que sustenta el relato *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2022), un cuento conmovedor centrado en las experiencias de los “nacionales de ninguna nación”,¹ o sea, lxs hijxs de migrantes negroafricanxs asentadx en Francia y España. Deborah Ekoka, afrovalenciana e hija de una madre que “se atrevió”² a casarse con un Ndowé de la antigua colonia Guinea Española (hoy Guinea Ecuatorial), ilustra la difícil cotidianidad de los niños afrodescendientes en países europeos hegemonícamente blanqueados. Ser “negrx” en Francia y España, de acuerdo con las trayectorias respectivas de Nubia y Salif —protagonistas de *Afro Utopía. Una historia de amor propio*—, obliga a lidiar con el hostigamiento racista y la búsqueda / construcción de un espacio de identificación del sujeto afroeuropeo, cuya existencia se articula en un “tercer espacio” caracterizado, según Homi K. Bhabha, por una posición de liminalidad y por la hibridez:

Now the notion of hybridity comes from the two prior descriptions I've given of the genealogy of difference and the idea of translation, because if [. . .] the act of cultural translation [. . .] denies the essentialism of a prior given original or originally culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity. But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the “third space” which enables other positions to emerge. (Rutherford 1990: 211)

Para Bhabha, este tercer espacio resulta decisivo para la búsqueda del sujeto, como lo describe Deborah Ekoka en su novela. Bhabha explica que “identification is a process of identifying with and through another object, an object of otherness, at which point the agency of identification —the subject— is itself always ambivalent, because of the intervention of that otherness” (211). Da lugar a “something different, something new and unrecognizable, a new area of negotiation of meaning and representation” (211), lo que la autora afrovalenciana traduce en este espacio “afROUTÓPICO” en el que viven sus dos protagonistas en *Afro Utopía*: seres afroeuropeos que concuerdan con el vivir *in-between* entre África y Europa,

1 Subtítulo del ensayo de Inongo-vi-Makomè titulado *Población negra en Europa. Segunda generación: nacionales de ninguna nación* (2014) en el que se analiza la problemática integración de la descendencia de lxs migrantes negroafricanxs en Europa.

2 Expresión inspirada en el libro de Lucía Asué Mbomío Rubio titulado *Las que se atrevieron* (2017) en el cual seis mujeres blancas españolas relatan sus experiencias amorosas con hombres negroafricanos en la España franquista y posfranquista.

en un espacio afroeuropeo, pero —y esto va a resultar decisivo en el cuento— que traducen igualmente el viaje epistémico de lxs protagonistas, a saber, la búsqueda de quiénes son, en un viaje real que lxs lleva físicamente al continente africano y que descentra la mirada re-dirigiéndola hacia África y enfatizando la perspectiva afrocentrada articulada en el cuento.

Por lo tanto, el presente artículo analiza las estrategias de conquista y construcción de autoafirmación en el espacio afroeuropeo propuestas en el cuento de Deborah Ekokka. Descodificaré la elaboración de la “utopía del *belonging*” proyectada por la autora en el cuento, apoyándome en las propuestas teóricas formuladas por Molefi Kete Asante en el contexto de su noción de “afrocentricidad”. La referida afroepistemología acuñada por el académico de *Africology* de la Universidad de Temple (EE.UU.) brota del postulado de la “false construction on world consciousness” (Asante 2021: 2), lo cual viene codificado por la jerarquización de los seres humanos en “razas”. Esta taxonomía social se inicia cronológicamente con la Modernidad europea, metaforizada por el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo” y la *maafa*, palabra swahili que designa la deportación de las personas africanas para su esclavización. Desde finales del siglo XV hasta la actualidad, la experiencia del abismo marítimo en el Atlántico ha introducido el capítulo de las deshumanizaciones y ha legitimado la hegemonía eurocéntrica llevada a cabo por el proyecto colonial y solidificada en la actualidad por un orden del mundo neocolonial. En reacción a esta subalternización de siglos, Molefi Kete Asante elabora una poética de conquista / anticipación de un mundo humano, transformando el discurso sobre la “raza”. Propone una visión renovada de un mundo que sustituye “raza” por “humanidad”. En efecto, si los siglos XV y XVI han destacado por la entronización del racismo en el templo de las sociedades occidentales, según Molefi Kete Asante, el desafío del siglo XXI es reimaginar y anticipar un mundo posracista. La construcción de este espacio común se traduce en lo que denomina “the quest back to Humanity” (2021: 153), un concepto con el que se hace hincapié en la humanidad de todos los seres humanos.

Esta negociación de la rehumanización se codifica en el cuento de Deborah Ekokka a través de la producción de una narración reveladora del racismo cotidiano —que va de la mano de un darwinismo social que históricamente se relacionaba con la elaboración del racismo biológico que jerarquizaba a los seres humanos en “razas” superiores e inferiores— vigente en la Francia de su protagonista, Nubia, y la España de su otro protagonista, Salif. Como voy a demostrar, la noción de “afrocentricidad” implementada como retórica de dignificación en el cuento de Ekokka receta las vías de empoderamiento y de reposicionamiento con las que las personas de ascendencia africana en el mundo pueden resistir al racismo que les rodea en su día a día. Las ideas afrocentradas se imponen como claves epistémicas en mi lectura de *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, ya

que el cuento de Ekoka resemantiza la oralidad africana —que desempeña un papel crucial en la afrocentricidad y su teorización—, adaptándola a un formato moderno.

Por lo tanto, el presente análisis estudia las estrategias de conquista de espacios empoderadores que implementan los personajes de Ekoka, Nubia y Salif, dentro de la esfera pública europea. Además, voy a demostrar que la creación de una “nación negra” —como Molefi Kete Asante la anhela en sus textos teóricos en los que destaca el objetivo geopolítico de reanudar con el Antiguo Egipto que considera la madre de la civilización griega y la expresión del África insumisa (cf. 2003: 13)— viene metaforizada en el cuento a través del retorno de la diáspora a África para protagonizar un desarrollo sostenible en el continente.

2 Afro Utopía. Una historia de amor propio: crónica afrocentrada del nanoracismo y del racismo sistémico

El cuento *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, ilustrado por la artista Elizabeth Montero Santa (La Flor del Tamarindo), narra la trayectoria de dos niñas y juventudes en dos espacios europeos. Las experiencias de Nubia y Salif en Europa constituyen las crónicas de la desacralización de las vidas negras en la *longue durée*. La condición de *non-human* asignada a las personas de ascendencia africana a partir de su esclavización en las plantaciones y haciendas del “Nuevo Mundo” mantiene su vigencia en los mundos transatlánticos (Europa, las Américas y África). Tanto la extinción de las culturas indígenas en partes de las Américas como la esclavización de personas africanas ha supuesto la bipolarización del planeta, lo cual oscila entre ciudadanos legítimos y los “condenados de la tierra” (cf. Fanon 2007 [1961]). También, como destaca Jayne Ifekwunigwe advirtiéndonos del papel de la experiencia poscolonial para las nuevas diásporas africanas, “the violent imprint of (post)colonialism leaves as indelible a psychic mark on African diasporic subjects in Europe as the transgenerational emotional scars of the Middle Passage” (2010: 316). Además, la globalización y el internacionalismo eurocéntrico han supuesto el derecho a la movilidad para unxs e implementado una limitación / un control del desplazamiento de los oriundos de los territorios antiguamente colonizados por los poderes imperiales europeos.³ En este contexto, la

³ En los *Mobility Studies* se habla de una desigualdad de oportunidades de movimiento o de injusticia en la movilidad en este contexto (cf. entre otros Sheller 2018).

posmodernidad, a pesar de su liberalismo, ha introducido una nueva problemática. La reforma de la inmigración a partir de la segunda mitad del siglo XX ha legitimado la movilidad para todxs, pero con restricciones. Para la población del así llamado “Tercer Mundo”, integrarse en los espacios del Norte Global conlleva enfrentarse a fronteras protegidas y regímenes de migración deshumanizantes, con rechazo y negociación de la (no) pertenencia.

Valiéndose de su visión desde “adentro”, el cuento de Deborah Ekokoka expone el presente incómodo de las personas de ascendencia africana en Europa al que hacíamos referencia con anterioridad. Ubicando la trama en Francia y España, el relato narra el vivir sofocante de Nubia y Salif en las sociedades homogéneas regidas por la jerarquización racial y el ocultamiento de la diferencia. Nubia, hija de un migrante camerunés y de una madre francesa, pone en palabras su cotidianidad incómoda en Tours, que se manifiesta, entre otros aspectos, en su escolarización en una escuela que no refleja su realidad de persona racializada, lo que la protagonista comenta de la siguiente manera al pasar delante de otro colegio que sí abrazaba la multiculturalidad de la sociedad francesa actual:

Un día, ya con 15 años, al ir a comprar algo para un trabajo de la escuela a un barrio cercano, pasé por delante de un instituto, pasaba por allí siempre que podía porque veía una diversidad enorme, comparada claro está con mi colegio de clase media alta en un barrio absolutamente nada multicultural. (Ekoka 2022: 33)

Este “descubrimiento” resulta crucial en *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, ya que este momento acaba provocando la rebeldía de la protagonista.

De igual manera, la narración en tercera persona de la experiencia de Salif, hijo de dos inmigrantes africanxs establecidxs en el municipio catalán de Rubí desde su llegada a España, completa el relato del *unbelonging* de las personas de ascendencia africana en Europa en el cuento. Ambos personajes, a pesar de haber pasado sus infancias en dos espacios distintos, comparten una experiencia similar de rechazo. En cuanto cuerpos ajenos, otreados y diferentes del modelo “nacional” respectivo, Nubia y Salif son víctimas tanto de nanoracismos cotidianos como de un racismo sistémico que, como denuncia Ekokoka en su cuento, persiste en estas sociedades europeas hasta la actualidad.

La Francia y la España descritas en el cuento, encajan en la organización geopolítica que Judith Butler conceptualiza como “espacio enmarcado”. En palabras de Butler,

aquí intento llamar la atención sobre el problema epistemológico que plantea el verbo enmarcar, a saber, que los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como pérdidas o dañadas susceptibles de perderse o de dañarse están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones del poder. No deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, deli-

mitar la esfera de la aparición como tal. Por otra parte, es un problema ontológico, pues la pregunta que aquí se plantea es: ¿qué es una vida? El “ser” de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este “ser” fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida. (2010: 13–14)

La Francia de hoy, derivada de las ideas de la Revolución francesa y del lema ideal de *Liberté, Égalité, Fraternité* viene regida por una homogeneización cromática que silencia la pluralidad (cf. Boni-Claverie 2017; Ndiaye 2008). De igual manera, la España “enmarcada” margina su diversidad étnica y fenotípica de manera que allí, como destaca Odome Angone, “la realidad pluriétnica y su subsecuente tensión social permanecía (y permanece) ignorada, considerada una realidad periférica o una mera alusión anecdótica, extraterritorial” (2018: 15; cf. también Inongo-vi-Makomè 2002). Así, negociar la incorporación de las personas racializadas como negras en estos Estados-Naciones fundamentados en un racismo sistémico, acompañado por un darwinismo social vigente que aun amplifica la jerarquización de la sociedad, obliga al ejercicio permanente de enfrentarse a los marcos.

A partir de la visión intradiegética de Nubia en el relato, surge la retórica de la discriminación experimentada por las personas racializadas en Francia y, en particular, las personas de ascendencia africana. La organización urbana es el primer índice de marginación de algunas comunidades asentadas en el territorio francés. A partir de esta gentrificación, la ciudad de Tours destaca por la segregación espacial que alberga (tanto por “raza” como por clase social). Su cartografía establece una taxonomía acorde con el fenotipo: cuanto más claro, mejor alojado en Tours. La evocación de la organización socioespacial en el relato da cuenta de lo propagandístico del lema francés. En efecto, lxs habitantes de Tours no comparten la “fraternidad”, ni son iguales. Además, la disposición de los barrios intuye la subalternización de unos grupos sociales mantenidos al margen. Por estas barreras sociales, Nubia ha crecido “ansiendo [su parte] africana y a personas como [ella]” (Ekoka 2022: 30). Desde su barrio, reservado a lxs ciudadanxs “normales” —o sea, no racializadx—, no hay posibilidad de relacionarse con la comunidad africana de Tours. Por lo tanto, el encuentro con una persona de ascendencia africana constituye un motivo de asombro, como traducen estas palabras de Nubia: “¡Mira! Es negro/a” (30). Probablemente no es una coincidencia que el cuento casi repita las palabras de Frantz Fanon en la famosa escena en el tren de *Peau noire, masques blancs* (1952). En este libro, Fanon describe la racialización que el sujeto negro experimenta en el encuentro con la mirada blanca y desarrolla su noción del esquema corporal (cf. 1952: 90). Al inicio de la escena, cita la prolífica frase a un niño que le dice a su madre: “Maman, regarde le nègre, j’ai peur!” (90). Sin embargo, Ekoka resemantiza el miedo articulado por el niño blanco en Fanon y lo sustituye por una exclamación de autorreconocimiento afirmativo y empoderador del sujeto negro.

Más allá de la mera organización del espacio urbano, la gentrificación en las ciudades francesas aparece como el iceberg de las desigualdades sociales. La referida jerarquización urbana afecta al sistema educativo. En Tours, hay racialización escolar: hay escuelas para personas *BPOC* (*Black and People of Color*) y otras para franceses blancos. No obstante, Nubia, por pertenecer a la clase “privilegiada”, va a una escuela mayoritariamente blanca. En aquella Francia descrita por Nubia parece haber desaparecido la “dictadura racial”. Este detalle en el relato es un guiño al artículo primero de la Constitución francesa revisada y adoptada el 12 de julio de 2018. Los 119 diputados franceses votaron este día una ley que borra de la constitución las categorías “raza” y “sexualidad” (cf. Assemblée Nationale 2021).⁴ Sin embargo, la revisión de las referidas categorías no ha mejorado la condición de las personas racializadas y la comunidad negra sigue siendo víctima de nanoracismos, concepto que Achille Mbembe define como:

cette forme narcotique du préjugé de couleur qui s'exprime dans les gestes apparemment anodins de tous les jours, au détour d'un rien, d'un propos en apparence inconscient, d'une plaisanterie, d'une allusion ou d'une insinuation, d'un lapsus, d'une blague, d'un sous-entendu et, il faut bien le dire, d'une méchanceté voulue, d'une intention malveillante, d'un piétinement ou d'un tacle délibérés, d'un obscur désir de stigmatiser, et surtout de faire violence, de blesser et d'humilier, de souiller celui que l'on ne considère pas comme étant des nôtres. (2016a: 93)

Los partidos de ultraderecha en muchos países europeos han perpetuado este hostigamiento e intensificando una crisis de racismo sistémico que se refleja también en el cuento de Ekoka. Allí, los barrios con mayor población africana son conocidos como “los Bamako parisinos” y los suburbios de árabes se denominan “Pakistán”. Además, el blanqueamiento como categoría normativa ha justificado la escolarización de Nubia en colegios que perpetúan esta hegemonía sociocultural. De esta manera, el sistema educativo, como institución ideológica, asegura la promoción de los ideales de la superestructura de dominación y una jerarquización “socio-racial”, como lo describe Deborah Ekoka en el cuento.

En la otra orilla de los Pirineos transcurre la infancia y la juventud de otro personaje importante de la trama: Salif, hijo de migrantes africanxs, crece en Rubí, un municipio catalán. Esta nueva ubicación espacial incorpora al relato otra narrativa desde el margen. Por su cultura, su fenotipo y su condición econó-

4 Sin embargo, esta “ceguera al color” no es nueva, ya que Pap Ndiaye afirmaba hace ya una década que “en tant que groupe sociale, ils [les Noirs de France] sont censés ne pas exister, puisque la République française ne reconnaît pas officiellement les minorités, et ne les compte pas non plus. [...] Aussi l'invisibilité, plutôt que d'être la conséquence paisible d'une absence de problèmes particuliers, peut être considérée comme un tort” (2008: 21).

mica, lxs migrantes africanxs de Rubí viven reclusos en el mismo barrio, como precisa la voz narrativa:

en Rubí había bastante población negro africana y de su comunidad gambiana, así que, aunque es cierto que en su clase había una mayoría de niñas y niños blancos/as, en su barrio sí había una notable población migrante del continente africano que le ayudó a crecer en un entorno donde sí se veía reflejado. (Ekoka 2022: 46)

Desde estos lugares marginales, los personajes de Ekoka educan y crían a sus hijxs sobre bases africanas. Desde el municipio catalán, crean una forma de “malungaje”, concepto del que habla Jerome Branche. Según el académico estadounidense, el “malungaje” se originó en las lenguas bantúes de África central (Kikongo, Umbundu y Kimbundu) y en las comunidades afrobrasileñas del periodo colonial designaba al “camarada con quien [se ha compartido] el infortunio de la canoa grande que cruzó el Océano” (Branche 2009: 17). La urbanización de lxs migrantes africanxs en Rubí podría considerarse, pues, un “malungo”, una comunidad negroafricana en Cataluña que ha emergido de una historia común que reúne a migrantes de orígenes diferentes que comparten la experiencia de ser racialiazadxs en Europa. Unidxs por el dolor del rechazo y de las crisis sociopolíticas de su continente de origen, logran rehumanizarse desde su ubicación marginal en la Península Ibérica, haciendo frente a la marginalización vivida gracias a imaginarse parte de una comunidad que les sirve de espacio de identificación alternativo.⁵

Sobrevivir en un entorno hostil que niega la pertenencia del sujeto racializado le lleva a la rebeldía. Por lo tanto, Nubia inicia el activismo desde el hogar familiar en su infancia. Esta resistencia frente a las normas preestablecidas por la estructura de dominación asegura la conquista de un lugar de pertenencia, como aparece en el apartado que sigue, dedicado a las identidades afrocentradas que se articulan en el cuento de Ekoka.

5 De modo similar, Pap Ndiaye constata en su ensayo prolífico sobre la “minoría” racializada como negra en Francia que “la ‘condition noire’ désigne une situation sociale qui n’est pas celle d’une classe, d’une caste ou d’une communauté, mais celle d’une minorité, c’est-à-dire d’un groupe de personnes ayant en partage l’expérience sociale d’être considérées comme noires” (2008: texto de la portada).

3 Rebeldía frente al espacio segregado: el “afrotopos” en *Afro Utopía. Una historia de amor propio*

Para sobrevivir al racismo estructural de los “espacios enmarcados” en el sentido de Judith Butler, la población afrodiaspórica se vale de un retorno simbólico a África y a la africanidad, abrazando una “ética afrocentrada”. Este imperativo afrocentrado de reconexión con la raíz africana lo define Kete Molefi Asante como:

a mode of thought and action in which the centrality of African interests, values, and perspectives predominate. In regard to the theory, it is the placing of African people in the center of any analysis of African phenomena. [. . .] In terms of action and behavior, it is a devotion to the idea that what is in the best interest of African consciousness is at the heart of ethical behavior. Finally, Afrocentricity seeks to enshrine the idea that blackness itself is a trope of ethics. Thus, to be black is to be against all forms of oppression, racism, classism, homophobia, patriarchy, child abuse, pedophilia, and white racial domination. (Asante 2003: 2)⁶

¿Cómo reconectar con esta “ética afrocentrada” desde Francia y España? La trama del cuento de Ekoká propone estrategias de supervivencia de la africanidad en un contexto de asimilación y homogeneización derivado de la formación de las naciones europeas. Nubia y Salif se oponen a la “fagocitosis cultural” europea mediante una serie de mecanismos subversivos, poniendo término al anhelo de amoldarse en el entorno europeo blanqueado y, en su lugar, afirmando su propia afrodescendencia y africanidad.

Por ejemplo, este “cimarronaje cultural” de Nubia se fundamenta en la rebeldía y el abandono del espacio segregado. Al cumplir sus quince años, edad marcada por cambios fisiológicos y trastornos comportamentales, la francocamerunesa manifiesta su rebeldía contra la gentrificación vigente en Tours. Expresa su malestar y su falta de referencialidad en la escuela conservadora mayoritariamente poblada por lxs ciudadanxs franceses “privilegiadx” y no racializadx o, como se dice en francés, “les Français de souche”. Por lo tanto, anhela ingresar en una escuela multicultural y fundamentada en la diversidad fenotípica (cf. Ekoká 2022: 33). La actitud de la adolescente supera el mero capricho para convertirse en el cuento en expresión de la conciencia africana del sujeto transindividual que encarna. En efecto, el espacio educativo que le ha impuesto su madre francesa no refleja su

⁶ Esta ética afrocentrada formulada entre otros por Asante retoma la idea de la “ancestralidad” africana, dado que, al convocar espacios como el Antiguo Egipto, Nubia, Koush etc., tiende a “romantizar” de cierto modo el pasado precolonial y preesclavista de África, una “romantización” que se refleja también en cuentos africanos (orales).

identidad afrodescendiente, por sus contenidos y su población estudiantil. La elección del referido centro educativo mayoritariamente blanco es el iceberg de la voluntad de asimilación de la diferencia africana al modelo nacional en una Francia blanqueada. Sin embargo, al rechazar la política de aculturación vigente en Tours, Nubia asegura el avance del relato sobre el tema del empoderamiento de las personas racializadas. Su rebeldía familiar marca su oposición contra la jerarquización social y la exclusión que rige la Francia de su infancia.

Cabe subrayar que su actitud no es fortuita; viene determinada por el vínculo cosmogónico de su antropónimo afrocentrado. El nombre Nubia, escogido por su padre camerunés y, al mismo tiempo, topónimo de un antiguo territorio africano que se puede localizar en la geografía actual del continente entre el centro-norte de Sudán y el sur de Egipto, le ha predispuesto a autoafirmarse. En efecto, su identidad antroponímica elabora el imperativo de orgullo por su “Madre Tierra” en tiempos precoloniales que, según la perspectiva afrocentrada, pueden ser considerados “los siglos de oro” de la antigüedad de África, con sus civilizaciones en Egipto, Tombouctou, Nubia, Koush, etc. Asimismo, el topónimo “Nubia” deconstruye la historia de África que, según la narrativa “oficial” de los poderes coloniales, se inicia con la esclavización y la colonización europea. El topónimo resiste a la epistemología imperialista y remite a una historia precolonial que la narrativa hegemónica eurocentrista suele reprimir.

Por lo tanto, al metaforizar la resistencia contra la asimilación cultural vigente en Francia, la celebración de la identidad onomástica africana a través del nombre de Nubia conecta el cuento de Ekoka con los llamados *Breakthrough Strategies* del paradigma afrocentrado. El referido proceso de descolonización y de liberación mental receta una serie de normas que oscilan entre los siguientes principios explicados por Kete Molefi Asante: “Breakdown slave name, defeatist attitude, love other cultures, consciousness of oppression, historical discontinuity and pathetic. Choose African name, victorious though, consciousness of victory, love of culture first, historical continuity and proud” (2003: 130; énfasis de la autora). En vez de llamarse Bernadette, Claire, Corine, Marianne, la descendiente de la comunidad sawa de Camerún, Nubia, incorpora la onomástica bantú introduciendo la africanidad en el ámbito cultural francés —ya por su mera presencia—, abriendo, de este modo, un espacio afrodiaspórico de identificación para el sujeto marginalizado por la sociedad mayorizada.

El anticonformismo de Nubia se vale de nuevas estrategias que se alimentan de la experiencia ambivalente del *in-between*, así como de la toma de conciencia de su propia africanidad que resulta en su compromiso afrocentrado. Rechaza la resignación y opta por acciones que dignifican a su comunidad explícitamente por ser africana / afrodescendiente. La expresión máxima de su militancia por la rehumanización de las personas de ascendencia africana es la reivindicación de

la palabra. El silenciamiento de siglos de subalternización se rompe en el cuento con el reclamo de visibilización y consideración de sus voces mediante la instancia afectiva. Su queja “no se tenía en cuenta mis sentimientos” (Ekoka 2022: 34) metaforiza la toma de palabra de los sujetos marginados por ser racializados como negros en Europa. La denuncia de la indiferencia de su madre ante sus preocupaciones se convierte alegóricamente en lamento de la comunidad negra excluida y ninguneada en el espacio europeo. El cuento de Deborah Ekoka, por hacer alusión a la afectividad negra, se enmarca en el gran clamor del internacionalismo negro impulsado por el asesinato de George Floyd, un movimiento global que se opone a la banalización de las vidas negras y destaca que las vidas y los “sentipensares” de las personas negras importan, que no deben ser invisibilizadas / ignoradas en su humanidad.

Afro Utopía. Una historia de amor propio conecta desde la perspectiva de este internacionalismo negro reciente con el activismo antirracista de la afrodominicana Lorgia García-Peña. La experiencia de la protagonista Nubia mantiene un paralelismo revelador con algunos episodios de la trayectoria vital de esta investigadora afrolatina. En su libro *Community as Rebellion* (2022a), García Peña narra su rebelión contra la asimilación de las personas afrodescendientes en la República Dominicana. Escolarizada en un colegio de monjas en los años 1970, recuerda su militancia a favor del pelo afro desvalorizado y reprimido durante el reino del trujillista Joaquín Balaguer. Por rechazar los rituales impuestos al cabello crespo en los colegios de monjas (alisar, usar productos químicos), fue excluida y se fue a vivir con su abuela (cf. García Peña 2022a: xi–xii). Volviendo al cuento, de manera muy similar, Nubia introduce en sus memorias de adolescencia la (re-)valoración del cabello afro. Esta aceptación y conciencia afrocentrada surgen a partir de su matriculación en una escuela multirracial, como ya se mencionó con anterioridad. La ideología educativa en el referido centro se fundamenta en la formación de lxs educandxs sobre bases pluriétnicas y pluriculturales. La etnoeducación vigente en su nuevo espacio de aprendizaje se caracteriza por la autorreferencialidad; lo cual puede justificar la siguiente expresión de su orgullo identitario:⁷

Por fin acepté mi pelo, aprendí cómo cuidarlo a través de páginas web sobre cuidados del cabello afro y así pude amarlo, encontré productos para afro tras muchos años de llevar el

7 Sobre la importancia de una educación afrocentrada cf. también el artículo de Rocu Gómez y Barbosa Rodrigues en este volumen. El cuento de Ekoka también desempeña un papel importante en el ámbito educativo infantil y adolescente porque, según la página web de United Minds, se trata de un “cuento ilustrado para *todas las edades*, inspirado en los cuentos tradicionales para *toda la familia*” (United Minds s. a.: s. p.; énfasis de la autora), lo que destaca la intención didáctica del libro que, entre otras cosas, aspira a imaginar referentes afrocentrados para una generación futura de afroespañoles.

pelo alisado con químicos que quemaban mi cuero cabelludo, o con extensiones que lo escondían y me provocaban dolor de cabeza durante días de lo que me estiraban al trenzarme, porque como toda niña negra o mestiza que no paraba de ver a mi alrededor cánones de belleza occidentales, quería que mi pelo ondease con el viento y fuese muy largo. Entendí que mi pelo no crecía hacia abajo liso cual espagheti [sic], sino que lo hacía hacia arriba y hacia los lados, como los árboles, y eso me hacía diferente y por fin abracé mis diferencias, corté mi pelo un día y empecé a lucir orgullosa mi corona. (Ekoka 2022: 38)

Lorgia García-Peña, así como Nubia, a partir del análisis intertextual arriba presentado, coinciden en la idea de que las personas racializadas deben “descolonizar” sus propios cuerpos (cf. Bela-Lobedde 2018: 83) liberándolos de “los cánones de belleza eurocéntricos” (83). Además, por determinismo ambiental, inician su activismo desde la niñez. A medida que va creciendo Nubia, su conciencia afrodescendiente se consolida; de allí su autoestima. Celebra el cuerpo de las mujeres negras violentado en las plantaciones —así como en otros contextos coloniales— y enmarcado por los estereotipos raciales, valora el pelo afro rizado y ahonda en sus conocimientos sobre los movimientos de emancipación de la comunidad negra global (cf. Ekoka 2022: 38). La “bendecida” melanina no queda fuera de esta poética del orgullo afrodescendiente. Reafirmar su negritud se convierte en retórica de reivindicación de la visibilización de lo afrodescendiente en un contexto de denegación.⁸

Para poner en práctica su activismo a partir de la visibilización de su africanidad y de la comunidad afro, Nubia abandona la periferia: Tours. Desde este rincón francés resulta imposible conectar con la diversidad africana y cosmopolita del país. En efecto, el texto destaca que el conservadurismo francés sigue muy presente en Tours. París, al contrario, se convierte en lugar de cruces multiculturales, multiétnicos y sitio de encuentros a partir de este momento. El cuento, por lo tanto, encarna el espacio de posibilidad y cumplimiento de la autoestima que Felwine Sarr denomina “afrotopos” y esboza en su libro *Afrotopia* (2016):

Afrotopos est ce lieu autre de l’Afrique dont il faut hâter la venue, car réalisant ses potentialités heureuses. Fonder une utopie, ce n’est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l’action; c’est en repérer les signes et les germes dans le temps présent, afin de les nourrir. L’Afrotopia est une utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder. (2016: 14)

⁸ La activista y creadora de contenidos digitales afroespañola Desirée Bela-Lobedde habla de “activismo estético” en este contexto, refiriéndose al empoderamiento de mujeres racializadas al ayudarlas “a trabajar su identidad desde el respecto a la naturaleza de sus rasgos afro y al color de su piel” (2018: 83).

París, afrotopos europeo, se convierte en indicador de felicidad y de fortalecimiento identitario de Nubia. La capital francesa actúa como trampolín “para ampliar [la] visión” (Ekoka 2022: 41) de la joven de veintiún años y ofrece más actividades, tales como “algunos cursos por aquí y por allá de varias cosas, diseño gráfico, organización de eventos” (41). La incorporación de este espacio en la obra puede conectarse con la idea del “cimarronaje cultural”, según lo describen investigadores como José Jorge de Carvalho, representando “una actitud de resistencia al racismo y al intento, surgido en la esclavitud y que nunca ha cesado” (2009: 25). En efecto, a pesar de la hegemonía cultural ligada a la idea de una nación francesa homogénea, las culturas africanas / afrodiaspóricas celebradas por los personajes de origen africano del cuento han logrado “apalancarse” —en el sentido metafórico que subraya la idea de cómo la africanidad sobrevive en contextos de hegemonía cultural vigente en Europa— escapando de la “fagocitosis cultural”: como demuestra Ekoka en *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, gestores culturales y otros artistas africanxs han creado espacios de promoción de la africanidad en París. Uno de estos palenques culturales es el café Cacao. El espacio referido tiene como objetivo promover los saberes desde el espectro afrocentrado y conquistar la esfera pública. El café Cacao se convierte, así, en centro de “mistagogía” de Nubia; o sea, lugar donde se inicia, desde un ángulo decolonial y afrocentrado, en la cosmogonía, la mitología y la historia de África y su diáspora (cf. Ekoka 2022: 43).

Así, desde París —capital de la antigua metrópoli que representa el antiguo centro de poder imperial—, Nubia se incorpora a un movimiento de empoderamiento cultural afrocentrado, apropiándose de espacios geográficos y simbólicos dentro de la urbe parisina y la sociedad francesa en los cuales consigue visibilizar experiencias e historias negras. Allí, ingresa en un mundo regido por una cosmovisión africana, un arte y un pensamiento moldeados tanto por las bases ancestrales de las culturas africanas como por reinterpretaciones de la noción de africanidad y de África como espacio simbólico de identificación del sujeto diaspórico en la actualidad (cf. Hall 1996: 217–218).⁹ De esta manera, la nueva cotidianidad de la protagonista de Ekoka transcurre entre personas que no solo tienen una fisionomía semejante, sino que —y eso es crucial en el cuento— comparten las mismas experiencias que ella.

En nombre de la anticipación de una “comunidad negra global” como la imaginada por Kete Molefi Asante (cf. 2003: 11), el cuento completa el ciclo de la conquista de la autoestima con el simbolismo de la pareja Nubia / Salif: Nubia reconecta con

9 En cuanto al contexto afrocaribeño, Stuart Hall explica con más detalle que “Africa, now, as part of a spiritual journey of discovery that led, in the Caribbean, to an indigenous cultural revolution. ‘Africa,’ as we might say, necessarily ‘deferred’ — as a spiritual, cultural, and political metaphor” (1996: 217).

la “Madre África”, su origen africano, encontrándose con su Salif, con quien forma una pareja que tiene una dimensión altamente simbólica, al remitirnos metafóricamente a la comunidad transnacional negra a través del microcosmo de lxs amantes.

A diferencia de la francocamerunesa educada en una institución de hegemonía blanca, el natural de Rubí, Salif, tiene una experiencia de *in-between* más acentuada. Cada verano, Salif y sus padres iban de vacaciones a Gambia o a Gabón. Optaron por “the dialectic between here and there” (García Peña 2022b: 19), lo cual se puede interpretar como “the symbolic and historical vaivén between sites of belonging and unbelonging” (19). Más allá de los meros desplazamientos, la experiencia entre África y Europa de la familia de Salif favorece el acercamiento a la doble intersección “colonialidad e inmigración” de la que habla Lorgia García-Peña. A su juicio, las personas racializadas del Norte Global “carry slavery and immigration with them as colonial experiences of unbelonging” (19). Por lo tanto, por sufrir tanto la deshumanización de la trata transatlántica como del colonialismo —y si consideramos la actualidad, también de la migración poscolonial del Sur Global al Norte—, las personas de ascendencia africana pasan a ser aquellxs “condenadx de la tierra” de los que habla Frantz Fanon en su ensayo epónimo *Les Damnés de la terre* (2007) [1961]. Su presencia en la esfera pública europea siempre se ha cuestionado y estos condenados luchan permanentemente por conquistar su pertenencia en las sociedades europeas. Además, en el municipio catalán, Salif ha crecido rodeado de la comunidad afrodiaspórica de la ciudad (cf. Ekoka 2022: 46) y ha viajado a otros espacios caracterizados por disponer de centros de arte y culturas africanas / afrodiaspóricas florecientes, como París: “le encantaba pasar los veranos en París, era otro mundo y esos viajes casi sin darse cuenta le guiaron para que explorara su creatividad, y le permitió estudiar en los mejores centros de arte durante sus vacaciones” (49); de ahí también su manejo de la pintura inspirada en el paisaje y las temáticas africanas.¹⁰ El libro de Ekoka incluye ilustraciones que acompañan el apartado dedicado a pre-

¹⁰ La trayectoria de Salif en el cuento corresponde de manera llamativa a la experiencia del *in-between* de Bamboa ba Essopi, protagonista de *La niña que curó el racismo* (2018) de Inongo-vi-Makomè. Allí, el prolífico escritor camerunés plasma una utopía posracista capaz de curar la enfermedad crónica que padece aquella España, incapaz de asumir su heterogeneidad inherente desde sus contactos con los grupos árabes y judíos en la larga historia de la Península Ibérica. Malonga y Bahòngò, dos migrantes cameruneses establecidos en una ciudad del Mediterráneo español, optan por tomar medidas preventivas para preparar la cotidianidad de su hija en un mundo regido por el racismo. Entre los tres y los nueve años, Bamboa crece entre el sur de Camerún y España, lo cual asegura su enraizamiento en las culturas camerunesas. La serie de rituales bantúes que constituyen su formación ancestral justifican la adquisición de las destrezas de resiliencia y autoestima. Esta conexión con la africanidad le permite superar el hostigamiento de su compañera Araceli en la Escola del Mon, los insultos racistas y las injusticias de sus maestros. Al igual que las rocas y las cataratas del río Lobé, Bamboa ba Essopi mantiene su serenidad, decepcionando a sus

sentar la formación estética de Salif para que la audiencia pueda visualizar su enfoque artístico. Se trata de ilustraciones que, al celebrar la negritud y los ambientes negroafricanos, evocan igualmente una estética afrocentrada.¹¹



Ilustración 1: Las imágenes afrocentradas en el apartado dedicado a Salif.

El café parisino llamado Cacao, otro lugar de la celebración de las culturas y artes africanas, como aparece en las líneas precedentes, se convierte en *Afro Utopía*. Una historia de amor propio en “capital” de la comunidad negra en Francia. La incorporación del referido espacio en el cuento recuerda a *Présence Africaine*, malungaje de la comunidad africana en la Francia de principios del siglo XX. La editorial, revista y centro cultural fundado por el senegalés Alioune Diop favoreció la emergencia y divulgación de las letras y el pensamiento africano en la ciudad parisina de aquel entonces. En los años 1930, las personas de ascendencia africana marcaban su presencia en Francia a través de la publicación de libros, artículos y la organización de debates sobre los devenires negros en el planeta. Esta tradición histórica de movimientos culturales afrodiaspóricos en países euro-

acosadores que desean ver a una negra llorona y humillada. Por su formación en las africanías y en la escuela europea, Bamboa enseña una terapia antirracista: la indiferencia y el orgullo identitario ante los prejuicios o estereotipos racistas. El enunciado a continuación resume su estrategia antirracista: “Ine y tete (mamá y papá), cuando yo era todavía muy pequeña, vosotros mismos me dijisteis frente a las cataratas del río Lobé, en nuestro pueblo, que yo tenía que ser siempre como esas cataratas; que, aunque más pequeñas que el todopoderoso mar que tenía enfrente, ellas se mantenían firmes, orgullosas de ser lo que son y no permitían que el otro las avasallara [. . .]. Vosotros me dijisteis aquel día que debía ser así siempre en la vida, ¡y así soy!” (Inongo-vi-Makomè 2018: 48). Salif, al igual que Bamboa, ha sobrevivido al racismo sistémico vigente en el Rubí de su infancia gracias a su africanidad.

11 La estética de los dibujos recuerda implícitamente también el estilo del así llamado “Picasso negro”, el artista guineoecuatoriano Leandro Mbomio. Cf. el artículo de Elisa Rizo en este volumen.

peos, como la Negritud [*Négritude*], que revalorizan las culturas africanas, se refleja en el cuento de Deborah Ekoká tanto en lugares como el café Cacao como en el arte afrocentrado producido por Salif.

Reanudando el análisis del cuento, la unión de Nubia y Salif comunica el principio afrocentrado “Njia”. La enseñanza de reconstrucción a la que nos referíamos con anterioridad designa, como explica Kete Molefi Asante con respecto al contexto afroamericano,

the collective expression of the Afrocentric worldview which is grounded in the historical experience of African people. [...] Njia represents the inspired Afrocentric spirit found in traditions of African Americans, and the spiritual survival of an African essence in America. (Asante 2003: 30)

De modo similar, la pareja en el cuento une sus visiones y opta por un viaje a África para que Nubia reconecte con su raíz camerunesa (cf. Ekoká 2022: 56). ¿Será este retorno a África la utopía del advenimiento de una “nación negra”?¹²

4 *Back to Africa* y utopías de devulnerabilización

El retorno al continente africano expresa el telón de fondo afrocentrado del cuento de Deborah Ekoká. El pensamiento teorizado por Molefi Kete Asante se inspira en el “renacer africano” formulado por Cheikh Anta Diop. El arqueólogo e historiador senegalés recetaba una serie de estrategias para superar las vulnerabilidades de las poblaciones africanas y de sus descendientes. En su ensayo *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique*

¹² La noción de “nación negra” en este contexto se inspira en el razonamiento de Asante que, en su teoría, aboga por el retorno de la población negra global a la “autenticidad”. Proyecta un mundo donde los africanos y sus descendientes viven en función de su cosmogonía, dirigidos por sus propias leyes y gozando de su autonomía. La idea de “nación negra” se codifica a partir del rechazo de la centralidad helenística promovida por la civilización europea y la glorificación de la inferioridad de las personas negras. Por lo tanto, la afrocentricidad promueve el “egiptocentrismo”, asignando a su paradigma un desafío formulado por Kete Molefi Asante en la cita siguiente: “Afrocentricity is the belief in the centrality of Africans in post-modern history. It is our history, our mythology, our creative motif, and our ethos exemplifying our collective will. On basis of our story, we build upon the work of our ancestors who gave signs toward our humanizing function. What is possible for us has been predicted by the rebirth going on in many communities in the African world. Take the idea of ancient Kemet, the black nation, as an example of the possibility” (2003: 11). La cita demuestra que el objetivo último del pensamiento afrocentrado es obrar por el advenimiento de una “nación neofaraónica” a imitación del Antiguo Egipto, metáfora de la centralidad africana en la historia de la humanidad.

noire, publicado en 1960, presenta una serie de estrategias capaces de provocar el renacimiento cultural, científico y económico de África. Partiendo de sus propuestas metodológicas, Molefi Kete Asante ha diseñado un proyecto de rehumanización de las personas negras fundamentado en el objetivo del desmantelamiento de la “House of Race to erect the House of Humanity” (2021: 169).

La tarea de reubicar la población de ascendencia africana en la humanidad comienza con la renovación de las naciones del continente y la conexión de los diversos “mundos negros”. Por lo tanto, Deborah Ekoka en su cuento propone la sustitución del afro-pesimismo por una resemantización de los estados poscoloniales. Por ello, la utopía del relato coincide con la alegoría del “despertar africano” conceptualizada por Joseph Ki-Zerbo en *La notte des autres: pour un développement endogène en Afrique* (1989). En *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, el proyecto cultural de la diáspora es permitir a África descansar sobre su propia estera. La devulnerabilización oscila entre reescritura de la historia del continente, la desmilitarización de las fronteras coloniales y conectar África con sus diásporas.

Salif y Nubia, por sus visiones y su activismo afrocentrado, encarnan este afro-optimismo. Su retorno a África introduce en la trama la deconstrucción de los estereotipos sobre el continente y sus descendientes. Primero, por unir sus destinos y vivir un amor sin interrupción abrupta, aparecen como referencias del amor y de la solidaridad entre personas negras. Rompen con el imaginario sobre la eterna victimización de las personas de ascendencia africana y celebran la alegría negra denominada *Black Joy* en la cultura anglosajona, que enfatiza que la alegría no tiene color. Como herramienta necesaria y poderosa que rompe con la inferiorización de siglos y las deshumanizaciones de las personas negras, Tracey Michael Lewis-Giggets define *Black Joy* como “this very cultural demonstration of humanity [that] counters mainstream narratives of Black life being solely comprised of trauma and hardship” (2022: xvi).¹³ Añade Kleaver Cruz, el fundador de *The Black Joy Project*, no quiere crear una narrativa que pretenda ignorar realidades de dolor: “rather, it is about holding the pain and injustice [. . .] in tension with the joy we experience. It’s about using that joy as an entry into understanding the oppressive forces we navigate through as a means to imagine and create a world free of them” (cit por: Nichols s. a.: s. p.).

En consecuencia, Nubia, por su valentía y activismo, borra las lamentaciones características de otra protagonista del cuento de Ekoka: la joven Ife, que es la protagonista de un relato incipiente que precede a la historia de Nubia y Salif en

¹³ Ejemplos se encuentran por ejemplo en las redes sociales, con la proliferación del hashtag #BlackJoy o cuentas de redes sociales como *The Black Joy Project*. Cf., entre otros, “Black Joy” 2022; Nichols s. a.; *The Black Joy Project* (2015–).

Afro Utopía. Una historia de amor propio. En este otro relato, Ife y Olufemi,¹⁴ dos jóvenes yorubas renuncian a su amor por su diferencia de clase social y por la crisis sociopolítica vigente en un país del África occidental no mencionado en la trama. En oposición a esta pareja rota, Salif y Nubia, a pesar de las adversidades que han encontrado en el espacio europeo, no renuncian a su amor y lo viven en plena alegría y afirmación y unen sus destinos para crear un devenir glorioso para las personas africanas. Además, en su itinerario de peregrinación afrocentrada, dignifican su continente, que pasa de tierra de las miserias humanas a lugar de construcción de la utopía del amor propio.

Por lo tanto, la poética afro-pesimista desarrollada en obras de escritores como Axelle Kabou (1991) o Ahmadou Kourouma (1968) se sustituye en el cuento de Deborah Ekoka por la visión de un nuevo continente de las oportunidades. La pornomiseria, la degradación económica y las dictaduras del siglo XX vienen sustituidos por estados en estado de alerta y proyectados hacia un cambio radical. Es importante recordar que el cuento no propone una idealización de África. En sus primeros capítulos recuerda el contexto del continente en las primeras décadas del período poscolonial, caracterizadas por las guerras civiles, los pronunciamientos, los desplazamientos internos o la emigración y la violación de los derechos humanos. Los estados poscoloniales de aquella época que continuaban con los regímenes colonialistas después de las independencias han perpetuado lo que Achille Mbembe denomina las necropolíticas —“the condition for the acceptability of putting to death” (2019: 71) de vidas que se consideraban “inferiores”— que reinaban en la colonia y siguen reinando en la poscolonia.

A lo largo del cuento, Nubia y Salif concretan su afro-optimismo en cuanto *repats* que vuelven a África, invirtiendo así la dirección del movimiento migratorio del Sur al Norte y reanudando con África, no solo en sentido figurado, celebrando las culturas africanas y afrodiaspóricas, sino en un sentido concreto y físico. Este concepto del francés canadiense (*repats*) designa a lxs africanxs de la diáspora que optan por un retorno a su continente. Este término —en oposición a la voz francesa *expatriés*— se generó en el año 2000 y se interpretó como la devolución al continente africano de los recursos humanos que dio al Norte Global, un fenómeno que se refleja en las rutas migratorias de *Afro Utopía. Una historia de amor propio* de

¹⁴ Ife y Olufemi son dos jóvenes yorubas, con cuya historia abre el cuento de Deborah Ekoka. Ambos personajes se conocen en el río del pueblo donde Ife se dedicaba a hacer la colada. Tres semanas después de su encuentro, sus familias deciden celebrar su unión conforme a la tradición yoruba. Desgraciadamente, la inestabilidad política del país obliga a la familia de Olufemi a emigrar. Ife, por la precariedad económica de su familia y la enfermedad de su madre, renuncia al viaje con su esposo (cf. Ekoka 2022: 18–23). En este caso sacrifican la alegría de su amor a la condición de ser víctimas de la situación económica que obliga a una de las familias a emigrar.

Deborah Ekok. Los países africanos han reproducido los modelos políticos y económicos europeos después de las independencias. Sin embargo, no disponían de los recursos humanos aptos para manejar las instituciones y las tecnologías importadas. Esta migración al revés renueva la faceta de los gobiernos locales con la incorporación de expertxs de la diáspora. En consecuencia, los *repats* como Nubia y Salif responden al llamamiento que formulaba Achille Mbembe en su ponencia plenaria de 2016 en el *Collège de France*: durante su intervención, establecía un paralelismo entre el “atraso” socioeconómico de África y la condición de las personas de ascendencia africana en estos términos:

Tant que l'Afrique n'est pas debout de sa force propre, la condition des minorités d'ascendance noire ne s'améliorera point. Votre destin en Europe, aux Etats-Unis et ailleurs est lié au devenir du continent. Tant que le continent est à genoux, votre humanité pleine et entière sera toujours remise en question où que vous soyez. (2016: s. p.)

Al mismo tiempo, la figura del *repat* propone una “contrahermeneútica de la patera” en el cuento de Ekok. Salif y Nubia, en vez de retornar a África en avión, optan por el barco. El referido medio de transporte simboliza la repatriación de los saberes, de la biblioteca afrocentrada y de sus mercancías. También simboliza la restitución de las personas, los saberes y los recursos que los poderes coloniales secuestraron durante las épocas de la esclavización, del colonialismo y del neoinperialismo en la poscolonia.

Tras instalarse, lxs protagonistas de Deborah Ekok inician el recorrido de África central para descubrir la intrahistoria y conectarse con las realidades de los diferentes países de la región. Así, esta pareja panafricanista introduce en el cuento una poética que podemos llamar afropolitana. Cumplen con el ideal de circulación formulado por Mbembe : “l’afropolitanisme est une stylistique, une esthétique et une certaine partie du monde. C’est une manière d’être au monde qui refuse par principe toute forme d’identité victimaire” (2006 : 10), un razonamiento que también hace eco en el movimiento reciente de *Black Joy* mencionado arriba. En vez de permanecer paralizadx por la victimización que provoca el racismo cotidiano y sistémico en Europa, Nubia y Salif optan por re-definir su propia africanidad recurriendo al continente africano y a sus realidades.

Además, una política de desmilitarización de las fronteras —como el mismo Achille Mbembe las exige en su texto “The Idea of a Borderless World” (2018)— favorece la reconexión de lxs africanxs y afrodescendientes, creando un *networking* que reconecta el continente con su diáspora, pero también a los propios países africanos entre ellos. En *Afro Utopía. Una historia de amor propio*, la evocación de una reunión vía Zoom moderada por Nubia deja emerger esta noción del *homo connectus* africano / afrodiaspórico. Esta metáfora destaca que las personas africanas finalmente deben salir de su “confinamiento” —en el sentido literal con respecto a la

movilidad restringida y reducida de personas con pasaportes africanos en un mundo que se dice “globalizado”; y en el sentido simbólico que alude a la invisibilización y la marginalización epistémica de África y su diáspora— para abrazar y valorar a la comunidad negra en su dimensión transnacional.

En el cuento de Deborah Ekoka, la colaboración entre las comunidades africanas de los dos hemisferios del Mediterráneo —tanto lxs propixs africanxs como lxs afrodescendientes en Europa y *repats* como Nubia y Salif— se representa tejiendo y fortaleciendo un internacionalismo negro que estabiliza esta interconectividad afrocentrada. Aparte de eso, los debates sobre el desarrollo local, las vulnerabilidades y las utopías de la dignificación del continente africano constituyen los ejes fundamentales del espacio cultural en proceso de construcción en *Afro Utopía. Una historia de amor propio*. La ubicación de un centro artístico y cultural panafricanista en Libreville comunica esta ideología de desencadenamiento mental de la persona africana (colonizada y/o de la poscolonía), ya que este espacio mimético en el cuento alberga la utopía del retorno a África de Nubia y Salif. Deborah Ekoka, a partir de las visiones de Nubia y Salif, comunica esta utopía que viene definida, desde el *incipit*, en palabras de Tomás Moro —autor del prolífico diálogo filosófico *Utopia* del siglo XVI que instauraba el género de la utopía en Europa— como:

—Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano.

—Plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de difícil realización.

—Plan o sistema ideal de gobierno en el que se concibe una sociedad justa, donde todo discurre sin conflictos y en armonía.

—Proyecto, deseo o plan ideal atrayente y beneficioso para la comunidad, que se dice es improbable que suceda o que en el momento de su formulación es irrealizable. (Ekoka 2022: 14)

5 A modo de conclusión

Así, la utopía de la autoestima esbozada por Ekoka en *Afro Utopía. Una historia de amor propio* cumple con la reconexión con la tierra ancestral y la educación en las africanías de sus dos protagonistas. El cuento receta la autoestima como motor tanto de rehumanización del sujeto afroeuropeo como de dignificación del África vulnerable. No obstante, como destaca la autora en su cuento, la educación afrocentrada y empoderadora de sus personajes no se limita a saberes africanos del continente. También involucra a las culturas afrodiaspóricas vividas por Nubia y Salif en Francia y España respectivamente y el momento subversivo de la *in-betweenness* de la población afroeuropea. En consecuencia, el cuento enfatiza que estos vaivenes entre África y Europa no solo suscitan experiencias ambiva-

lentes de desorientación y de búsqueda en el sujeto afroeuropeo. La experiencia afroeuropea al mismo tiempo asegura un espacio simbólico de pertenencia y de afiliación a la que el sujeto afrodescendiente se puede referir. Y este espacio contribuye en mayor escala a la construcción de la autoestima que, en *Afro Utopía. Una historia de amor propio* asegura la “conquista” de la esfera pública en los espacios racializados europeos — o, tal vez más bien, la creación de esferas contrahegemónicas, subversivas, donde se visibilizan las experiencias y las historias de las personas racializadas como negras.

Además, el retorno de lxs protagonistas a África y su circulación por el continente imagina una interrelacionalidad africana / afrodiaspórica que simbólicamente convoca una solidaridad afrocentrada que reúne a todo el continente y sus diferentes comunidades diaspóricas. Al mismo tiempo, el advenimiento del *homo connectus* africano asegura el desplazamiento del centro hegemónico y reubica la población de ascendencia africana en el concierto de las naciones. Salif y Nubia, por su retorno, deconstruyen el imaginario de un África con destino fatídico. En el cuento, la formación afrocentrada que incorporan y la transmisión del saber científico y técnico prometen la posibilidad de un despertar del continente, un despertar conseguido por el logro propio de África y su diáspora. Así, en el cuento de Deborah Ekoka, África se convierte en tierra de posibilidades y en hogar seguro y de gran porvenir para las personas negras, un continente del futuro, como Felwine Sarr lo describe en *Afrotopia* (2016). Al mismo tiempo, la trama del texto de Ekoka acaba cumpliendo con su visión utópica de una comunidad, una “nación negra”, una “nación afrocentrada”, que queda definida en palabras de Nubia como “una nación nuestra, sin tener que esperar a que nadie nos dé su permiso o aprobación. La libertad de vivir la vida como elijamos” (Ekoka 2022: 15).

Bibliografía

- Angone, Odome (2018): “¿Se puede ser afrodescendiente y española?: la invención de ‘La Negra’ como figura de alteridad en un imaginario colectivo racializado”. En: id. (ed.): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 13–24.
- Asante, Kete Molefi (2021): *Being Human Being. Transforming the Race Discourse*. Nueva York: Universal Write Publications.
- (2003): *Afrocentricity*. Chicago, IL: African American Images.
- Assemblée Nationale (2021): “Proposition de loi constitutionnelle portant suppression du mot race de l’article premier de la Constitution”, n° 4332, 8 de julio, <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/l15b4332_proposition-loi#> (consultado el 2 de diciembre de 2023).
- Bela-Lobedde, Desirée (2018): “La Negra Flor, Barcelona”. En: Angone, Odome (ed.): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Sial Ed., pp. 81–83.

- “Black Joy” (2022). En: *Dictionary.com*, 28 de enero, <<https://www.dictionary.com/e/historical-current-events/black-joy/>> (consultado el 1 de diciembre de 2023).
- Boni-Clavierie, Isabelle (2017): *Trop noire pour être française*. París: Tallandier.
- Branche, Jerome (2009): *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia.
- Butler, Judith (2010) [2009]: *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Trad. Moreno Carrillo, Bernardo. Barcelona: Paidós.
- De Carvalho, José Jorge (2009): “Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea”. En: *Pensamiento iberoamericano*, 4, pp. 25–47.
- Diop, Anta Cheikh (1960): *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire*. París: Présence Africaine.
- Ekoka, Deborah (2022): *Afro Utopía. Una historia de amor propio*. Valencia: United Minds.
- Fanon, Frantz (2007) [1961]: *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1952): *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éd. du Seuil.
- García-Peña, Lorgia (2022a): *Community as Rebellion. A Syllabus for Surviving Academia as Woman of Color*. Chicago, IL: Haymarket.
- (2022b): *Translating Blackness*. Durham, NC / Londres: Duke University Press.
- Hall, Stuart (1996): “Cultural Identity and Cinematic Representation”. En: Baker Jr., Houston R. / Diawara, Mathia / Lindeborg, Ruth H. (eds.): *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 210–222.
- Ifekwunigwe, Jayne O. (2010): “‘Black Folk Here and There’: Repositioning Other(ed) African Diaspora(s) in/and ‘Europe’”. En: Olaniyan, Tejumola / Sweet, James H. (eds.): *The African Diaspora and the Disciplines*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 313–338.
- Inongo-vi-Makomè (2018): *La niña que curó el racismo*. Barcelona: Wanafrica.
- (2002): *Población negra en Europa. Segunda generación: nacionales de ninguna nación*. Donostia-San Sebastián: Hirugarren Prentsa.
- Kabou, Axelle (1991): *Et si l'Afrique refusait le développement?* París: L'Harmattan.
- Ki-Zerbo, Joseph (1989): *La Nette des autres: pour un développement endogène en Afrique*. París: Karthala.
- Kourouma, Ahmadou (1968): *Les Soleils des indépendances*. París: Éd. du Seuil.
- Lewis-Giggets, Tracey Michae'l (2022): *Black Joy: Stories of Resistance, Resilience, and Restoration*. Nueva York: Gallery Books.
- Mbembe, Achille (2019): *Necropolitics*. Durham, NC / Londres: Duke University Press.
- (2018): “The Idea of a Borderless World”. En: *Africa Is A Country*, 11 de noviembre, <<https://africasacountry.com/2018/11/the-idea-of-a-borderless-world?platform=hootsuite>> (consultado el 15 de noviembre de 2022).
- (2016a): *Politiques de l'inimitié*. París: La Découverte.
- (2016b): “Afropolitanisme et Afrofuturisme”. En: *MajalisTV* en YouTube, 14 de agosto, <<https://youtu.be/2trOn3vXuOk?si=z3bzOW7vgWubPj2X>> (consultado el 29 de noviembre de 2023).
- (2006): “Afropolitanisme”. En: *Africultures*, 11, 66, pp. 9–15.
- Ndiaye, Pap (2008): *La condition noire: essai sur une minorité française*. París: Calmann-Lévy.
- Nichols, Elaine (s. a.): “Black Joy: Resistance, Resilience and Reclamation”. En: Página web del National Museum of African American History and Culture, <<https://nmaahc.si.edu/explore/stories/black-joy-resistance-resilience-and-reclamation>> (consultado el 1 de diciembre de 2023).

Rutherford, Jonathan (1990): “The Third Space: Interview with Homi Bhabha”. En: id. (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, pp. 207–221.

Sarr, Felwine (2016): *Afrotopia*. París: Éd. Philippe Rey.

Sheller, Mimi (2018): *Mobility Justice: The Politics of Movement in the Age of Extremes*. Londres / Brooklyn, NY: Verso.

The Black Joy Project (2015–): Cuenta de Instagram, <<https://www.instagram.com/theblackjoyproject/>> (consultado el 1 de diciembre de 2023).

Lista de ilustraciones

Ilustración 1 Las imágenes afrocentradas en el apartado dedicado a Salif.
Fuente: Ekoka 2022: 50. Cortesía de la autora.

Ana Zapata-Calle

La identidad afroespañola en *Hija del camino* (2019) de Lucía Asué Mbomío Rubio

Resumen: En este ensayo se propone analizar el proceso de búsqueda de identidad de la protagonista de *Hija del camino* (2019) de Lucía Asué Mbomío Rubio. En la novela, este personaje cuenta con dos nombres: “Sandra” como nombre europeo y “Nnom” como nombre africano. En principio, se parte de esta división identitaria que divide al personaje en dos, “mitad de Guinea Ecuatorial y mitad española”. Sin embargo, progresivamente, la protagonista va desarrollando una identidad que en su madurez se presenta como híbrida, cuando ella “ya no es Sandra ni es Nnom, es todo junto”. El análisis muestra cómo Sandra Nnom llega a la aceptación de su identidad híbrida y se siente orgullosa de “reconocerse” como un miembro más de la comunidad afroespañola en su madurez, después de una larga búsqueda identitaria a partir de sus múltiples viajes y experiencias como persona racializada y gracias a la reflexión que se produce en ese “tercer espacio” del ser postcolonial del que escribe Homi K. Bhabha.

Palabras clave: afroespañoles, identidad, Guinea Ecuatorial, inmigración, afroeuropes, tercer espacio

Vivimos en un mundo en continuo movimiento migratorio por distintas razones, que van desde las migraciones por cuestiones económicas, por violencia y por guerras o por motivos profesionales. Esto lleva a una constante redefinición de las identidades a nivel individual y nacional. En el caso de los hijos o descendientes de los africanos que fueron colonizados durante el siglo XX y que han nacido o viven en países europeos, estos se enfrentan a un complicado mosaico de cuestiones identitarias. En España, a partir de la segunda década del siglo XXI, una nueva generación de artistas y escritores afroespañoles está emergiendo con el deseo de contar sus experiencias. Entre los géneros y artistas españoles que reflejan en sus obras la experiencia de vivir en España como seres racializados en el siglo XX y XXI destacan las canciones de Concha Buika; el teatro de Silvia Albert Sopale; las novelas de Edjanga Jones Ndjoli y Lucía Asué Mbomío Rubio; las autobiografías de Moha Gerehou y Desirée Bela-Lobedde; la fotografía de Rubén H. Bermúdez; el ensayo de Antoinette Torres Soler; las guías educativas antirracistas coordinadas por Patricia Rocu Gómez; la poesía de Agnès Agboton y Gabriella Nuru; las performances de

Ana Zapata-Calle, University of West Georgia

Agnes Essonti Luque; o el arte de El Chojin, quien escribe usando varios géneros, como la poesía, el rap y la novela.

Históricamente, como explica Betsabé Navarro, España ha vivido en constante proceso de blanqueamiento desde 1492 (cf. 2023: 146). Para Navarro, lo que ha destacado en las recientes olas migratorias africanas desde los años noventa en la España postcolonial ha sido la insuficiente respuesta institucional para conseguir la integración de los inmigrantes y de sus hijos. Navarro cree que la constante ambición de superar la marginalización de España dentro de la Unión Europea ha hecho que se perpetúe la discriminación, el racismo y la exclusión de “el otro” en España (cf. 146). El reforzamiento de la otredad que han sufrido los artistas y escritores afrodescendientes en España y los conflictos identitarios consecuentes de su marginalización dentro del ideario nacional y europeo es un tema recurrente en sus obras. Psicológicamente, su problemática aparece porque, por un lado, la identidad nacional de los afrodescendientes que viven en Europa está formada por la ideología asimilada del colonizador, al haber sido educados en sistemas educativos europeos y, por otra parte, ellos también han absorbido la realidad del ser colonizado, heredada de sus padres.

La escritora Lucía Asué Mbomío Rubio nació en Madrid en 1981 y ha logrado abrirse paso en su sociedad no únicamente como escritora, sino también como comunicadora periodística y audiovisual. De su producción narrativa destaca su primer libro, *Las que se atrevieron* (2017), compuesto por entrevistas a mujeres blancas españolas que decidieron crear familias con hombres negros durante el franquismo. Estas mujeres dejaron una huella indeleble de las relaciones entre España y Guinea Ecuatorial. Esto es importante porque la prensa española estuvo sometida a un silenciamiento informativo sobre Guinea Ecuatorial tras la independencia de este país, considerándose el tema como “materia reservada” (cf. Mahiques Núñez 2013: 33). El ejercicio de Lucía Asué Mbomío Rubio de dar voz a mujeres españolas de la generación de su madre, esta incluida, parece llevar a la autora a otra reflexión: ¿cómo dar voz a los hijos e hijas fruto de estas familias españolas interculturales? Esto lo hace de dos maneras. Primero, inscribiéndose ella misma como una más de las escritoras españolas de su tiempo. Así se reafirma cuando en 2019 aparece su cuento “Follación” en una obra colectiva titulada *Tranquilas. Historias para ir solas de noche*, que aúna los relatos de catorce escritoras reconocidas de España. Segundo, en este mismo año se publica también su primera novela, *Hija del camino*, la que aquí se analiza, y que cuenta ya con numerosas ediciones. En general, y como bien apunta Odome Angone, las obras de Lucía Asué Mbomío Rubio surgen en sintonía con otros afrodescendientes españoles “como política de visibilización, acto de reapropiación y proceso de autorreconocimiento” (2022: 2). Continúa Angone argumentando que lo hacen “para legitimar la presencia de colectivos racializados en España dentro del espacio público, con especial énfasis

en el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes según estipula la ONU de 2015 a 2024” (2022: 2). En esta línea, Lucía Asué Mbomío Rubio crea a Sandra Nnom Edjang, personaje principal de *Hija del camino* y síntesis de una experiencia colectiva que afecta a los afrodescendientes en general y a las mujeres afroespañolas en particular.

Destaca el hecho de que la autora comparta con la protagonista muchos aspectos y experiencias personales. Sin embargo, al usar nombres ficticios para sus personajes, Lucía Asué Mbomío Rubio deja un margen de libertad creativa para incluir no solo sus experiencias, sino también las de otras personas racializadas contemporáneas que han experimentado situaciones similares. Si bien es cierto que el término “afroespañol” no se usa en la novela, al igual que el personaje de Samuel, primo de Sandra, nombra al grupo de afroespañoles desde Guinea como “guineanos que han nacido o han crecido en España” (Mbomío Rubio 2019a: 266), desde Europa se podría nombrar a este grupo como “españoles que proceden de Guinea Ecuatorial o de África”. En este ensayo se propone el adjetivo de nacionalidad “afroespañol”, y no “guineoespañol”, por ser más inclusivo con la comunidad afrodescendiente de España, sea cual sea el origen de sus familias.

Centrándonos ya en el análisis de *Hija del camino*, se examina aquí el proceso de búsqueda de identidad de la protagonista de la novela que cuenta con dos nombres: “Sandra”, como nombre europeo y “Nnom”, como nombre africano. En principio, se parte de esta división identitaria que divide al personaje en dos, “mitad de Guinea Ecuatorial y mitad española” (60), por las identidades heredadas de su madre, Aurora, y de su padre, Antonio. Si en España la llaman Sandra, en Guinea Ecuatorial la llaman Nnom para que, según su tío Faustino, pueda ser reconocida como guineana (cf. 237). Sin embargo, progresivamente, la protagonista va desarrollando una identidad que en su madurez se presenta como híbrida, cuando ella “ya no es Sandra ni es Nnom, es todo junto” (360). Este desarrollo identitario puede corresponder con la creación del “tercer espacio” postcolonial del que escribe Homi K. Bhabha. Para este teórico, el ser postcolonial vive moviéndose “in between cultural traditions, and revealing hybrid forms of life and art that do not have a prior existence within the discrete world of any single culture and language” (Bhabha 2004: xiii). El análisis muestra cómo, después de su búsqueda identitaria a partir de sus múltiples viajes y experiencias como persona racializada, la protagonista llega a la aceptación de esta identidad híbrida y se siente orgullosa de “reconocerse” (Mbomío Rubio 2019a: 360) como un miembro más de la comunidad afroespañola.

El personaje de Sandra tiene 32 años (cf. 134) cuando su voz surge facilitada por el narrador omnisciente para contar sus recuerdos mediante la técnica del *flash back*. En este punto de su vida, Sandra todavía no ha encontrado un lugar en el que establecerse y aún sigue buscando su propia identidad. Se sitúa en la ciudad de Londres, donde “el mundo entero tiene miles de embajadores en la ca-

pital inglesa, que han llegado interesados por el trabajo, por la posibilidad de aprender o mejorar el idioma y por su modernidad y diversidad” (13). Sandra no vive en una casa bien establecida, sino que está sola en un cuarto pequeño y pasajero, alquilado en un apartamento compartido en el que apenas interactúa con sus compañeros de vivienda (cf. 149–150). Como explica Anindyo Roy, basándose en las teorías del ser subalterno de Gayatri C. Spivak, “the loss of a stable point of reference as home means acknowledging the present of this ‘un-homely’ subject” (Roy 1995: 104). Y es así cómo, en su soledad de Londres y con su identidad fragmentada, Sandra va a recordar los espacios de las dos identidades principales que forman la suya: por una parte, los espacios de su madre (su apartamento de Madrid y el pueblo rural del que procede) y, por la otra, los espacios de su padre (la biblioteca del apartamento de Madrid y su experiencia en Malabo). La separación de estos espacios se afianza además por la relación de sus padres debido a que “las rencillas enquistadas han provocado que casi ni se hablen en los últimos años” (Mbomío Rubio 2019a: 12).

Tanto la madre como el padre de la protagonista habían llegado a Madrid de adultos procedentes de otros lugares, como migrantes. La madre era originaria del pueblo salmantino de Puerto de Béjar (cf. 144), mientras que su padre era de Malabo, Guinea Ecuatorial (cf. 147). Sus hijas, sin embargo, Sandra y su hermana Sara, habían nacido y crecido en Madrid, en el barrio de Alcorcón. Pero a pesar de eso, por el color de su piel, su pertenencia a este espacio y su nacionalidad habían sido cuestionadas toda su vida por no adaptarse al imaginario nacional español. El narrador cuenta que cuando los padres de Sandra paseaban por Alcorcón con las dos niñas en los años ochenta, “los desconocidos señalaban a su familia por la calle y cuchicheaban a su paso” (21). Eran considerados como diferentes, foráneos, porque “[p]ara ser, era necesario existir, y ni ella ni las personas no blancas existían en el imaginario español excluyente, que se retrataba y se retrata a sí mismo sólo de una manera: siendo blanco” (119). Recordar su historia desde un espacio étnicamente diverso, como lo es Londres, y en soledad, le facilita a Sandra no solo identificar su propia diversidad y liminalidad, sino también el camino vital recorrido desde su niñez hasta llegar a su madurez. De hecho, sus pensamientos aparecen desperdigados y sin una cronología clara, pero con un orden interno que hace que el lector siga el crecimiento de Sandra y su indagación identitaria. En su primera etapa, se ve a Sandra crecer en la sociedad del barrio del Alcorcón de finales del siglo XX. Se narra su primer día de colegio (cf. 26), la primera vez que ella y su hermana fueron a un campamento de verano (cf. 42), o las visitas a su abuelo en Puerto de Béjar (cf. 127). En su adolescencia destaca la experiencia con su primer novio, Dani (cf. 85–95), y su primer viaje como estudiante de intercambio a Francia (cf. 108–121). Sus viajes al extranjero en etapas posteriores, así como su llegada a Guinea Ecuatorial (cf. 235) le servirán para contrastar sus experiencias e ir madurando hasta con-

vertirse en la mujer adulta que recuerda su vida ya en el siglo XXI, cuando es finalmente capaz de decidir por sí misma su propio destino.

Para Sandra, la evaluación de su historia y circunstancias es un intento de definirse en un momento particular de su vida como un ser híbrido producto del devenir de la historia a nivel personal, nacional y global, teniendo en cuenta la experiencia del individuo postcolonial que, en muchas ocasiones, no termina de saber dónde está su casa, el espacio al que tiene que volver. La protagonista deja claro, también, que esta identidad inestable no es universal. Su hermana Sara, por ejemplo, cuya piel es más clara que la suya, se ha identificado más con su identidad española desde temprana edad. Así se lo explica Sara, como adolescente, a Sandra, al hablar de chicos en el campamento de verano: “creo que tenemos más afinidad con la mayoría de los chicos blancos que con los africanos con los que convivimos aquí” (83). Y cuando Sandra le recrimina que no le gusten los hombres negros siendo su padre africano, Sara le responde que “[s]í, y eso es todo lo que tenemos de África” (83). Sara parece saber dónde está su hogar y no tiene los mismos conflictos que Sandra. Además, el camino de la protagonista como ser postcolonial no parece ser el mismo que el de otros inmigrantes que no han sufrido racialización en sus sociedades de origen o de acogida. Quizás por eso la autora incluye el ejemplo del encuentro que Sandra tiene en una discoteca de Londres con otro español inmigrante blanco, cuyos comentarios racistas y sexistas al despreciarla como “una negra que dice que es española” (19) no son muy diferentes a los de los hombres españoles con los que viajó a Haití para grabar un documental y de los cuales tuvo que escuchar los comentarios sexistas y racistas que hacían de otras mujeres negras de allí (cf. 196–198).

Los recuerdos de Sandra la llevan al pasado para analizar experiencias como ser racializado viviendo en España en sus años de formación. En su colegio, ella y su hermana eran las únicas niñas mestizas y en la facultad de Ciencias de la Información, donde Sandra estudió, solo seis estudiantes de casi diez mil alumnos eran negros (cf. 28, 159). Madrid es el lugar donde la protagonista ha nacido y se ha criado y es donde menos referentes africanos ha encontrado. El narrador explica que “[s]er la única negra de su entorno, sin duda, distorsionó su forma de verse en el mundo” (159). Esta falta de diversidad cultural y racial se va a contrastar, a lo largo de la novela, con la diversidad encontrada en el resto de las ciudades visitadas por Sandra posteriormente en Francia (cf. 108–118), Portugal (cf. 153–184), Haití (cf. 195–199), Panamá (cf. 192–193) e Inglaterra (cf. 151–152). Pero antes de estos viajes, “la conciencia racial” de Sandra se despierta drásticamente a los once años cuando retransmiten por la televisión en 1992 la noticia del asesinato de Lucrecia Pérez, una inmigrante afrodominicana, a manos de un joven guardia civil, Luis Merino Pérez, acompañado de adolescentes neonazis (cf. 34–40). Este crimen, que conmociona a la sociedad española y a las hermanas en la novela marca un

antes y un después para muchas personas racializadas en la Península (cf. Tamayo 2022). Sandra llega a la conclusión, según se lo explica a su hermana Sara, de que no son aceptadas en su entorno: “Te lo dije, no somos como el resto. Aunque hayas nacido aquí, para ellos tú no eres española, eres negra” (Mbomío Rubio 2019a: 40).

En el orden interno de los recuerdos, además de ver el crecimiento de Sandra, la novela construye un hilo narrativo en cuanto a cómo, a partir de este momento dramático y doloroso en el que Sandra ya no se siente aceptada en su sociedad, va a poder volver, gradualmente, a sentirse española ya entrada en su madurez, como si volviera de un exilio interior o, como lo llama el rapero y escritor El Chojin, un “exilio social” (2021: 123). Esta línea evolutiva, que parte del rechazo y llega a la aceptación, se presenta paulatinamente cuando Sandra tiene que identificarse o la identifican como española en sus viajes internacionales. En la novela aparecen múltiples reacciones de Sandra que van desde la sorpresa, la reticencia o el rechazo de esta identificación nacional en su adolescencia, como vemos, por ejemplo, cuando viaja a Francia y su anfitriona la llama “española” (Mbomío Rubio 2019a: 116), hasta que ya en su madurez se reafirma en su españolidad. Así sucede al hablar con un cliente de la zapatería donde trabaja en Londres: “—¡Vaya, otra española!— comenta el hombre. Su acento es de algún país de Latinoamérica que Sandra es incapaz de identificar. —Sí, aquí está medio país— responde Sandra, divertida” (275). Pero, para llegar a este punto de aceptación de su identidad nacional europea, Sandra ha tenido que recorrer un largo camino, cruzando multitud de barreras que no solo son geográficas, culturales y nacionales, sino también psicológicas.

Sandra se había criado en constante contacto con el mundo de su madre, la España rural del pueblo del abuelo materno y el barrio madrileño de Alcorcón, rodeada de una sociedad llena de prejuicios hacia personas racializadas. Si bien Sandra es vista como negra en España y tratada incluso como un fetiche, lo que en la novela se ve en la relación con su primer novio, a quien solo le interesaba “su melanina” (98), ella misma también ha absorbido la ideología racista del entorno en el que ha pasado toda su vida de niña y de adolescente. De adulta reflexiona sobre cómo había llegado a mirar a otros negros con los mismos prejuicios con los que la miraban a ella los blancos racistas. Sandra recuerda momentos en los que tuvo que reevaluar sus propios pensamientos y comportamientos endorracistas, como una manera de exorcizarlos para poder superarlos. Era una tarea tan difícil que, como dice el narrador, había que “arrancarse los ojos para cambiar su mirada” (2019a: 170). Lucía Asué Mbomío Rubio deja constancia de estas contradicciones y dificultades cuando Sandra se asombra de ver negros en la universidad de Coimbra: “A su asombro le siguió una reprimenda interna por haber interiorizado un discurso que le hacía sentirse superior, ridículamente orgullosa y distinta al resto de personas negras por ser universitaria” (158–159). Como per-

sona racializada, el personaje ha vivido en un constante vaivén entre su identidad de víctima, por sentirse racializada, y de victimaria, por su endorracismo hacia otras personas afrodescendientes. Como la protagonista afirma en la novela, “llegó a creer que era más útil luchar contra otras personas negras que hacerlo con ellas para lograr ser más” (158–159). Según el narrador, “[q]uitarse esos prejuicios no era tan fácil, requería darse la vuelta como un calcetín” (170). Sobre el “racismo internalizado” o endorracismo escribió el psicólogo Benito Massó como concepto que se aplica a aquella persona negra que actúa desde la óptica del blanco racista, rechazando a sus iguales y a sí mismo. Por ello, la persona que sufre de esta condición se siente como se imagina que lo ve el otro que lo desprecia: fea, bruta, apesotada, victimizada, marginada, rechazada, incompetente e incapaz de superarse (cf. 2013: 10, 123). El endorracismo, como fenómeno, aparece aludido también en la novela *Siete martes* (2021) de El Chojin, quien hace que su personaje Edú lo sufra y reflexione sobre ello: “los efectos más perversos de los prejuicios es que acaban impregnando al que los sufre. Si la experiencia te enseña que te miran distinto terminarás creyendo que te mira distinto incluso el que no lo hace. ‘Difícil solución le veo a eso. . .’” (2021: 83).

Las contradicciones que sufren estos personajes afroespañoles son debidas a la asimilación de las dos percepciones: la del colonizador y la del colonizado. De hecho, Sandra ha heredado la forma de mirar el mundo de su padre, quien, como consecuencia de los procesos de la colonización europea, no le ha querido enseñar a sus hijas su lengua nativa por no considerarla importante (cf. Mbomío Rubio 2019a: 259, 292), no le ha hablado de sus abuelos africanos al creerlos ignorantes (cf. 303), no tiene libros escritos por africanos en su biblioteca por una desvalorización y desconocimiento total del saber africano (cf. 61) y no ha querido que sus hijas jueguen con los juguetes fabricados en Guinea Ecuatorial (cf. 55, 263), entre otros ejemplos. Como se explica en la novela,

[e]l padre de Sandra vivía en una contradicción permanente, puesto que por un lado trataba de inculcar a sus hijas un sentimiento de pertenencia a su pueblo fang, presente en varios países de África Central, pero por otro daba la sensación de que tenía la obligación permanente de contarle a todo el mundo que tenía estudios, que trabajaba, “que no era como el resto”. (55)

Sandra, ya de adulta, se cuestiona todas estas contradicciones para poder sanar de su lucha interior. Recuerda que cuando aprendió a reconocer su propio endorracismo hizo un intento consciente de corregirlo, desarrollando un amor ciego hacia todo lo que proviniera de África, especialmente a partir de darse cuenta de que no había leído ninguna novela escrita por escritores negros porque “en casa no hay ninguno de esos autores” (61). Es así como comienza una búsqueda de elementos culturales africanos a su alrededor y allá adonde viaja como estudiante de intercambio o en sus primeras incursiones profesionales como reportera. Sandra em-

pieza a leer literatura africana con su padre (cf. 62), asiste a eventos culturales de contenido afro (cf. 179), en Coimbra sale con Nelson, un chico caboverdiano (cf. 168), etc. Todo esto la lleva a la idealización de lo africano y a un rechazo de lo europeo en una emergente visión dicotómica. El ejemplo más obvio es que ella solo quiere salir con hombres negros, rechaza a los blancos porque, como explica el narrador, “no es que no le parezcan guapos [. . .], es que tiene sentimientos encontrados. Le da pereza tener que luchar en vertical y en horizontal contra estereotipos que se asocian a su color de piel por esa construcción falsa que se dio en llamar raza” (211).

El camino hacia la búsqueda de su identidad africana comienza con la premisa de la recuperación de una identidad perdida que surge de una “Guinea inventada, mezclada y extraña” (108), a pesar de los privilegios obtenidos por el sujeto de la diáspora metropolitana. El proceso de pérdida que sufre el padre se convierte en silencios y nostalgia. Esto es lo que activa el deseo de recuperación que intenta la hija. Una “vuelta a casa” heredada del padre y basada en la experiencia de la niñez y de la juventud de este, quien se había desconectado de Guinea Ecuatorial décadas atrás. Como él mismo se recrimina:

yo te incité a hacer ese viaje. Llevaba años haciéndolo. Alimentando tu hambre de pertenencia cuando te hablaba de un sitio del que sólo te contaba cosas bonitas. Y me olvidé de lo malo, o quise olvidarlo, o pensé que nunca irías y no te enterarías, o quise que amaras tu parte africana más que yo mismo. (356)

Para la recuperación de ese mundo paterno o de ese hogar perdido, Sandra se imagina un espacio creado en su mente como un mosaico lleno de fragmentos compuestos por los silencios del padre y la idealización de su lugar natal, que con el tiempo había borrado todo lo malo (cf. 357), las conversaciones con los niños negros en el campamento de la infancia (cf. 41–50, 78–84), las idas y venidas al aeropuerto de Madrid para ver a los guineoecuatorianos llegar (cf. 104) y el recuerdo de los bailes africanos en el salón de su casa (cf. 114). A esto se unen sus encuentros posteriores con otros africanos o afrodescendientes en Portugal, Panamá y Haití (cf. 161, 192, 196). La protagonista se fabrica su propia identidad africana con estos recuerdos y fragmentos culturales. Como le explica a su padre acerca de la Guinea Ecuatorial que se había imaginado, “de pequeña me vino muy bien pensar que existía un lugar en el que sí sería una más. Me salvó y me hizo sentir fuerte y orgullosa. Lo que pasa es que no era real” (357).

Cuando por fin Sandra consigue viajar para establecerse en el país de su padre, el enfrentamiento con la realidad va a sacarla de ese espacio amable imaginado y va a quedar en un estado de desorientación cultural total. Sandra se da cuenta de que “la vuelta” a África, en el sentido cultural, no es posible para ella en toda su extensión. Lo primero que le sorprende es que es considerada “*ntangan*” (246), es decir, foránea o blanca, lo que hace que se siga situando en el espacio de la

otredad como ser racializado al encontrarse en situaciones similares a las que había vivido en España cuando era considerada negra, diferente al resto. Con respecto a la lengua nativa y a las prácticas culturales, se siente “amputada” al no conocerlas (cf. 259). Otra cosa que le cuesta aceptar es el hecho de ser infravalorada como profesional, tanto por el sistema de “enchufes” que prima en el país, por el que las personas no consiguen sus trabajos por sus méritos, sino por sus conexiones con el poder (cf. 303), como por la mentalidad colonizada que mantienen los guineoecuatorianos, quienes aceptan ser tratados como inferiores por los estadounidenses y trabajar para ellos por salarios más bajos solo por ser del país. Es en ese contexto salarial el único en el que Sandra es considerada como una local, cargando con “la maldición del apellido” por llamarse “Edjang” (302), para justificar el hecho de recibir menos beneficios laborales en comparación con trabajadores de otras naciones del Norte Global. Así lo comprueba cuando le pide un aumento a su jefe estadounidense y este, con condescendencia, le explica que “[l]os nativos tienen un límite salarial’ pero que hablaría con recursos humanos por si podían hacer una excepción con ella” (348). Además, el hecho de haber nacido mujer tenía unas consecuencias para Sandra que nunca antes había experimentado. Su padre no había seguido los roles de género impuestos para los hombres de su generación, ni por la sociedad guineana, ni por la española. Antonio se había encargado de cocinar, de peinar y de cuidar de sus hijas, mientras que Aurora trabajaba fuera del hogar. A él mismo le gustaba decir que “él no era como los demás” (52). Las interacciones que Sandra tiene con los hombres guineoecuatorianos durante su estancia en Malabo nada tienen que ver con el comportamiento de su padre.

Según aparece en la novela, en Guinea Ecuatorial hay una “falocracia” (304) que rige el poder y el orden social, seguida de la corrupción consecuente. Mientras Samuel o Miguel Ángel, el primo y el novio de Sandra, pueden disfrutar de ciertos beneficios al ser hombres en esta sociedad, aunque sean también afroespañoles como ella, su realidad como mujer es mucho más difícil. Para mostrar las diferencias de trato, la autora crea un hogar compuesto por el tío Faustino y dos jóvenes de la misma edad, más o menos, Sandra y Samuel (cf. 238). Samuel no había acabado sus estudios en Cataluña, había vivido con su madre desempleado o “trapi-cheando” (cf. 238, 260). Frente a él, Sandra era una mujer que había estudiado y trabajado mucho en su vida y había llegado a Guinea Ecuatorial como profesional audiovisual. Pero mientras que a Samuel le encanta vivir en Malabo después de cuatro meses de su llegada desde España por todas las oportunidades que encuentra (cf. 249), su tío Faustino percibe las adversidades adicionales que su sobrina tiene que sufrir para poder adaptarse a la sociedad guineoecuatoriana: “[s]upongo que no es fácil siendo mujer” (349), afirma, a la misma vez que vive en constante preocupación por ella. Sandra se siente usada, infravalorada y en peligro de ser asaltada sexualmente por hombres de poder, como cuando uno de ellos le pide que se monte

en su coche frente a la casa de su tío o cuando otro le habla de sexo en las oficinas del gobierno (cf. 294, 300). La realidad que sufren las niñas y las mujeres pobres guineanas a quienes llaman “chuches” (295) o “buscablancos” (275) es inconcebible para Sandra, quien las ve alienadas y aclarándose la piel, como en el caso de Ernestina, la novia de Watson (cf. 269–270). Sandra descubre que se abusa de las niñas como norma, quienes se someten sexualmente a cualquier hombre para sobrevivir. Así se lo explica la vecina y educadora Adoración, la mujer jubilada que había vuelto a Malabo desde España, donde había sido maestra por muchos años (cf. 286). En Guinea Ecuatorial, Adoración educa a las niñas y a las mujeres jóvenes guineoecuatorianas para que no se sometan, para que usen protección y para que se traten cuando se enferman con enfermedades venéreas (cf. 328–329). Todas estas adversidades propias y ajenas hacen que Sandra, después de más de medio año, desee desesperadamente salir del país: “[s]entía una presión enorme, quería abandonar la isla y la necesidad era tal que incluso le provocó algo de ansiedad” (2019a: 350).

Cuando vuelve a España, le explica sus contradicciones a su padre: “Quiero que sepas que Guinea me duele y me encanta. Ha sido el primer lugar en el que he llorado de alegría por sentirme en casa. Pero también he sido mujer y *ntangan*, y al mismo tiempo he vivido la maldición del apellido. No sé, estoy hecha un lío” (356). Sandra concluye que el país de su padre no es el suyo, que había vuelto por él y que necesita seguir su camino para buscar su propia historia:

El caso, papá, es que yo creo que los hijos de las personas que migráis a veces necesitamos tomar el relevo y continuar el camino, buscar nuestro sitio. No el que nos toca sino el que elegimos, para que si nos preguntan de dónde somos o nos cuestionan, al menos podamos contar una historia propia y no la de nuestros padres. (357)

Esta conversación con su padre es importante porque Sandra se prepara para hacer el esfuerzo consciente de separar su historia de la de sus padres y también porque deja constancia de una realidad de grupo, la de los hijos de inmigrantes. La protagonista ha crecido sin referentes de mundos híbridos, lo cual ella ve como “caminar sin rumbo y sola” (192). Pero en sus viajes ha encontrado modelos en los que mirarse como en un espejo, como cuando va a Panamá y se encuentra con mujeres mayores afropanameñas (cf. 192), y en Guinea Ecuatorial se da cuenta de que ella es una más de la comunidad de afroespañoles, jóvenes e hijos de inmigrantes que están creando una nueva realidad cultural como grupo, además de un nuevo discurso: “[s]e trataba de un relato conjunto e individual que le pertenecía a la migración y a su descendencia” (310). De hecho, su experiencia en Guinea Ecuatorial hace que Sandra se integre en este grupo nombrado por su primo Samuel como “guineanos que han nacido o han crecido en España” (266). En sus interacciones destaca que Sandra siempre se siente cuidada y protegida por la comunidad de este colectivo de jóvenes de su generación, o de aquellos más mayores que habían vivido en

España por muchos años, como su tío Faustino o la vecina de su tío, Adoración (cf. 2019a: 236, 286). Las relaciones que se narran mientras que ella vive en África son mayoritariamente como integrante de este grupo: su relación familiar con su primo Samuel (cf. 2019a: 248), su relación de pareja con su novio Miguel Ángel (cf. 2019a: 308), su relación laboral con Berta, hija de unos amigos de sus padres (cf. 2019a: 289–290), su relación de amistad con Watson, antiguo amigo de los campamentos de verano (cf. 2019a: 264), etc. La presencia de afroespañoles en Malabo es constante en el relato y Sandra es simplemente una más de tantos. Es también interesante que algunos de los integrantes de esta comunidad en Malabo ya se hubieran conocido en España o que esperen reencontrarse allí de nuevo en el futuro. Un ejemplo es cuando Sandra se despide de su tío y de su primo en el aeropuerto y Samuel la amenaza con avergonzarla bailando la próxima vez que se vean en Madrid (cf. 352). Los integrantes de esta colectividad van y vienen de Guinea Ecuatorial a distintas ciudades de España. Es una comunidad en movimiento que fluye entre los dos países con normalidad y que tiene sus puntos de encuentro en ambos países. En Malabo está el bar donde Watson y Samuel se habían conocido, en el que, como le explica Samuel a Sandra: “[m]uchos guineanos que han nacido o han crecido en España van a ver el fútbol [allí] porque hay una pantalla grande” (266). De esta manera, Lucía Asué Mbomío Rubio, en su novela, deja testimonio de las realidades de los afroespañoles como grupo no solo en España, sino también en Guinea Ecuatorial, al presentar experiencias comunes que van desde las enfermedades que sufren normalmente, como el paludismo y el tifus que sufre Sandra (cf. 337), las diferencias del trato dependiendo del género, que en la novela se ven al comparar las experiencias de Samuel con las de Sandra viviendo ambos bajo el mismo techo (cf. 249, 349), o el sentimiento de otredad por ser considerados como blancos o negros dependiendo de donde estén (cf. 246).

Tras volver de Malabo, cuando el padre le pregunta a Sandra por sus planes, ella le informa de que quiere irse a Londres: “quiero poner un poco de distancia con mis dos raíces para después volver, como hacen las tortugas” (358). Es en este distanciamiento geográfico en el que la protagonista recuerda, compara, reflexiona y narra su historia. Como Karin Ika y Gerhard Wagner explican acerca del tercer espacio, “Bhabha conceives the encounter of two social groups with different cultural traditions and potentials of power as a special kind of negotiation or translation that takes place in a Third Space of enunciation” (2009: 2). El concepto de “negociación cultural” es muy importante para Sandra. Gracias al proceso de revisión de sus experiencias, la protagonista pasa de ser el objeto observado a ser el sujeto pensante observador. Quiere resolver sus propios laberintos identitarios: ¿qué significa ser guineoecuatorial o ser española? ¿Qué es ser blanca o ser negra? ¿Qué es ser mujer u hombre en cada sociedad? Como en una balanza, Sandra analiza sus experiencias en ambas culturas, así como las transmitidas por sus padres.

De un lado sopesa el discurso de la España democrática, mirando y juzgando los comportamientos sexistas, racistas y clasistas experimentados como ser racializado en España. Pero esos los conoce desde siempre, ha crecido en España. Su tarea es la de desmontar la idealización que había hecho de África. Por ello, del otro lado de la balanza, sopesa su lado africano que la llena de interrogantes y decepciones: cuestiona la mentalidad postcolonial de su padre y la simultaneidad de su rechazo e idealización de su país de origen (cf. Mbomío Rubio 2019a: 55). Tampoco está de acuerdo con el comportamiento de su amiga Martha, quien, siendo ella misma afroeuropea, rechaza a los negros como potenciales parejas, asignándoles todo tipo de estereotipos negativos: “[n]o quiero aguantar a un vago, a un hombre que me va a ser infiel y que no se va a ocupar de los hijos que tengamos” (75). Se sorprende de la mentalidad de los guineoecuatorianos en general por la aceptación de inferioridad frente a personas de otras naciones (cf. 303). Juzga a su novio y a algunos de sus amigos hombres afroespañoles por su corrupción o su intento de sacar beneficio de las circunstancias precarias de Guinea Ecuatorial (cf. 339). Cuestiona a su tío por su sumisión (cf. 239) y le repugnan los hombres poderosos guineoecuatorianos por su falocracia (cf. 304).

También intenta hacerles ver a las mujeres guineoecuatorianas que su alienación a la estética europea no las va a llevar a una mejor vida (cf. 271), a la vez que juzga a las mujeres africanas que ve en el aeropuerto por intentar aparentar una prosperidad que no han logrado cuando se cambian de ropa para volver a su país de origen desde Europa, perpetuando “la falacia de la migración” (229). Todo ello acaba con la interrupción de la nostalgia del origen africano idealizado al considerar el país recordado por su padre como una tierra “que no era real ni tangible, que puede que nunca existiera. Una quimera que la embaucó” (360). Y es también gracias a estos cuestionamientos que su visión dicotómica o dualista entre su identidad europea y africana desaparece. De esa manera, se juega con los nombres de la protagonista y el narrador explica que la protagonista ya no se puede identificar únicamente con su nombre español o con su nombre fang, es decir, que ya no es ni Sandra ni Nnom, sino “todo junto” (360). Este espacio de comparación y reflexión es el “tercer espacio” que la protagonista ha logrado crear y que convierte en su espacio de enunciación y cuestionamiento constante, caracterizado por el movimiento, la transformación cultural y el individuo en camino. Aunque al final de la novela la identidad de Sandra parece que va a comenzar una nueva fase porque “[a] lo mejor no se trata de moverse, piensa, sino de reconocerse” (360).

Si bien es cierto que, como explica Vicent Cucarella Ramon acerca de *Hija del camino*, la protagonista hace un alegato a favor de su hibridez cultural (cf. 2022: 28), también se ve que dentro de esa hibridez siente preferencia por su identidad nacional española en su madurez cuando la tía Celia ha muerto y el narrador explica que

para Sandra “Guinea ha desaparecido de su horizonte” (Mbomío Rubio 2019a: 360). De una manera orgánica, las opciones que se le presentan para continuar su marcha la llevan a inclinarse hacia su vuelta a España al estar unida a este país por sus afectos. Una de las posibilidades es volver con su hermana y con sus padres a Madrid, como su madre le insiste (cf. 219, 354); otra es salir con un hombre blanco español en Londres quien la reconoce sin cuestionamientos como española y al que Sandra no descarta llamar porque, según ella, “al menos, seremos más afines culturalmente” (214); y una tercera opción es retomar su relación con Miguel Ángel, su exnovio afroespañol, en condiciones diferentes de las que se separaron porque ella no puede volver a Guinea (cf. 360). Es interesante que el padre de Sandra, quien ha sido siempre su vínculo directo con su identidad africana, esté ausente en la visita familiar que su hermana y su madre le hacen en Londres. Este no viaja a Londres porque, como después se enterará Sandra, ha tenido que volver a Malabo por la muerte de su hermana mayor (cf. 359). La ausencia del padre y la muerte de Celia son significativas. Para Sandra su tía era su vínculo afectivo con Guinea Ecuatorial, no con la Guinea de su padre, sino con la que ella había vivido. Ante la muerte de Celia, la protagonista pierde su deseo de volver a conectarse con este país:

Si Celia ha muerto, Guinea también. La anciana era su excusa para regresar, aunque fuera dentro de algún tiempo. Y si Guinea ha desaparecido de su horizonte, tendrá que hablar con Miguel Ángel, puesto que él no quiere abandonar Malabo y ella no se ve capaz de volver. (359–360)

La situación final es que el padre vuelve a Guinea Ecuatorial para enterrar a su hermana Celia, pero Sandra no es capaz de volver al país de su padre. Su vuelta entonces solo puede ser posible a España, después de haber puesto distanciamiento de sus dos raíces, como le dijo a su padre que necesitaba, antes de poder “volver, como hacen las tortugas” (358).

La muerte de la tía Celia coincide con la llegada de la madurez de la protagonista, después de sentirse perdida en Guinea Ecuatorial, cuando su brújula “se había hecho añicos” (304), de emprender su viaje de autoconocimiento y reflexión en su soledad de Londres y de comenzar a aceptar su identidad como española de raíces africanas. Cuando Sara y Aurora la visitan en Londres, las hermanas bromean como si fueran adolescentes y Sandra le pregunta a su madre que a qué edad se madura, a lo que esta le responde: “[a] la que quieras, Sandra, tal vez nunca” (209). Esta pregunta es importante porque ocurre en Londres, cuando la protagonista tiene que decidir cómo seguir su camino y adónde volver. Sandra es un personaje que nació y creció en España, que se separó de su conexión con su país natal emocional y físicamente y que, tras un largo viaje de descubrimiento personal se plantea volver a España, ahora ya con más madurez emocional, sin idealizaciones ni demonizaciones, como parte integral de su familia, de la comunidad de afroespañoles y del país en sí. Además, el viaje personal de la protagonista es uno más de tantos, fruto de las rela-

ciones directas entre España y Guinea Ecuatorial durante la colonización africana del siglo XX. Por tanto, la autora reclama también una redefinición de la identidad española como nación hacia una aceptación de la diversidad racial como parte integral de la misma.

Bibliografía

- Angone, Odome (2022): “Ser o estar: las ‘negras realidades’ de la afrodescendencia española en *Las que se atrevieron* e *Hija del camino* de Lucía Asué Mbomío Rubio”. En: *HispanismeS*, 5, pp. 1–11, <<https://journals.openedition.org/hispanismes/15914>> (consultado el 28 de junio de 2023).
- Bhabha, Homi K. (2004) [1994]: “Preface to the Routledge Classics Edition”. En: Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture. With a New Preface by the Author*. Londres: Routledge, pp. ix–xxv.
- Cucarella Ramon, Vicent (2022): “Diáspora y auto representación en la literatura afroespañola: *Hija del camino*, de Lucía Asué Mbomío”. En: *Anales de Literatura Española*, 37, pp. 11–31.
- El Chojin (2021): *Siete martes*. Barcelona: Grijalbo.
- Ikas, Karin / Wagner, Gerhard (2009): “Introduction”. En: id. (eds.): *Communicating in the Third Space*. Londres: Routledge, pp. 1–7.
- Mahiques Núñez, Alejandra (2013): *The Hidden History of Equatorial Guinea: Reasons Behind the Silence of the Spanish Press Around Macías Nguema’s Regime*. Tesis de máster, Leiden University, <<https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A3145115/view>> (consultado el 28 de junio de 2023).
- Massó, Benito (2013): *Negro: este color que me queda bonito*. San Juan, PR: Divinas Letras Editores.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2017): *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial Ed.
- (2019a): *Hija del camino*. Barcelona: Penguin.
- (2019b): “Follación”. En: Ampuero, María Fernanda / Cueva, Carmen G. de la (eds.): *Tranquilas. Historias para ir solas de noche*. Barcelona: Lumen, pp. 67–85.
- Navarro, Betsabé (2023): “Crisscrossed Identities and Black Feminist Perspectives in Lucía Mbomío’s Novel *Hija del camino* (2019)”. En: *Literature*, 3, 2, pp. 145–158, <<https://doi.org/10.3390/literature3020012>>.
- Roy, Anindyo (1995): “Postcoloniality and the Politics of Identity in the Diaspora: Figuring ‘Home,’ Locating Histories”. En: Rajan, Gita / Mahanram, Radhika (eds.): *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts. Theory and Criticism*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 101–115.
- Tamayo, Juan José (2022): “Lucrecia Pérez: feminicidio racista”. En: *El País*, 11 de noviembre, <<https://elpais.com/sociedad/2022-11-12/lucrecia-perez-feminicidio-racista-memoria-sororal.html>> (consultado el 28 de junio de 2023).

Parte V: **Del dicho al hecho: hacia una cultura
decolonial y empoderadora**

Reyes Lázaro

Valor pedagógico del entremés

Los negros (1602) de Simón Aguado

Resumen: *Los negros* (1602) de Simón Aguado es un entremés o pieza breve de teatro popular que en el barroco español se representaba entre los actos de las comedias u obras de mayor prestigio. Con complejidad, riqueza y brevedad (apenas diez páginas manuscritas y unas cuatro impresas), retrata polifónicamente la esclavización de africanxs en Sevilla en el siglo XVI. Es una pieza de transición temporal y formal que concede el protagonismo a las personas esclavizadas a diferencia de muchas otras del siglo XVI que primaban el efecto bufonesco. La obra ilustra tanto la brutalidad de la esclavización como la resistencia a la misma a través de actitudes desafiantes y expresiones de amor valiente y de orgullo por el propio origen. Además, testimonia la existencia de una cultura afrodiaspórica por medio de la escenificación de canciones y bailes censurados, la referencia a comida y la convención teatral y literaria llamada “habla de negros”, tradicionalmente utilizada para fomentar la comicidad a costa del grupo esclavizado, pero que en este entremés promueve el choteo de lxs esclavizadxs a costa de lxs esclavistas. Igualmente importante es el hecho de que pone de relieve la necesidad de abandonar paradigmas interpretativos unidimensionales. También promueve la discusión crítica de temas candentes de hoy en día como la apropiación cultural o la representación adecuada de variantes lingüísticas vernáculas. Por todo ello, desde mi contexto de enseñante que tiene como meta el fomentar el análisis crítico en sintonía con los tiempos en una universidad norteamericana, mantengo que *Los negros* es una obra particularmente adecuada para la enseñanza y el ámbito educativo universitario.

Palabras clave: Simón Aguado, entremés, esclavización, crítica victimista, resistencia, habla de negros, choteo

Enseño culturas y literaturas ibéricas en Smith College, Massachusetts. Hace unos años, interpelada por los actos reiterados de brutalidad policial contra estadounidenses afroamericanxs, revisé mi aproximación a la enseñanza de la Península Ibérica, en la que hunde sus raíces el conflicto racial actual de Estados Unidos. Descubrí (¡solo me llevó cuarenta años!) que los contenidos de mi enseñanza,

Nota: Imprescindible para escribir este artículo ha sido el generoso apoyo técnico de Diana Abril Navarro, *Instructional Technologist* de Smith College.

Reyes Lázaro, Smith College

aunque críticos de las hagiografías oficiales, no incluían a españoles afroibéricos, ni la responsabilidad histórica de Portugal y España en la esclavización de África, ni la importancia cultural de África para España. Como la educación que yo recibí en el estado español, el contenido de mis cursos pertenecía a lo que en España se entiende por “blanco” y que yo llamo “Blanco España” usando el nombre de un conocido blanqueador de paredes que, al igual que la blanquización nacional española, se usa para disimular grietas, blanquear y “resanar”. Mi nueva aproximación a Iberia se materializó en la creación del seminario “Black Spain”, que llevo seis años enseñando en mi universidad. En el proceso de aprender para poder enseñar acerca de la racialización y la desmemoria, el trabajo de intelectuales como lxs que participan en esta antología y participaron en el simposio que la origina —“Personas afrodescendientes en la Península Ibérica ayer y hoy”, organizado por las profesoras Julia Borst (Universidad de Bremen) y Danae Gallo González (JLU Giessen) en marzo de 2023 en la ciudad de Bremen, Alemania— me ha sido imprescindible.

En “Black Spain”, seminario de último año para estudiantes (mayoritariamente pero no exclusivamente) de la especialidad de español, rastreamos las raíces de la ideología racial y el racismo antiafricano de hoy en el nuevo tipo de esclavización de africanxs que iniciaron Portugal y España en el siglo XV. Contrastamos el tipo específico de racialización que introdujo la modernidad temprana con representaciones medievales de África y de la negritud. Por ejemplo, comparamos el fenómeno medieval de las Vírgenes negras o el personaje de un palafrenero negro de “Los burladores del paño” de Don Juan Manuel (siglo XIV)¹ —donde el color no es relevante, o lo es de otro modo que en siglos posteriores— con la inusualmente racializada caricatura de la serpiente del Paraíso en forma de mujer negra del código de las *Cantigas de Florencia* (siglo XIII) y con imágenes y textos del siglo XVII, como el entremés que aquí se estudia, donde la racialización es ya intensa y significativa. Para comprender la íntima relación entre el Humanismo, la esclavitud, la invención de la subjetividad moderna y el género pictórico del retrato hacemos que dialogue el retrato famoso de Juan de Pareja de Velázquez (1650) con el autorretrato de Pareja (1661). Estudiamos a personas afrodiaspóricas y afrodescendientes de ayer (por ejemplo, la monja Chikaba, el cirujano hermafrodita Eleno de Céspedes, el poeta y profesor Juan Latino) y de hoy (por ejemplo, escritorxs de origen guineoecuadoriano como Donato Ndongo-Bidyogo o María Nsue Angüe, críticxs, activistas y artistas como Antumi Toasijé, Moha Gerehou, Desirée Bela-Lobedde, Lucía Asué Mbomío Rubio, etc.). A través de documentales como el esencial *Gurumbé: canciones de tu memoria negra* (2016)

¹ Este cuento es una versión de los relatos de un rey engañado por truhanes cuya desnudez descubre un personaje marginal. Procede seguramente de algún relato oriental anónimo. Una de las más famosas versiones es el entremés *El retablo de las maravillas* (1615) de Miguel de Cervantes.

de Miguel Ángel Rosales exploramos la importancia cultural de África para España, en este caso, las raíces africanas del flamenco. El curso incluye también reflexiones de afroamericanxs sobre España, como lxs voluntarixs de las Brigadas Lincoln en la Guerra Civil española, James Yates y Salaria Kea, el poeta Langston Hughes y las memorias de Lori Tharps sobre su año académico en Salamanca (2008).

El texto que voy a examinar en este artículo, *Los negros*² (1602) de Simón Aguado, juega un papel fundamental dentro de “Black Spain” por tres motivos importantes que a continuación paso a explicar: ilustra la esclavitud en Sevilla dando la voz cantante a lxs esclavizadxs, ayuda a dismantelar el paradigma crítico victimista con el que mis estudiantes llegan a clase, que es últimamente deshumanizante y políticamente improductivo, y promueve el debate crítico de temas actuales.

El argumento de la obra es el siguiente: Rubio y Ruiz se quejan del amor entre sus respectivxs esclavizadxs, Gaspar y Dominga, alegando que disminuye su capacidad de trabajo. Cuando deciden casarse lxs amenazan, pero Gaspar y Dominga oponen resistencia. Finalmente, las mujeres de los esclavistas convencen a sus maridos de que se celebre el matrimonio. En la escena final un grupo de personas esclavizadas desfila en procesión hacia la casa del cura cantando y bailando una zarabanda, baile del que poco sabemos, aparte de que era muy popular y estaba censurado.

Los negros es pionero, innovador, excepcional. Es pionero, entre otras razones, porque elabora el motivo de “las bodas de negros”, que va a ser un tropo extremadamente popular en la escena española. También es una de las primeras puestas en escena de la zarabanda de la que tenemos evidencia. El crítico Nicholas R. Jones, cuyo libro *Staging Habla de Negros Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain* (2019) es indispensable para interpretar *Los negros*, afirma que esta obra es:

a foundational work in early modern Spanish theater studies, for it lays the groundwork for other Spanish authors such as Francisco Avellaneda (*Entremés de los negros*, 1622) and Francisco de Quevedo (*Boda de negros*, 1643) to explore the theme of black weddings, nuptials, and sub-Saharan African musical traditions and dance in Spain. (Jones 2019: 5)

Edward J. Mullen lo considera un entremés innovador y de transición temporal y formal que se distancia de la bufonería de los del siglo XVI:

This text, which appeared very early in the seventeenth century, is an important document in the history of Afro-Hispanic letters demarcating as it does a transition between earlier frag-

2 Las ediciones más citadas son: Paz y Meliá (1901), Cotarelo y Mori (1911) y Santos Morillo (2020). La edición más reciente de este entremés se encuentra en Lázaro (2024). Las citas del entremés en este artículo provienen de la edición de Cotarelo y Mori, publicada en 1911 y citado como Aguado 1911 [1602].

mented views of blacks in the works of Rodrigo de Reinosa, Gil Vicente, Lope de Rueda, Diego Sánchez de Badajoz, on the one hand, and the more artistically complete depictions in the *obra* of Lope de Vega, Andrés de Claramonte, Calderón de la Barca, and Diego Ximénez de Enciso. (1986: 232)

La crítica Annette Ivory en su artículo “Black Heroes in the Theater of Early Spain” de 1978 coincide con Mullen, quien la cita en el contexto de su análisis:

Whereas in the 16th Century, the mockery of anonymous mojigangas, *La negra lectora*, *Mojiganga de la negra*, the anonymous entremés, *Los negros de Santo Tomé*, and the farces of Sánchez de Badajoz dominate the theater of [the] period; in the 17th Century, the exaggerated sincerity of the *comedias* provides a contrasting view of the Black on Spanish soil. (Ivory, cit. por: Mullen 1986: 231)

Moses Panford destaca la excepcionalidad de *Los negros* en tanto en cuanto las personas esclavizadas son las protagonistas. En una obra de aproximadamente 343 líneas, unas 155 les corresponden a ellas, además de los 91 versos cantados al final (cf. Panford 2000: 50, nota 5).

La causa de que la perspectiva de lxs esclavizadx prime en este entremés es en gran medida un misterio. Mullen lo explica en base al género teatral y la sociología: para el crítico, la perspectiva subyugada de lxs esclavizadx es temáticamente dominante debido a lo carnavalesco del entremés (con lo que el carnaval implica de polifonía y parodia del orden establecido) y a la diversificación de audiencias en el siglo XVII. Los autores tenían que satisfacer a un público variopinto que incluía a esclavizadx y a esclavistas (cf. Mullen 1986: 242). Para Castro de Moux, la polifonía de voces hegemónicas y no hegemónicas en *Los negros* se debe al propósito jocoso de los entremeses (cf. 1993: 58). En cambio, Jones resalta la alta probabilidad de que en el reparto hubiera también actores negros (cf. 2019: 30), lo que indefectiblemente complicaría entonces y complejiza ahora la interpretación —en el doble sentido de actuar y analizar— en clave bufonesca. Lo cierto es que poco sabemos de Simón Aguado, aparte de que era “*autor* de compañías, á quien pertenecen los preciosos entremeses del *Platillo* y de *Los negros*” (Cotarelo y Mori 1911: lxx) y que era un actor especializado en el papel de gracioso (cf. Mullen 1986: 242).

Sin duda alguna, la violencia de la esclavización sevillana en el temprano siglo XVII permea *Los negros* en forma de torturas, abuso sexual, prohibiciones, burlas, insultos (aunque no por ello, como se argumenta más tarde, se reduzca a lxs esclavizadx a la categoría de víctimas).³ Rubio y Ruiz no dejan de amenazar a Gaspar y Dominga con la tortura del “pringue” (arrojar grasa de cerdo derretida

³ Mullen proporciona una breve y útil introducción al contexto sociohistórico de la esclavización en Sevilla en la modernidad temprana (cf. 1986: 233–237). Alberto del Campo Tejedor hace un interesante estudio explicativo del animalismo en los insultos a esclavizadx (cf. 2023).

sobre la piel), les prohíben casarse a pesar del permiso eclesiástico a los matrimonios entre esclavizadxs y, cuando al fin acceden por intercesión de una de sus esposas (que tal vez pretenda limitar el uso y abuso de la bella esclavizada por su esposo esclavista), esta quiere controlar la convivencia: “un día sólo en la semana, que será el sábado, habéis de ir á dormir con vuestra mujer” (Aguado 1911 [1602]: 233). El reparto de lxs hijxs posibles se discute como en una trata de ganado. Dominga sufre abusos sexuales, hecho que Gaspar le revela a Rubio: “no es tan grande pesicaros [pecado; transcripción de la autora] querer bien a Domingas, que lo merece *a pesar de beyacos*” (23; énfasis de la autora). Dada la fusión de singular y plural en el “habla de negros”, la expresión “a pesar de beyacos” ha sido interpretada de maneras diferentes en las diversas ediciones. Santos Morillo la interpreta como “aunque yo sea bellaco” (2020: 452, nota 773), Mullen como “a pesar de hombres bellacos”: “it’s no big sin to love Dominga so ’cause she’s so deserving of it, in spite of villainous men” (1986: 240). La interpretación de Mullen es mucho más probable que la de Santos Morillo porque es consistente con otra insinuación de abuso que le hace Dominga a Ruiz: “¿Hay alguna premática que diga que negro con negra no poramo hace negriyo cuando acabamo de acosar á nuesamo?” (Aguado 1911 [1602]: 232). Curiosamente, en el *Tesoro de la Lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias se define la palabra “acosar” justo después de “acostar”: “perseguir a uno, como hacen al toro en el coso; acosado, el perseguido y fatigado de otros” (“Acosar” 1611: 9). Al decir “acosar” por “acostar”, el “habla de negros” confiere a “acosar a nuesamo” el triple significado de acostar al amo (meter al amo en la cama), acostarse con él y ser acosada por él.

Sin embargo, como ya se ha dicho, a pesar de la omnipresente brutalidad de la obra, lxs protagonistas no son víctimas, sino que resisten colectivamente a través de alegría y amor subversivos, enfrentamientos, música, comida y el mismo “habla de negros”. La importancia social de la performatividad celebratoria en este entremés apoya el estudio de Miguel A. Valerio (2022) sobre los desfiles de cofradías afromexicanas en los siglos XVI y XVII. Además, *Los negros* apoya la afirmación del historiador Walter Johnson de que es necesario imaginar las vidas de lxs esclavizadxs como poderosamente condicionadas pero no reductibles a la esclavización: “For enslaved people the most basic features of their lives, feeling hungry, cold, tired, needing to go to the bathroom, revealed the extent to which even the bare life sensations of their physical bodies were sedimented with their enslavement” (2003: 115). El historiador subraya que dichas vidas también contenían humor y amor: “So, too, [their lives were sedimented] with sadness and humor and love and fear” (115). Johnson propone sustituir el término “agencia” en el discurso histórico sobre la esclavización por el de “resistencia” e incluso “florecimiento” a través del amor propio y mutuo y solicita prestar atención a “the ways they [las poblaciones esclavizadas; comentario de la autora] suffered in and resisted slavery, and

the ways they flourished in slavery, not in the sense of loving their slavery, but in the sense of loving themselves and one another” (115).

Edward Mullen lamentaba en 1986 que la crítica de *Los negros* hubiera sido hasta ese momento mayoritariamente victimista (cf. 1986: 232), es decir, enfocada de manera casi exclusiva en la violencia y ridiculización ejercidas contra lxs esclavizadx. En marcada contraposición, las palabras del entonces director del Centro Andaluz de Teatro, Francisco Ortuño Millán, que aparecen en el programa de la representación de *Los negros* realizada en 2009 por la icónica compañía almeriense Axioma Teatro —probablemente una de las pocas representaciones de la obra en España, si no la única, desde el siglo XVII—,⁴ encapsulan la importancia del espíritu de rebeldía en la obra de Aguado y en la versión de Axioma: “LOS NEGROS [sic] de Axioma se rebelan con su continua alegría ante el sórdido mundo de los amos de Simón Aguado” (Ortuño Millán 2009: s. p.). El cartel de dicha representación, que representa a Gaspar y Dominga riendo, captura el ambiente de alegría subversiva del entremés (cf. Ilustración 1). “Y no me pienso mudar / aunque ma se me pringa” (Aguado 1911 [1602]: 232–233) es el mantra valiente y resuelto que repite Dominga para declarar su irrenunciable amor a Gaspar cada vez que este le previene de que su amor por él le puede costar el terrible castigo. Como la risa, el amor entre Gaspar y Dominga ilustra el concepto de resistencia ante la esclavización expresada en forma de amor propio, mutuo y comunitario elaborado por Johnson.

4 Gloria Zapata, actriz principal de Axioma Teatro de Almería, desconocía otras representaciones del entremés (entrevista no publicada concedida a la autora el 23 de julio de 2023). Le agradezco el haberme facilitado una versión digital del programa. Axioma Teatro de Almería es una icónica compañía teatral almeriense, dirigida por Carlos Góngora, con Gloria Zapata como actriz principal y colaboradora. Es una de las compañías más longevas de España con medio siglo de existencia, “señera del teatro de calle y una de las empresas teatrales de más riesgo artístico e innovación estética del territorio andaluz y nacional” (Ortuño Millán 2009: s. p.). Axioma ha recibido el Premio Max, máximo galardón que se otorga en España a las artes escénicas. La compañía concibe el teatro como un instrumento de transformación de conciencias. Su obra *Los negros* establece un paralelismo entre la esclavización del siglo XVII y las migraciones de hoy. Incluye una adaptación muy libre del entremés de Aguado, “versión libertaria” la llama el director en el programa (cf. Ortuño Millán 2009: s. p.), que ocupa aproximadamente un tercio de los noventa minutos ininterrumpidos de la obra, diez escenas de veintidós. La compleja puesta en escena, inspirada en parte por la *commedia dell'arte*, combinaba música y baile, proyecciones digitales de textos e imágenes, títeres y actores enmascarados que hacían a la vez papeles dobles de esclavizadxr y esclavizadx. La mitad del equipo de producción estaba formado por trabajadorxs migrantes. *Los negros*, de Axioma, recibió el prestigioso aval del Centro Andaluz de Teatro, que la seleccionó en 2009. Con su apoyo se estrenó en la Alcazaba de Almería en mayo de 2009 pero una aparatosa tormenta impidió la representación. A lo largo de 2009 y 2010 se representó en varios teatros nacionales, principalmente andaluces, con éxito de público y crítica.

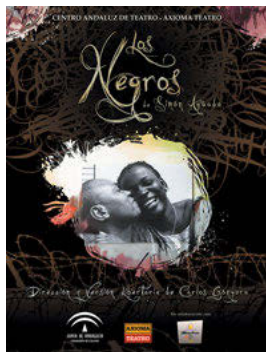


Ilustración 1: Cartel de la representación de *Los negros* por la compañía Axioma Teatro en 2009.

La resistencia en *Los negros* se expresa además en forma de réplicas desinhibidas, comida, bailes y choteo por medio de la convención llamada “habla de negros”. Con réplicas atrevidas, Gaspar y Dominga expresan orgullo por su linaje africano y hasta por ser “cristianos viejos” y rechazan prohibiciones, como la de que se amen o que duerman juntxs solo los sábados, o la oferta de lxs esclavistas de apadrinar su matrimonio. La siguiente negativa de Gaspar muestra el tono directo y sin ambages de su rechazo:

RUIZ: Ahora bien, cásen se con todos los diablos. Dejaldos, que ellos se juntarán cuando quier en; y en premio desto yo quiero ser el padrino.

MUJER: Yo la madrina.

GASPAR: No, no, siolo [señor], nosotros tenemos padronos y mandronas. (Aguado 1911 [1602]: 233)

Por su parte, Dominga expresa orgullo por su doble origen “Manicongo” y religioso en el siguiente diálogo, esgrimiendo incluso la ideología dominante fundamentalista cristiana en beneficio propio:

RUIZ: No, no me habléis con esos remoquetes, túnica de la Soledad.

DOMINGA: Yo no sa de rimoquetes ni de rimoquetas. Dominga me yamo, Manicongo nacimo, Seviya batizamolo; jura ro mi señolo fue lo padronos, y tenemo en la memoria la mandamenta y la gartículos, y si samo túnica de la Soledad, no samo a lo meno de lo judío que yeba lo paso. (232)

“Túnica de la soledad” es el color del manto de la patrona de una famosa cofradía sevillana que representa a la virgen doliente al pie de la cruz con un manto negro.⁵ Dominga desactiva la carga semántica del insulto de Ruiz al declararse, precisamente en tanto que negra, cristiana vieja y superior a los conversos forzados que

5 Panford estima que Ruiz hace referencia a la túnica de los numerosos procesionantes afroespañoles de la Semana Santa (cf. 2000: 51).

finjen serlo (tal vez esté insinuando que Ruiz también lo es). Respecto a la referencia a sus orígenes, el significado de “Manicongo” no está claro. Se suele interpretar como un nombre de lugar. Mullen, por ejemplo, traduce “Manicongo nacimo” como “born in the Congo” (1986: 240); Jones, por otro lado, atribuye a “Manicongo” su aparente significado originario tomado de la expresión “Mwene Kongo” [‘Rey del Congo’] en lengua kikongo y la interpreta como una expresión de realeza por parte de Dominga (cf. 2019: 71). Dominga puede estar afirmando que es de una parte específica de África o que es de linaje real, en cuyo caso puede estar diciendo la verdad o manipulando un lugar común literario y jurídico, a saber, la declaración de sangre real para intentar escapar de la esclavitud. Sea como fuere, en el párrafo anterior Dominga se declara merecedora de respeto, blandiendo incluso la ideología hegemónica antisemita en un contexto en que el poder enfrenta a unos grupos marginados con otros.

La comida en *Los negros* tiene una gran importancia simbólica, lo cual es particularmente apropiado dado el origen culinario del nombre “entremeses”, que proviene del francés antiguo *entremets* o del catalán antiguo *entremesos*.⁶ Los entremeses eran platitos intermedios en los banquetes medievales, a veces acompañados de representaciones, que se convirtieron en puras representaciones en el Renacimiento y Barroco (cf. Cotarello y Mori 1911: lv; Jack 1923: 9–39). La canción final de *Los negros* incluso describe el menú del anticipado banquete de bodas: “En lu desposorio | le daremo a toros | canelones gordos | torta y bicicochos | rábano y cohombro | perejil y repoyo, | pasas y mondongo | y tintiyo de Toro | calabaza y hongo | culantriyo de pozo | y porque los novios | duerman con reposo | un caldiyo de poyo” (Aguado 1911 [1602]: 235). Además del posible origen africano o afrodiaspórico de los platos, sus connotaciones sexuales —ya sean fálicas como en el caso de los “canelones gordos” y el “rabanillo”, símbolo fálico de frecuente aparición en el teatro popular de la modernidad temprana (cf. Huerta Calvo 1983: 64), ya escatológicas como “culantriyo”— introducen el elemento carnavalesco que sugiere la utópica posibilidad del mundo al revés. En adición a la comida en sí, el banquete de bodas en tanto que acto performativo sacude el orden establecido. Al cocinar un festín para sí mismos e invitar a lxs esclavistas, Dominga y Gaspar literal y simbólicamente “tienen la sartén por el mango”, “se lo guisan y se lo comen” y pasan de ser cocinados (pringados) a robar el protagonismo de los amos. Por un breve momento, el anunciado banquete hace explotar la fantasía racista de cocinar y comerse al esclavizadx, que pervive hoy en día en productos como los chocolates de la marca española *Conguitos*.

6 Mi agradecimiento al profesor, músico y “flamencólogo” [sic] Guillermo Guillén por el dato.

Los bailes y canciones de *Los negros*, de origen africano (cf. Navarro García / Zoido Naranjo 1998: 74–75), son también actos de resistencia en tanto que testimonian la existencia de la cultura afrodiaspórica. Hoy sabemos que bailes como la zarabanda causaron fascinación en la época y que tanto aspectos de la estructura rítmica de la música barroca europea como, por ejemplo, el flamenco actual, serían muy diferentes sin la música, ritmos y compases africanos introducidos por lxs esclavizadxs (cf. Navarro García / Zoido Naranjo 1998; Goldberg 2019; Rosales 2016). Jones rechaza que la presencia de los bailes en *Los negros* pueda ser interpretada como parte de un *minstrel show* denigrante, “a mockery [or] an attempt to hypersexualize and denigrate blacks” (2019: 5). El crítico afirma que, por el contrario, “[w]hen Spanish dramaturgs incorporate black dances and musical traditions —the *guineo*, *gurumbé*, *zarabanda*, and *zarambeque*, to name just a few— into their plays, a new aesthetic and exploration of African diasporic culture comes alive” (6). Pero hay más. Un detalle importante es que en la obra misma se dice que los bailes son actos de supervivencia. Antón, un amigo de Gaspar, le dice a este:

ANTÓN: Plimo, señolo va enojaro. Toquemo y cantemo, que de esa manera le habemon de aplacar la cólicas y, si no, juro a rioso [Dios] que ha de haber cuchiyadas como tierra. (Aguado 1911 [1602]: 232)⁷

Esta importantísima afirmación de Antón de que el baile es un instrumento para aplacar la cólera esclavista hace explotar el estereotipo racista del esclavo despreocupado, bailón y vago que reproduce Rubio en el monólogo con el que inaugura la obra:

RUBIO: Ah, esclavos, esclavos. Plega a dios que quien esclavos quiere, que en malas galeras reme. Gracioso cuento que tenga yo uno que, de puro bueno, es la peor cosa del mundo. Y yo confieso que en otro poder fuera buenísimo porque él sabe tañer y bailar y cantar y danzar y otras mil gracias. Pero esto fuera bueno para quien le hubiera menester para este efecto solo; pero quien le ha menester para servirse de él, fuego de dios en él. Si va a la plaza, ha de ser con la guitarra en la mano; si llega a comprar la escarola, ha de ser haciendo la chacona. (231)

Recopilando, hasta el momento he nombrado tres expresiones de resistencia en *Los negros*: expresiones desafiantes, comida y bailes. La cuarta, importantísima, en *Los negros* es el “habla de negros” que, en origen, era “una deformación, un habla confusa que pon[ían] en boca de las personas esclavizadas los entremesistas” (Castellano 1961: 58) con efecto cómico. Era un lenguaje puramente literario, como afirma el lingüista John Lipski, aunque posiblemente utilizaba característi-

7 Lo interpreto como “cuchilladas como tierra”, es decir, incontables.

cas reales del proceso de aprendizaje del castellano por grupos diversos de origen africano, tales como “lapses in noun / adjective and subject / verb agreement; paragogic additions (rioso, dioso); the substitution of letters (r=d, l=r); nasalization (with introduction of written “N” to show this: “nengro”) and nonstandard use of the copula” (Lipski, cit. por: Badía 2021: 139).⁸

El “habla de negros” del teatro español de los siglos XVI y XVII ha sido sorprendentemente poco estudiada dado el interés del fenómeno, ya que por primera vez el habla de lxs esclavizadxs se representa en una lengua europea, en portugués primero y luego en español. Lingüistas como Lipski y Santos Morillo se centran en sus características y autenticidad. Por su parte, la crítica literaria en general la evalúa negativamente por su bufonería o por apropiación indebida. El crítico de origen nigeriano Lemuel Johnson, por ejemplo, critica el carácter depredatorio de su uso por parte de poetas y dramaturgos del siglo XVII como Lope de Vega, Simón Aguado o Góngora, tachándolo de “poetic safaris in search of the quintessence of the alma negra” (Johnson 1977: 124). Nicholas Jones ha contribuido de forma decisiva a interpretar la importancia y la complejidad del fenómeno del “habla de negros” en España y la “fala de preto” en Portugal en cuanto “expression of African diasporic culture” (2019: 116) y posibilitadora de lo que en inglés vernáculo afroamericano se llama “signifying”.⁹ Robin D. G. Kelley define “signifying” como “[p]ráctica de la cultura afroamericana que consiste en jugar con la brecha entre el significado normativo de una palabra y el que tiene en un contexto determinado. Por ejemplo, insultar a alguien para mostrar afecto” (2022: 275). Se trata de un “habla doble”, sumergida, comprensible solo para una audiencia restringida, una variante de la lengua hegemónica expresada en clave “menor”, desviada del estándar, desprestigiada y asociada a una u otra minoría. El *signifying* está relacionado con lo que en español se llama “choteo”, usando el término popularizado por el cubano Jorge Mañach y Robato en su famoso ensayo *Indagación del choteo* (1928). El choteo de *Los negros* consiste generalmente en “malapropismos”: uso inadecuado de palabras que normalmente causan hilaridad por la supuesta ignorancia del hablante. Aquí, sin embargo, las pronunciaciones desviadas del estándar del “habla de negros” crean connotaciones escatológicas o acusatorias que vuelven la risa contra los hablantes de la lengua normativa. Nicholas Jones da un ejemplo de *signifying* extraído de “Gelofe y Mandinga”, una copla de Rodrigo de Reinosa (1535) en la que una esclavizada “inserts the obscene word ‘carrajador’ (echoing the phallic cock, or ‘carajo’)” (2019: 117).¹⁰ Jones

⁸ La comprensión del “habla de negros” a veces ofrece dificultad. Es muy útil para la clase el glosario preparado por John Beusterien (1999).

⁹ El fenómeno ha sido famosamente estudiado por Henry Louis Gates junior en *The Signifying Monkey* (1988).

¹⁰ Reproducida en Jones, con traducción al inglés del crítico (cf. 2019: 97–103).

interpreta la fusión de “carrajador” y “corregidor” como una denuncia de “the various ways in which black Africans —both enslaved and free— have accessed the state and interacted with its agents (e.g., a chief magistrate, sheriff, or mayor), who at some point in time either disciplined or enjoyed their black bodies” (117).

El entremés de Simón Aguado ofrece varios ejemplos de choteo producido por la semejanza de sonidos, como la expresión de Gaspar antes mencionada “a pesar de beyacos”, basada en la indistinción entre singular y plural característica del “habla de negros” o el citado “acosar” por “acostar” (Aguado 1911 [1602]: 232). Dos ejemplos más entre otros posibles son “colecicos” y “señolo de mi entranas” (232). Gaspar le dice a Rubio: “Siolo mío, siolo mío, no hay para qué vuesa [merced] se venga tan colecicos [colérico], que, aunque negro, samo honraro y no sufrimo cosiquillas aunque sean del mísmo demoños” (231). El uso de “colecicos” por “colérico” sugiere una visión del amo esclavista con cola y hocico justo después de que este haya llamado “perro” a Gaspar. Paralelamente, el apóstrofe “señolo de mi entranas” (232) que Dominga le dedica a Ruiz en el preciso momento en que están disputando quién es señor de la sexualidad y fertilidad de ella, crea una tensión entre lo retórico y lo literal que posibilita dos significados diversos: por un lado, se puede entender como una expresión irónica de afecto; por otro, como una denuncia por parte de Dominga del hecho de que Ruiz es literalmente el dueño de sus entrañas. Evidentemente, la queja o denuncia es posible únicamente por la ambigüedad que posibilita el “habla de negros” y por la difusión de agresividad que el contexto cómico permite.

En suma, el “habla de negros” testimonia la existencia de un habla afrodiaspórica que no está documentada y, además, permite resistir de forma sutil y apaciguadora (como el baile según le dice Antón a Gaspar en la obra). Evidentemente, “it [is] impossible to imagine enslaved people as being, in any simple sense liberal ‘agents’” (Johnson 2003: 119). Lxs protagonistas de *Los negros* no denuncian la esclavitud, ni conjuran una visión utópica del mundo sin ella, ni ejercen la violencia, ni organizan un motín, ni tratan de escapar. Pero eso, como también indica Walter Johnson más arriba, no significa que no actúen en su propia historia. Su resistencia cotidiana, persistente y profunda es similar a actos de resistencia cotidiana por parte de afroamericanxs de hoy en día que el historiador y crítico norteamericano Robin D. G. Kelley, gran estudioso de las resistencias populares cotidianas afroamericanas de Estados Unidos en los siglos XX y XXI, documenta y pone en valor (cf. 2022). Como Kelley, Johnson cuestiona el que historiadores y críticxs contrapongan las actividades consideradas revolucionarias a los actos cotidianos de resistencia colectiva expresados en forma de habla, baile, música como *gangsta rap* y estilos de vida como *hip-hop*. En palabras de Johnson: “the terms ‘everyday’ and ‘revolutionary’ have, at least in the literature on slavery, been allowed for too long to stand in unproductive

opposition to one another rather than being thought of as dialectically inter-related” (2019: 118). Johnson entiende por “resistencia colectiva”

a process of everyday organization, one that, in fact, depends upon connections and trust established through everyday actions: covering for a friend, slowing down on the job, stealing things and sharing them, providing for runaways when they were “out,” taking a beating, or *telling the right story in the right language at the right time*. (118; énfasis de la autora)

El “habla de negros” en *Los negros* y otras obras de la modernidad ibérica temprana no es un lenguaje degradado y degradante, sino un ejemplo de *right language* sumergido utilizado para denunciar, reírse, comunicarse y resistir.

Mindy E. Badía señala otro aspecto pedagógico de enseñar el “habla de negros”: Badía conecta la letrilla de Góngora “En la fiesta del Santísimo sacramento” (1609) —en que el poeta cordobés “uses a white poet’s idea of the Spanish spoken by Blacks to create and profit, both monetarily and artistically, from a fabricated image of Black women” (2021: 138)— y comentarios críticos divergentes sobre la misma con ejemplos diversos de apropiaciones de AAE (*African American English*) en la cultura popular norteamericana y comentarios críticos divergentes sobre los mismos. Badía argumenta convincentemente que “Gongora’s representation of Black speech in this letrilla operates similarly [to contemporary appropriations] within its own historical situation” (2021: 138).

El objetivo de Badía es doble: enseñar a sus estudiantes a discutir temas polémicos con sentido crítico e histórico y acercarles a los textos del siglo XVII. El complejo funcionamiento del “habla de negros” en el entremés de Simón Aguado, reveladoramente mostrado por Nicholas Jones, se presta al tipo de diálogo iluminador entre pasado y presente que Badía propone.

En suma y en conclusión, *Los negros* de Simón Aguado es un magnífico texto para la enseñanza universitaria por muchos motivos, entre ellos porque retrata una sociedad esclavista con gran complejidad en un texto brevísimo que permite profundizar en clase; porque muestra una perspectiva marginada y actos de resistencia cotidiana; porque su complejidad impone una lectura compleja; porque ilustra el uso irónico del “habla de negros” como habla sumergida y el surgimiento de una identidad afrodiaspórica en Iberia a través de referencias a comida y bailes; finalmente, pero no en último lugar, por su relevancia para que estudiantes de universidad debatan con sentido crítico y cierta perspectiva histórica temas de interés en su propia vida.

Bibliografía

- “Acosar” (1611). En: Covarrubias Orozco, Sebastián de (ed.): *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, <<http://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/4216062>> (consultado el 28 de septiembre de 2023).
- Aguado, Simón (2020) [1602]: “Entremés de Los Negros”. En: Santos Morillo, Antonio (ed.): *¿Quién te lo vezó a dezir? El habla de negro en la literatura del XVI, imitación de una realidad lingüística*. Fráncfort del Meno / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, pp. 414–423.
- (1911) [1602]: “Entremés de Los Negros”. En: Cotarelo y Mori, Emilio (ed.) (1911): *Colección de entremeses, loas, bailes jácaras y mojigangas: desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, 2 vols. Madrid: Bailly-Baillière, pp. 231–235.
- (1901) [1602]: “Entremés de los negros”. Ed. Paz y Meliá, Antonio. En: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, V, pp. 912–919.
- (1602): *Los negros*. Biblioteca Nacional de España. Manuscrito autógrafo 17434. Versión digital en Biblioteca Digital Hispánica de la BNE, pp. 231–253, <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000236985&page=1>> (consultado el 26 de septiembre 2023).
- Badía, Mindy E. (2021): “Representing Black Speech in Spanish Golden Age Poetry and U.S. Hip-Hop Culture: The Case of Gongora”. En: Gasior, Bonnie L. / Badía, Mindy E. (eds.): *Reconsidering Early Modern Spanish Literature Through Mass and Popular Culture: Contemporizing the Classics for the Classroom*. Newark, DE: Juan de la Cuesta, pp. 131–145.
- Beusterien, John (1999): “‘Talking Black’: An Unfinished Black Spanish Glossary.” En: *Bulletin of the Comediantes*, 51, 1–2, pp. 83–104.
- Castellano, Juan R. (1961): “El negro esclavo en el entremés del siglo de Oro”. En: *Hispania*, 44, 1, pp. 55–65.
- Castro de Moux, María E. (1993): “Tipos de discurso teatral en el *Entremés de los negros* de Simón Aguado”. En: *Bulletin of the Comediantes*, 45, 1, pp. 53–66.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1615): “El retablo de las maravillas”. En: id.: *Ocho comedias, y ocho entremeses nuevos, nunca representados*. Madrid: Alonso Martín, f. 243v.–f. 248r.
- Cotarelo y Mori, Emilio (1911): “Entremeses”. En: id. (ed.): *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, Vol. 1. Madrid: Bailly-Baillière, pp. liv–clxiii.
- del Campo Tejedor, Alberto (2023): “‘Bestia muy maliciosa’. La animalización de los negroafricanos en los siglos XVI y XVII: Entre el estigma y la ridiculización”. En: *Historia social*, 105, pp. 3–22.
- de Reinosa, Rodrigo (1535): *Comiençan vnas coplas alos negros y negras y de como se motejaua[n] en Seuilla vn negro de gelofe ma[n]dinga co[n]tra vna negra de guinea. A el llamaua[n] Jorge [et] a ella co[m]ba [et] como el la req[ue]ria de amores y ella dezia q[ue] tenia otro enamorado q[ue] llamaua[n] grisoImo. Ca[n]jtanse al tono dela niña q[uan]do bayleys*. Burgos: Juan de Junta, <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000289146&page=1>> (consultado el 6 de noviembre de 2023).
- Gates, Louis (1988): *The Signifying Monkey. A Theory of African American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Góngora, Luis de (2015) [1609]: “En la fiesta del santísimo sacramento”. En: id.: *En un pastoral albergue. Antología poética*. Ed. Lilia Tenorio, Martha. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 43–44.
- Goldberg, K. Meira (2019): *Sonidos negros: On the Blackness of Flamenco*. Nueva York: Oxford University Press.

- Huerta Calvo, Javier (1983): “Cómico y femenino bureo (Del amor y las mujeres en los entremeses del Siglo de Oro)”. En: *Crítico*, 24, pp. 5–68, <cv.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/024/024_007.pdf> (consultado el 5 de septiembre de 2023).
- Jack, William Shaffer (1923): *The Early Entremes in Spain: The Rise of a Dramatic Form*. Tesis doctoral, University of Pennsylvania, <https://tile.loc.gov/storage-services/public/gdcmassbookdig/earlyentremesins00jack/earlyentremesins00jack.pdf> (consultado el 29 de septiembre de 2023).
- Johnson, Lemuel (1977): “*El Tema Negro*. The Nature of Primitivism in the Poetry of Luis Palés Matos”. En: DeCosta, Miriam (ed.): *Blacks in Hispanic Literature. Critical Essays*. Port Washington, NY / Londres: National University Publications / Kennikat Press, pp. 123–136.
- Johnson, Walter (2003): “On Agency”. En: *Journal of Social History*, 37, 1, pp. 113–124.
- Jones, Nicholas R. (2019): *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain*. Philadelphia, PA: Penn State University Press.
- Kelley, Robin D. G. (2022) [1994]: *Historia oculta de la rebelión negra*. Trad. Hachemi, Munir. Madrid: Levanta fuego.
- Lázaro, Reyes (2024): “*Los negros y la voz cantante*”. En: Berruezo-Sánchez, Diana / Olmedo Gobante, Manuel / Tweede, Cornesha (eds): *Iberia Negra. Textos para otra historia de la diáspora africana (siglos XVI y XVII)*. Londres: Routledge, pp. 169–184.
- Mañach y Robato, Jorge (2021) [1928]: *Indagación del choteo*. Ed. Esteban, Ángel / Aparicio Molina, Yannelys. Madrid: Editorial Verbum.
- Mullen, Edward (1986): “Simón Aguado’s *Entremés de los negros*. Text and Context”. En: *Comparative Drama*, 20, 3, pp. 231–246.
- Navarro García, José Luis / Zoido Naranjo, Antonio (1998): *Semillas de ébano. El elemento negro y afroamericano en el baile flamenco*. Sevilla: Portada Editorial.
- Ortuño Millán, Francisco (2009): Programa de mano de la obra *Los negros*. Almería: Axioma Teatro.
- Panford, Moses (2000): “El humor y la sátira en ‘El entremés de los negros’: tradición e innovación”. En: *Afro Hispanic Review*, 19, 2, pp. 45–52.
- Rosales, Miguel Ángel (dir.) (2016): *Gurumbé: canciones de tu memoria negra*. España / México / Portugal / Senegal: ArtMattan Productions.
- Santos Morillo, Antonio (2020): *¿Quién te lo vezó a dezir? El habla de negro en la literatura del XVI, imitación de una realidad lingüística*. Fráncfort del Meno / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- Tharps, Lori L. (2008): *Kinky Gazpacho. Life, Love and Spain*. Nueva York: Atria Books.
- Valerio, Miguel A. (2022): *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539–1640*. Nueva York / Cambridge: Cambridge University Press.

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Cartel de la representación de *Los negros* por la compañía Axioma Teatro en 2009.
Fuente: Axioma Teatro. Con permiso del director de la compañía.

Patricia Rocu Gómez / Fernando Barbosa Rodrigues

Cultura educativa afrocentrada en el contexto español

Resumen: El movimiento sociocultural e intelectual que se está desarrollando en la comunidad negrafricana y afrodescendiente en el contexto español está creciendo en los últimos años. Desde el mismo se demandan mejoras para la eliminación de la discriminación racial y las condiciones de este grupo y surgen manifestaciones desde diferentes expresiones artísticas y culturales a partir de las cuales se abordan múltiples ejes que giran en torno a temáticas afrodescendientes. En el ámbito educativo también están emergiendo propuestas y acciones con perspectiva afrocentrada y en contextos tanto formales como no formales desde las que se muestran acciones con intención transformativa en consonancia con el movimiento cultural. Se hace evidente la presencia de una narrativa común que fluye entre lo cultural y educativo reflejándose en algunas de las propuestas y acciones formativas que se muestran en el presente texto, como, por ejemplo, intervenciones educativas dentro de la educación formal, guías que muestran las pautas de una educación antirracista o páginas web desde las que se ofrece visibilidad de la realidad afrodescendiente en España.

Palabras clave: afrodescendencia, educación antirracista, educación afrocentrada, cultura educativa

1 Introducción

En este texto se pretende ofrecer una visión general que nos aproxime a contextualizar el surgimiento de una cultura educativa afrocentrada en España con origen en reivindicaciones procedentes de distintos ámbitos (personal y/o profesional, asociativo e institucional) que articulan un discurso desde una perspectiva crítica hacia la cultura hegemónica eurocéntrica y que se dirigen, por un lado, a la sociedad en general, y por otro lado, a los responsables educativos, para que en la educación formal se implementen acciones educativas afrocentradas. Como punto de partida se abordará el movimiento cultural y los focos hacia los que dirige su atención para desarrollar posteriormente cómo estos discursos también permean el ámbito de la educación formal. Para finalizar, se expondrán algunas propuestas y

Patricia Rocu Gómez, Fernando Barbosa Rodrigues, Universidad Complutense de Madrid

acciones educativas concretas en contextos educativos con las que se ejemplifica la implementación de este enfoque educativo.

En los últimos años, las reivindicaciones antirracistas se están haciendo más presentes en el contexto español contemporáneo. El movimiento activista y cultural que da voz a estas luchas es impulsado y alimentado por diferentes personas, grupos y asociaciones de la sociedad civil. Se trata de un movimiento cultural (cf. Adam 2009: s. p.) en toda regla representado a través de diferentes expresiones artístico-culturales. La música, la pintura, la literatura, el teatro, el cine documental, o la fotografía, entre otras, se configuran como vehículos de reivindicación y representación de nuevas narrativas desde las que se reflejan otros puntos de vista sobre la realidad de las personas negras bajo un enfoque que no es eurocéntrico.

El silenciamiento constante hasta la época actual tanto del legado histórico negroafricano y afrodescendiente como de la presencia de un mercado esclavista que contribuyó al enriquecimiento de Europa en y para su sistema de acumulación capitalista y extractivista sostiene la existencia de argumentos desde los que se afirma que hay una “antiafricanidad que va más allá de lo militar o lo político; es social y cultural, pretende el borrado y la reescritura del pasado hispánico desde supuestos euro-leuco-céntricos y ultracatólicos” (Antumi Toasijé 2020: 49). En consecuencia, una de las líneas adoptadas desde la comunidad negroafricana y afrodescendiente del contexto español para revertir este borrado cultural es la visibilización de una historia silenciada desde la que se muestra la realidad desde otra perspectiva y con nuevas narrativas que no habían sido contadas. De esta manera, la propia comunidad participa de su propia transformación a través de la difusión de estas ausencias para que estén también presentes en el imaginario colectivo. Las redes sociales como Instagram, Twitter (X), Facebook y el espacio web en general se configuran como los vehículos de difusión de este conocimiento a la sociedad en general. En definitiva, y en consonancia con la opinión del historiador español afrodescendiente Antumi Toasijé, es la propia comunidad la que ha de tomar responsabilidad en la difusión de este conocimiento para que se pueda producir un reconocimiento público tanto desde una perspectiva cultural como en los contenidos educativos (cf. Koli 2018: s. p.).

Una parte de esta comunidad negroafricana y afrodescendiente está ligada a entidades asociativas en el conjunto del territorio español que han ido evolucionando en los últimos años (cf. Cea D’Ancona / Vallés Martínez 2021: 14) y desde las que se contemplan como foco central cuestiones que atraviesan a las personas negroafricanas y afrodescendientes bajo líneas de trabajo en torno a sus derechos, representación, identidad o afrofeminismos, entre otros, es decir, aspectos sociales, políticos, socioeconómicos, culturales y educativos. Como ejemplos se puede mencionar a África Activa ONG, Asociación Karibu o Conciencia Afro en la Comunidad de Madrid; Asociación Burkineses de Barcelona o Hibiscus: Asociación de afroespa-

ñolas y afrodescendientes en Cataluña; Afroféminas en Aragón o Voces de África en Andalucía, entre otras (cf. Cea D'Ancona / Vallés Martínez 2021: 17). Pero, además, tanto a título personal como profesional, existen también un conjunto de figuras que de forma individual tienen un reconocimiento dentro de la propia comunidad por su labor y aportaciones activistas y culturales y/o educativas, como la escritora y periodista Lucía Asué Mbomío Rubio, la escritora y comunicadora Desirée Bela-Lobedde o la escritora y educadora Remei Sipi Mayo (cf. Rocu 2022: 848). Finalmente, es necesario señalar la presencia de alguna iniciativa impregnada de estos mismos discursos impulsados por vía institucional que también tiene un enfoque cultural y educativo, como por ejemplo el proyecto Universidad y Afrodescendencia de la Universidad Complutense de Madrid y el proyecto AfroEspaña del Observatorio Español de Racismo y Xenofobia de España, OBERAXE (cf. Rocu 2022: 848). Estos últimos serán descritos de manera detallada posteriormente. Por otro lado, considerando ambos enfoques, hay que tener en cuenta la relación bidireccional entre la cultura y la educación; cada una potencia la creación de la otra (cf. Herrera 2006: 223) y, por lo tanto, las dos participan del proceso de socialización de las personas, por lo que se contemplarán ambas perspectivas.

Desde una perspectiva cultural, en el ámbito de la literatura se rescata la presencia de personajes de diferentes obras maestras que en el imaginario colectivo han pasado desapercibidas, como Zaide, un personaje negro esclavizado de la obra *El Lazarillo de Tormes* (Anónimo 1552 / 1554), que es el padrastro de Lázaro y posesión del comendador de la Magdalena (cf. Carrera s. f., cit. por: Barbosa et al. 2020: 22) u otras personas esclavizadas también negras en obras de Cervantes, como por ejemplo en el prólogo de *El Quijote* (cf. Cervantes Saavedra 1605 / 1615). Incluso, también se recuperan, para dar visibilidad, las aportaciones de autoras como la princesa, esclavizada y monja Madre Sor Teresa Chikaba Juliana de Santo Domingo, en el siglo XVI, reconocida como la primera escritora negra afrohispana de la Península Ibérica (cf. Ortega Arjonilla 2020: 53).

En la literatura contemporánea negroafricana y afrodescendiente están emergiendo un gran número de obras de diferentes géneros y prolifera la autoría de textos que se originan dentro de la propia comunidad, así como, de la misma manera, en el ámbito de las artes visuales, plásticas, escénicas y musicales se está incrementando el número y variedad de producciones artísticas en el contexto español.¹ A pesar de que de forma previa al asesinato de George Floyd este movimiento social

¹ De entre otras muchas personas destacan autores y/o activistas como Lucía Asué Mbomío Rubio, Edjanga Jones Ndjoli, Desirée Bela-Lobedde, Moha Gerehou, Deborah Ekoka, Jeffrey Abé Pans, Antumi Toasijé y Yeison García López, que han publicado textos ficcionales, líricos, autobiográficos, testimoniales y activistas; artistas de teatro y de performance como Asaari Bibang, Agnes Essonti Luque, Silvia Albert Sopale; así como representantes de las artes visuales, artistas

ya se estaba desarrollando en el contexto español, tanto desde las diferentes manifestaciones artísticas como desde los movimientos reivindicativos de la sociedad civil, es cierto que este acontecimiento, al tener un fuerte impacto internacional, se configuró como un punto de inflexión a partir del cual se desarrollaron diferentes manifestaciones en varias ciudades del país que convocaron a miles de personas en Madrid, Barcelona o Murcia (cf. EFE 2020). Esto provocó que en España se iniciara un debate en torno a estos temas, que se desarrolló no solamente dentro de la comunidad afrodescendiente, sino que también se extendió a la sociedad en general, de manera que las problemáticas asociadas alcanzaron una mayor visibilidad. Además, este hecho favoreció que se fortalecieran las conexiones entre diferentes asociaciones negroafricanas y afrodescendientes, tejiendo nuevas redes asociativas que emergieron en 2020, como la CNAAE (Comunidad Negro Africana y Afrodescendiente de España), conformada por miembros de varias ciudades de España. En este sentido y como consecuencia de estas interconexiones, se produjo un refuerzo de la identidad comunitaria que vino de la mano de un gran sentimiento de orgullo de pertenencia.

De forma paralela a la emergencia de este movimiento cultural se han ido desarrollando un conjunto de acciones educativas antirracistas desde una perspectiva afrocentrada que han sido promovidas desde algunas de las entidades y asociaciones y que son impulsadas desde diferentes contextos. Desde el ámbito asociacionista, hasta el personal y/o corporativo e incluso desde el institucional público se generan distintas iniciativas desde las que se promueve una educación afrocentrada. Entendemos por educación afrocentrada la que es heredera de dos tradiciones epistemológicas. Por un lado, la de los conocidos Estudios Africanos y la del multiculturalismo / pluralismo cultural. Los Estudios Africanos se interesaron por revisar el legado de los pueblos africanos para la cultura e historia universales; el legado del multiculturalismo es otra de las matrices que nace en el pluralismo cultural. Aun así, y siguiendo a Mauricio Silva:

Aplicadas a la educación, estas dos matrices dieron lugar a la propuesta de una lógica educativa en la que tanto la cultura material (artes y artefactos, organización social y artefactos, organización social, etc.) y la cultura espiritual (psicología, identidad, etc.), así como las relaciones africanas y las relaciones étnico-raciales actuarían como núcleo de la práctica. (2022: 4).

Desde las diversas entidades se identifican distintas acciones formativas y herramientas didácticas que presentan un enfoque afrocentrado para que sean implementadas tanto en el ámbito formal como el no formal (cf. Rocu 2022: 863).

de fotografía y directores de cine como Dar Al Naim Mubarak Carmona, Rubén H. Bermúdez, Sergio Aparicio y Santiago Zannou.

No obstante, antes de proseguir, es necesario delimitar el concepto de educación afrocentrada, que, en el caso de España, se debe concentrar en las relaciones étnico-raciales y en la relación histórica con los sujetos políticos africanos en el imaginario cultural español. Algunas medidas concretas para realizar un enfoque educativo afrocentrado consisten en visibilizar personajes negros que hayan realizado aportaciones a la sociedad contemporánea o en el pasado, incorporar recursos y materiales diversos en términos raciales o utilizar un lenguaje inclusivo antirracista. En la Ilustración 1 se puede observar alguna estrategia más:



Ilustración 1: Estrategias inclusivas en clave afrodescendiente.

Los diferentes agentes del movimiento negroafricano y afrodescendiente ya señalados anteriormente impulsan el conjunto de acciones formativas y delinean una hoja de ruta específica educativa con perspectiva afrocentrada desde la que se puede identificar el flujo de influencias existente entre las manifestaciones culturales y educativas de forma bidireccional, como se detallará a continuación a través de las diferentes propuestas.

2 Cultura educativa afrocentrada

La contextualización de una cultura afrocentrada en el ámbito educativo en España es un acontecimiento relativamente reciente que aflora y se extiende en los últimos años, tal y como ha sido ya reflejado en párrafos anteriores (cf. Rocu 2020: 36). El

ámbito educativo es uno de los focos centrales y de los más reconocidos desde diferentes espacios y entidades, reclamado como una de las principales herramientas para revertir las situaciones discriminatorias que sufren las personas negroafricanas y afrodescendientes en España. Las demandas que se hacen desde las organizaciones, el movimiento asociativo o desde el activismo de la comunidad en general están dirigidas principalmente a modificar los contenidos educativos que presentan una visión muy eurocéntrica del siglo XX y que se hace muy evidente en los libros de texto escolares. Otra demanda es el reconocimiento de la existencia de discriminaciones raciales en los centros educativos y de que estas discriminaciones no se abordan de manera específica en los protocolos.

Desde el Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (CEDRE), que es un organismo independiente adscrito a la Dirección General de Igualdad del Ministerio de Igualdad y cuya función es realizar estudios e informes y emitir sugerencias asociadas a la lucha contra el racismo a organismos públicos y privados y a la sociedad en general, su presidente actual, Antumi Toasijé, así lo corrobora al referirse al aumento del racismo en las aulas en los últimos años. Según el presidente, esta situación pone en jaque los avances antirracistas, lo que ve conectado con la presencia de determinados discursos planteados desde la extrema derecha, así como con la crítica que estos hacen al enfoque de los contenidos en la educación formal (cf. García 2022: s. p.).²

Ya en 2016, en el informe emitido por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) quedan reflejadas las recomendaciones desde el ámbito educativo sugeridas al estado español como consecuencia de un racismo estructural. Por un lado, se plantea la necesidad de garantizar una educación equitativa en la que se evite una distribución segregada del alumnado con altas concentraciones de minorías (gitanos y migrantes), y por otro, se plantea la difusión de campañas educativas en las que se visibilicen periodos históricos asociados a la colonización y la esclavitud y a las discriminaciones por las que se ven afectadas las personas afrodescendientes. Además, en 2018, en el informe que se vuelve a emitir se señala que los libros de texto deben ser revisados para que muestren de manera objetiva los acontecimientos históricos y, en especial, la esclavitud, la trata de esclavos y el colonialismo (cf. Rocu et al. 2022: 30).

En 2022 el CEDRE elabora unas recomendaciones encauzadas hacia el ámbito educativo (cf. CEDRE 2022: 1). Se trata de unas líneas de acción planteadas a través de diferentes medidas, muchas de las cuales se enuncian de forma genérica para que se tengan en cuenta en los diseños curriculares y en la selección de contenidos educativos; en la formación del profesorado o en la prevención y gestión de la con-

2 Para más información, cf. la página web del CEDRE (s. a).

vivencia escolar frente a la lucha antirracista. En el ámbito de la Educación Primaria y Secundaria contemplan medidas que garanticen una imagen positiva de la diversidad y otras para la prevención y lucha contra el racismo en todas sus formas.

De entre las primeras, sugieren incorporar contenidos curriculares significativos para los diferentes grupos sociales que conviven en el contexto español y consolidar el conocimiento sobre la diversidad cultural existente. Además, proponen incluir referentes de los diferentes grupos, lecturas obligatorias producidas por personas de las diferentes comunidades, así como revisar e incluir contenidos sobre la historia y las contribuciones culturales realizadas por las poblaciones mencionadas. De manera más específica propone tratar determinados acontecimientos del colonialismo de España en América y Asia, Marruecos, el Sáhara Occidental y Guinea Ecuatorial. Asimismo, plantean impulsar que se consulte a personas expertas de las diferentes comunidades étnico-raciales para concretar y especificar las recomendaciones sugeridas por el CEDRE.

Como medidas preventivas señalan la necesidad de redactar planes de acción específicos que contribuyan a la adquisición de competencias interculturales recogidos en los Proyectos Educativos de Centro, Programación General Anual y Planes de Convivencia. A su vez, se pone como objetivo hacer frente en las aulas a cualquier manifestación racista, incluyendo la parodia de prácticas migratorias y de culturas, como los “tradicionales” *blackface*, para evitar la revictimización del alumnado migrante, o de origen migrante, revisando al mismo tiempo los contenidos educativos sobre estos procesos. De forma literal se expresa lo siguiente:

- a. Favorecer, en general, en los centros educativos, planes de acción concretos que contribuyan a la formación ciudadana del alumnado y la adquisición de competencias interculturales que prevengan episodios de racismo, discriminación racial, xenofobia, antisemitismo y formas conexas de intolerancia, la discriminación múltiple e interseccional, y especialmente la de género, en el marco de los documentos de centro: Proyecto Educativo de Centro, Programación general Anual y Planes de convivencia de los centros.
- b. Combatir en las aulas toda manifestación de racismo y discriminación racial, en concreto toda expresión de antigitanismo, antisemitismo, de racismo hacia personas africanas y afrodescendientes, árabes, asiáticas y hacia las personas de origen indígena americana, así como erradicar las prácticas de parodia de culturas y las prácticas del pintado de caras conocido como “blackface”.
- c. Revisar los contenidos docentes existentes sobre migraciones en los programas educativos de la enseñanza primaria y secundaria haciendo hincapié en la normalidad de dicho fenómeno y en el conocimiento de los contextos internacionales que lo propician, evitando en todo momento la victimización del alumnado de origen migrante. (CEDRE 2022: 6)

Estas propuestas con planteamientos renovados, a pesar de que no especifican las medidas precisas para implementar las diferentes recomendaciones, ofrecen un marco de referencia que garantice una mayor seguridad en derechos y oportunidades y, además, impulsan un avance en el conocimiento en estas temáticas a partir de la implementación de estudios e investigaciones que contemplen especialmente estas diversidades, la discriminación múltiple e interseccional y, más específicamente, la de género. Finalmente, como medida totalmente novedosa se sugiere también incorporar acciones positivas, incluyendo la contratación de profesorado que permita dar una mayor visibilidad a la diversidad real existente en el contexto español (cf. 4).

Para realizar una primera aproximación sobre la situación de la Educación Primaria y Secundaria se necesita contar con algunos datos de los diferentes grupos minoritarios afectados por las discriminaciones percibidas. Hay que tener en cuenta que no es posible contar con datos relativos a la identidad racial para recoger información específica sobre la población negroafricana y afrodescendiente en España (cf. Barbosa et al. 2020: 11). Los estudios existentes, siendo los que más se han desarrollado los asociados a la condición migratoria, tienen el inconveniente de que no contemplan al alumnado afrodescendiente nacido en España, que comparte con el alumnado migrante un gran número de vivencias desde la negritud.

Al observar los datos oficiales emitidos por el Ministerio de Educación y Formación Profesional (2022) sobre la evolución del alumnado extranjero durante el curso escolar 2021/22, como queda reflejado en la Ilustración 2, se puede constatar, por un lado, la segregación escolar existente en cuanto a su presencia en centros educativos públicos o privados, así como su mayor presencia en los niveles educativos obligatorios. Por otro lado, puede verse cómo se reduce su presencia drásticamente en la Enseñanza Secundaria No Obligatoria, mientras que ocurre lo contrario en los ciclos formativos básico, medio y superior (cf. Rocu et al. 2022: 28).

Los datos recabados por el informe sobre *Percepción de la discriminación por origen racial o étnico por parte de sus potenciales víctimas en 2020* (cf. Suso et al. 2020) corroboran desde diferentes ámbitos la percepción de discriminación. De la muestra total dividida en ocho grupos sociales, las personas negroafricanas o afrodescendientes se distribuyen en dos grupos: la población de África no mediterránea y la población afrolatina. En dicho estudio, y atendiendo a algunos de los resultados, por un lado, se identifica el incremento de la discriminación percibida en el ámbito educativo. La población de África no mediterránea está en los niveles más altos. Las personas expertas entrevistadas, siete de las cuales formaron parte de siete entidades sociales —Consorcio de Entidades para la Acción Integral con Migrante (CEPAIM), Asociación Comisión Católica Española de Migraciones (ACCEM), Cooperación y Desarrollo con el Norte de África (CODENAF), Asociación de Chinos de España, Educación contra la discriminación-afrodescendiente, Associació Cultural Educativa i Social Operativa de Dones Pakistaníes y Fundación Secretariado

Distribución del alumnado matriculado y del extranjero por titularidad/financiación del centro. EE. de Régimen General no universitarias. Curso 2020-2021

	% Centros Públicos		% Enseñanza concertada		% Ens. privada no concertada	
	Total alumnado	Alumnado extranjero	Total alumnado	Alumnado extranjero	Total alumnado	Alumnado extranjero
TOTAL	67,3	78,1	25,2	15,3	7,6	6,6

Evolución del alumnado extranjero

	2011-12	2016-17	2020-21	2021-22
TOTAL	781.236	721.609	857.175	882.814
Enseñanzas de Régimen General	748.812	687.774	825.037	845.766
E. Infantil	144.369	146.296	160.188	157.942
E. Primaria	272.305	264.887	337.050	344.082
Educación Especial	3.955	3.751	5.135	5.405
ESO	215.386	164.306	190.706	201.595
Bachillerato	46.448	44.637	46.248	46.433
Ciclos Formativos FP Básica	-	11.066	11.785	12.049
Ciclos Formativos FP Grado Medio	30.215	29.370	35.019	37.333
Ciclos Formativos FP Grado Superior	18.545	20.462	34.641	37.104
Programas de Cualificación Profesional Inicial	17.589	1	-	-
Otros Programas Formativos	-	2.998	4.265	3.823
Enseñanzas de Régimen Especial	32.424	33.835	32.138	37.048

Ilustración 2: Datos alumnado extranjero en el ámbito escolar.

Gitano— y una del ámbito de la investigación —Equipo de investigación Ikuspegi— corroboran la presencia del trato discriminatorio en el ámbito educativo:

Las entrevistas a personas expertas reafirman lo señalado. Desde el trabajo de apoyo legal que realiza Accem, se menciona que en los últimos años se han visto casos de centros educativos que se han negado a hacer menús específicos por motivos religiosos, viéndose muchas familias afectadas [. . .]. Este tipo de hechos son un tipo de discriminación institucional que puede ser muy usual, pero que las familias no se atreven a denunciar por miedo a perder su plaza en el establecimiento.

[. . .] Por otro lado, se menciona que la desigualdad de trato al alumnado inmigrante o de distintos orígenes étnico-raciales, ha provocado que sean grupos con una alta tasa de abandono escolar, la que se ha ido incrementando en los últimos años. Según la experta de Afroemprende, esto tiene que ver con que en los establecimientos educacionales no existen medidas de integración, ya sea nivelación escolar, manejo del idioma, expectativas de vida, entre otros. Finalmente, desde Ikuspegi se menciona que un problema vinculado con el sistema educativo tiene que ver con la segregación en los colegios, que podría empeorar la situación de los niveles de discriminación. (Suso et al. 2020: 108)

De entre las manifestaciones de discriminación percibidas, las más habituales son las burlas, los insultos y el acoso, así como la exclusión en juegos y actividades. Los grupos señalados presentan una prevalencia superior a la media a estas manifestaciones, que van a la par con un bajo rendimiento académico. Por otro lado, el alumnado gitano, magrebí y de África no mediterránea son quienes perciben más

burlas y comentarios despectivos. Además, los familiares, aunque reconocen la integración de sus hijos e hijas en clases, opinan que tanto el profesorado como el personal administrativo de los centros manifiestan un trato diferenciado. Se concluye en el estudio un incremento de la discriminación del 13% al 20%, siendo los grupos más afectados la población gitana, andina, la asiática del este y la de África no mediterránea (especialmente en estos dos últimos grupos) (cf. 102–109).

Si nos centramos en el contexto educativo superior, aunque tampoco se cuenta con datos cuantitativos, podemos observar la presencia creciente del alumnado negroafricano y afrodescendiente (cf. Rocu et al. 2022: 32), circunstancia que queda constatada con el estudio de M.^a Ángeles Cea D’Ancona y Miguel S. Vallés Martínez (2021), en el que con una muestra de 1.369 personas existe un alto porcentaje de estudiantado universitario dentro de dichas comunidades. Desde este nivel educativo se deben propulsar también medidas ante las desigualdades experimentadas que garanticen espacios seguros para esta comunidad (cf. Rocu et al. 2019), apoyándose en “un modelo intercultural antirracista en clave de género” (Rocu et al. 2022: 36).

En este sentido, desde el informe emitido por el CEDRE (2022), las sugerencias específicas dirigidas al contexto universitario se centran en varias líneas de acción. Por un lado, en potenciar la profundización de contenidos que aborden las luchas antirracistas y xenófobas, el antisemitismo, antigitanismo o racismo anti-afro entre otras, así como también la discriminación múltiple y la discriminación interseccional, o la de por capas adicionadas y, de manera específica, la de género. Por otro lado, en fomentar la inclusión de contenidos sobre la historia y cultura de diferentes comunidades, como las africanas y afrodescendientes y las de los pueblos gitanos y judíos, entre otras. Además, se propone impulsar la presencia de profesorado diverso desde una perspectiva étnico-racial y revisar e incorporar también contenidos sobre el esclavismo, la implicación española y las resistencias a este sin que generen victimización en alumnado de ascendencia africana. Finalmente, se insta a que se incluyan perspectivas más actuales de conocimiento en diversidad sociocultural para aquellos estudios universitarios más afines, sin mayor precisión o especificación (cf. CEDRE 2022: 1–7).

Asimismo, es importante señalar la publicación en el Boletín Oficial del Estado (BOE) de la última Ley 3/2022 de 24 de febrero, de convivencia universitaria, en la que se señala la perspectiva interseccional y se incluye la adopción de medidas afirmativas que puedan favorecer a los grupos más vulnerables, todo ello de manera que pueda incorporarse un enfoque de género en un marco regulado por normativas propias que regulen los protocolos de denuncia. Valorar o analizar de manera crítica el alcance y el contenido de esta ley excede los objetivos de este artículo. Proponemos, a partir de aquí, un enfoque descriptivo y no valorativo de las medidas para ilustrar las acciones y propuestas educativas existentes en el contexto español actual.

3 Acciones y propuestas educativas

Existe una demanda de este enfoque afrocentrado en contextos educativos formales y no formales (cf. Ortega 2020: 54). En el ámbito educativo formal, aún son experiencias incipientes y puntuales (cf. Rocu 2020: 36), muchas de ellas están propuestas en colaboración con entidades externas a los centros educativos, como en algunos de los ejemplos que se expondrán a continuación. Además, también existen iniciativas fuera del ámbito formal, cuyas actividades pueden ir dirigidas tanto a la propia comunidad negrafricana y afrodescendiente, como fuera de ella.

En el ámbito de la Educación Infantil y Primaria, podemos destacar la propuesta de PotoPoto (cf. Ilustración 3). Esta iniciativa, creada en 2017 en Murcia, realiza talleres de educación en la diversidad, impulsada por Alejandra Evui Salmerón Ntutumu, desde la que se plantean propuestas a través de cuentos africanos, especialmente el afro cuento “El viaje de Ilombe”, y con metodologías activas a través del juego, bailes y pinturas se pone en valor la cultura de Guinea Ecuatorial y se refuerza la identidad y la autoestima a través de una representación positiva que, además, visibiliza nuevas narrativas. De igual manera, el espacio web del proyecto (cf. PotoPoto s. a.) cuenta con una base de datos de recursos con cuentos africanos, afroreferentes para los más pequeños.³

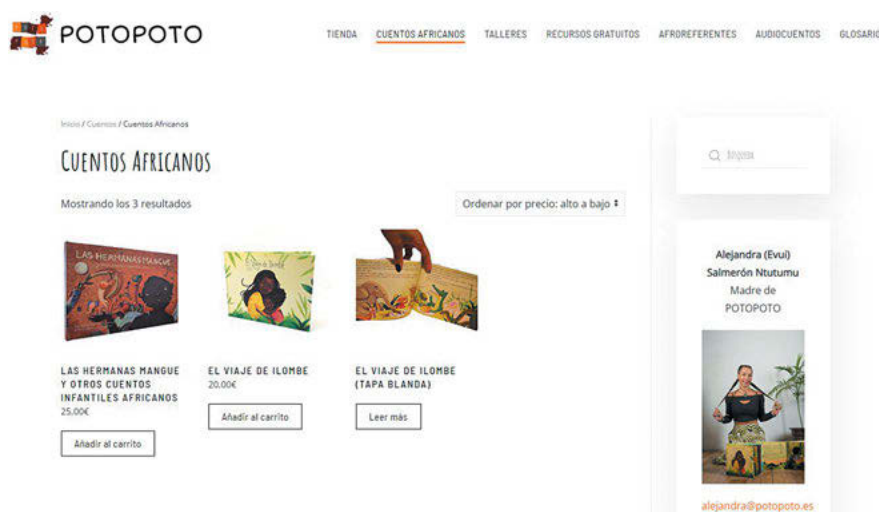


Ilustración 3: Página web de la iniciativa PotoPoto.

³ En la web se puede encontrar toda la información específica de sus propuestas, cf. PotoPoto s. a.

Otros ejemplos de estas acciones son las que se realizan desde la Asociación Azalak Elkartea, ubicada en Bilbao y con presencia online, que se dirigen especialmente a la infancia y la juventud y desde donde se aborda el antirracismo y la negrofobia (cf. Azalak Elkartea s. a.); desde la asociación Biznegra, configurada por un colectivo de mujeres en Andalucía con finalidad formativa, activista y de difusión y también con espacio web (cf. Biznegra s. a.). Desde ambas asociaciones se plantean actividades con acciones formativas. De igual forma, en los festivales y actividades generadas bajo el Espacio Conciencia Afro en Madrid y Black Barcelona en la ciudad condal también se desarrollan diferentes acciones formativas y de sensibilización, así como propuestas artísticas, culturales y políticas desde las que se realizan las reivindicaciones y la visibilización de la comunidad (cf. Conciencia Afro s. a.; Black Barcelona s. a.).

Desde el Espacio Conciencia Afro, por ejemplo, se implementó una experiencia en el ámbito de la Educación Secundaria bajo el proyecto denominado Afronterixxs (cf. Cebrián et al. 2018: 7). Se trató de un proyecto de co-aprendizaje que fue liderado por Ana Cebrián, una de las cofundadoras del mencionado espacio, que se desarrolló con un grupo de estudiantes en un centro de Educación Secundaria en Madrid capital de los que se denominan de “difícil desempeño” y con una alta presencia de diversidad étnico-racial. En este contexto se hicieron un conjunto de talleres en los que, bajo un enfoque de trabajo desde el pensamiento crítico, se abordó la identidad racial desde el análisis del arte y la cultura visual, así como un trabajo desde el cuerpo. El alumnado y profesorado manifestaron haber sentido una alta carga emocional durante el desarrollo de las sesiones, que obtuvieron herramientas para la comprensión y gestión de las situaciones cotidianas y que han ampliado sus conocimientos sobre estereotipos raciales y sobre referentes afrodescendientes (cf. Cebrián / Rocu 2019: 128).

Otro proyecto dentro de la etapa de Educación Secundaria se llevó a cabo bajo la residencia y comisariado de daniela ortiz junto a otros/as colaboradores/as en 2015,⁴ dentro de un programa del Instituto de Cultura de Barcelona y del Consorcio de Educación de Barcelona en cooperación con la Asociación A Bao A Qu, quienes desarrollaron una experiencia en un centro no especificado de Barcelona en el que, desde una perspectiva crítica y decolonial sobre la regulación migratoria, realizaron un análisis de un vídeo que fue grabado por un grupo de estudiantes de la Escuela Myton en Warwick en Inglaterra y que fue subido a la plataforma YouTube en 2009 con el título “Inmigrantes ilegales tratando de entrar a Reino Unido, buen trabajo los atrapamos” (cf. ortiz et al. 2015: 4). En el vídeo se mostraban las manifestaciones de alegría de un grupo de personas cuando se detenía a personas

4 Para ahondar en esta experiencia, cf. ortiz s. a.

que viajaban de manera ilegal en la parte inferior del autobús. Estas imágenes sirvieron como punto de partida para reflexionar sobre estos acontecimientos y los motivos que los provocan. La finalidad de la obra era que sirviera como material pedagógico desde una reflexión crítica del eurocentrismo, la xenofobia, la colonialidad y el sistema de control migratorio.

Dentro del ámbito universitario, en el marco de proyectos de Cooperación al Desarrollo, es necesario señalar los implementados en la Universidad Complutense de Madrid (cf. Rocu et al. 2019; Rocu et al. 2022) que proponen diferentes líneas de acción con un enfoque afrocentrado.⁵ Estas líneas son formativas y de sensibilización y están dirigidas a alumnado, futuro profesorado en Educación Infantil, Primaria y Secundaria, y tienen como objetivo utilizar la expresión corporal como estrategia de reflexión. Estas propuestas se apoyan en trabajos previos (cf. Rocu 2017; Rocu / Navajas 2017). En estos proyectos se contó también con la colaboración de alumnado afrodescendiente en algunas actividades, principalmente pertenecientes a la Asociación de estudiantes afrodescendientes Kwanzaa de la Universidad Complutense de Madrid. El alumnado de esta asociación exponía al futuro profesorado cómo se desarrollaron sus experiencias y vivencias en el contexto educativo como personas negras para, posteriormente, reflexionar y analizar estas situaciones desde un enfoque antirracista. Además, a través de metodologías expresivo-corporales, se facilitó al alumnado experiencias encarnadas a través del cuerpo y el movimiento, con dinámicas de dramatización o de trabajo expresivo entre otras, que permitían empatizar en mayor medida con estas realidades y profundizarlas desde un análisis crítico y reflexivo (cf. Ilustración 4).

Por otro lado, desde este proyecto se desarrollaron también otras acciones de sensibilización dirigidas hacia toda la comunidad educativa universitaria a través del desarrollo de diferentes mesas redondas con distintas temáticas, como la representación de las personas negras en los medios de comunicación o a lo largo de la historia, desde donde se podía advertir el enfoque estereotipado (cf. Ilustración 5).

En el marco de estos proyectos, los recursos más representativos son la creación de dos guías para incorporar la perspectiva étnico-racial desde una perspectiva afrocentrada en el contexto universitario: *Guía estrategias para incorporar la perspectiva étnica en la universidad. Las historias cuentan, cuéntanos la tuya: la voz del alumnado universitario afrodescendiente* (cf. Rocu et al. 2019) y *La perspectiva de género en la universidad. La voz de las alumnas afro-universitarias. Estrategias antirracistas inclusivas y transformadoras* (cf. Rocu et al. 2022). Las estrategias

5 Para obtener más información de la implementación de ambos proyectos, cf. Universidad y Afrodescendencia s. a.

Re-Construyendo miradas múltiples hacia la diversidad Socio-Cultural

Testimonios del alumnado afro-universitario



Análisis y reflexiones



Metodologías a través de la Expresión Corporal



Ilustración 4: Formación del futuro profesorado.



Ilustración 5: Ejemplo de algunas de las mesas redondas que se desarrollaron en la Universidad Complutense de Madrid.

presentadas en ambas guías, en la segunda además con perspectiva de género, están basadas en los resultados de entrevistas y grupos de discusión desarrollados con alumnado afrodescendiente de diversas universidades del estado español. Además, su impulso se constituye como una temática no abordada hasta ahora en la academia española y que contó con el apoyo institucional de la Unidad de Diversidad e Inclu-

sión y la Unidad de Igualdad, ambas de la Universidad Complutense de Madrid, lo que demuestra también una sensibilización, preocupación e interés ante estas temáticas por parte de la universidad española.

De entre las diferentes estrategias que se plantean desde estas guías, se puede señalar la que aparece en la Ilustración 6, que permite, a través de unas preguntas guiadas, reflexionar sobre la identificación y el reconocimiento del racismo.

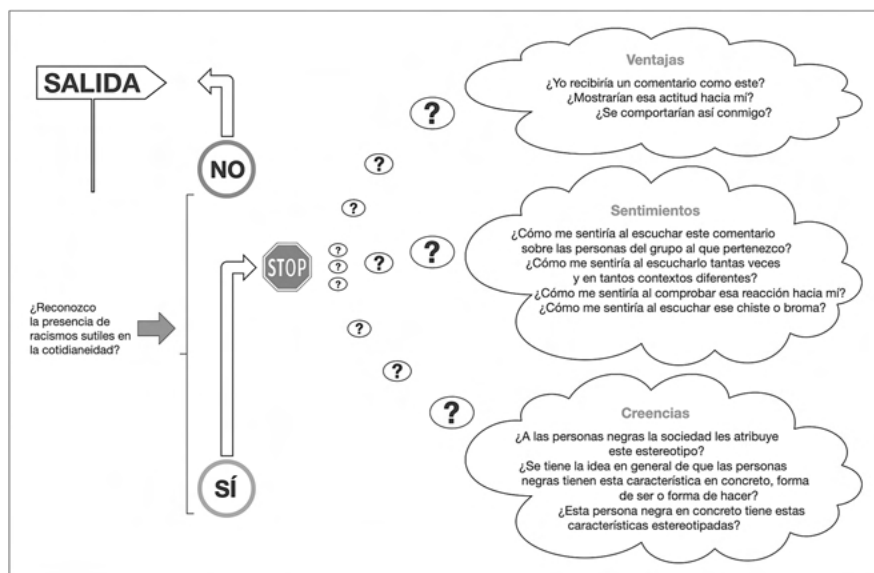


Ilustración 6: Herramienta para identificar la presencia de racismo.

Otro ejemplo, a partir de situaciones detectadas por las alumnas afrouniversitarias, es la infrarrepresentación de mujeres negras en la ciencia o en la cultura en los contenidos educativos de las asignaturas. Ante esto, se propone, como estrategia para que revierta esta situación, la visibilización de sus contribuciones en estos ámbitos (cf. Ilustración 7).

Finalmente, como medidas para la buena gestión de la diversidad étnico-racial en el aula y, ante la infravaloración percibida por las estudiantes afrouniversitarias tanto en el rendimiento académico como en el trabajo y el esfuerzo, se plantea la revisión de las creencias personales del profesorado (cf. Ilustración 8).

Del mismo modo, es importante el papel que tienen diferentes figuras de la comunidad afrodescendiente dentro de esta cultura educativa afrocentrada en la difusión, sensibilización, visibilización y formación de la comunidad afrodescendiente y de la sociedad en general, ya que a través de sus publicaciones de artículos



Ilustración 7: Estrategias de intervención ante el tratamiento de las mujeres negras en los contenidos educativos.

y libros, así como de las diferentes intervenciones en eventos o mesas redondas y la difusión de estos discursos, también a través de sus redes sociales, la sociedad se está haciendo eco de estos discursos y de las demandas que desde una perspectiva educativa y formativa se realizan.

En este sentido, desde el proyecto AfroEspaña, impulsado por el Observatorio Español de Racismo y Xenofobia en España (OBERAXE) en 2021, se recogen diferentes recursos materiales y experiencias vinculadas a la actualidad de las personas africanas y afrodescendientes en el contexto español.⁶ La finalidad perseguida es la generación de contranarrativas para la deconstrucción de los estereotipos asignados tradicionalmente a estos grupos: se muestran personas del ámbito político, como Basha Chanquerra, militante antirracista y activista afrofeminista, o Jessica González, politóloga y feminista decolonial; figuras del ámbito artístico, como la

⁶ Para más información sobre este proyecto, cf. AfroEspaña s. a.



Ilustración 8: Estrategias de intervención para la gestión de la diversidad étnico-racial en clave de género.

humorista y escritora Asaari Bibang, el fotógrafo y cineasta Rubén H. Bermúdez o personas de la academia como Esther (Mayoko) Ortega, Edmundo Sepa Bonaba o Mbuyi Kabunda. En definitiva, se muestran referentes de variados ámbitos profesionales y culturales que habitualmente suelen estar infrarrepresentados o invisibilizados en estos contextos.

Las experiencias mostradas giran en torno a diferentes categorías temáticas, tal y como puede verse en la Ilustración 9. Las experiencias educativas son una de las áreas temáticas abordadas de manera específica. No obstante, el espacio web en sí mismo se configura como un espacio en el que se refleja una representación positiva de la comunidad negra en España, con una función que contribuye claramente a una alfabetización étnico-racial desde una perspectiva afrodescendiente dirigida a la sociedad en general.

Para llevar a cabo esta difusión, desde este proyecto se desarrollan diferentes seminarios con el objetivo de destacar el valor del legado de las personas africanas y afrodescendientes en España. En ellos se abordaron diversos temas, como el legado histórico cultural, metodologías y procesos educativos, género y migraciones, derechos humanos o poscolonialismo y migraciones (cf. OBERAXE et al. 2020) que tienen como antecedentes un estudio que profundiza en la caracterización de la población africana y afrodescendiente en el contexto español (cf. Barbosa et al. 2020).



ACTUALIDAD DE LAS PERSONAS AFRICANAS Y AFRODESCENDIENTES

MATERIALES Y EXPERIENCIAS PARA EL CONOCIMIENTO



[INICIO](#)
[ANTICEDENTES](#)
[EXPERIENCIAS](#)
[TALLERES ON LINE](#)
[REGISTRAR EXPERIENCIA](#)
[CONTACTO](#)





La recopilación de experiencias se realizan en las siguientes categorías:



CULTURA
ARTE, LITERATURA, CINE, MÚSICA, ETC.

REGISTRA TU EXPERIENCIA



ESTUDIOS...
E INVESTIGACIONES

REGISTRA TU EXPERIENCIA



ACTIVIDAD FÍSICA,
DEPORTE Y EXPRESIÓN CORPORAL

REGISTRA TU EXPERIENCIA



PARTICIPACION...
...POLÍTICA Y SOCIAL

REGISTRA TU EXPERIENCIA



EXPERIENCIAS...
...EN EL ÁMBITO EDUCATIVO

REGISTRA TU EXPERIENCIA



COMUNICACIÓN
PERIODISMO, PUBLICIDAD, RRPP

REGISTRA TU EXPERIENCIA

Ilustraciones 9 y 10: Ejemplos de los contenidos incluidos en la web AfroEspaña: imágenes de las personas y de los diferentes tipos de experiencias recogidas en este espacio.

4 Conclusiones

En este texto se ha aspirado a ofrecer una visión general de la existencia de una cultura educativa afrocentrada en el contexto español que se genera de forma paralela a un movimiento cultural e intelectual impulsado desde diferentes grupos y personas pertenecientes a la comunidad negra, africana y afrodescendiente.

Las temáticas educativas, además de configurarse como uno de los ejes en los que estos grupos reivindican la igualdad y equidad desde una perspectiva afrocentrada, surgen desde diferentes iniciativas, impulsadas tanto a nivel asociativo, personal e institucional. A pesar de que estas acciones son aún emergentes en el contexto español, poco a poco van creciendo en número y adquiriendo mayor visibilidad. La cada vez más necesaria presencia de estos enfoques educativos debe dar respuesta a las necesidades de una sociedad cada vez más plural en un mundo globalizado en donde lo educativo y lo cultural se entremezcla, de manera que es fundamental la retroalimentación y complementariedad de ambos enfoques para conseguir un mayor impacto en la sociedad en general.

Ante la carencia de investigaciones, es necesario que se sigan desarrollando más iniciativas vinculadas a estas cuestiones y que paralelamente sean focos de análisis y estudio para identificar su impacto y alcance.

Bibliografía

- Adam, Tania (dir.) (2009): *Expressions de l'Africa negra en Barcelona*. Barcelona: Centre d'Estudis Africans de Barcelona.
- AfroEspaña (s. a.): Página web, <<https://afroespania.es/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Anumi Toasijé (2020): "Los desafíos de las comunidades africanas y africano-descendientes en España". En: Domínguez de Olazábal, Itxaso / Aimé González, Elsa (eds.): *Informe África. Transformaciones, movilización y continuidad*. Madrid: Fundación Alternativas, pp. 49–61.
- Anónimo (2004) [1552 / 1554]: *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc542k8>> (consultado el 8 de noviembre de 2023).
- Azalak Elkartea (s. a.): Página web, <<https://www.azalakekartea.eus/actividades-recientes/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Barbosa, Fernando / Rocu, Patricia / Ortega, Esther (Mayoko) / Marugán, Nicolás / Lores, Nuria / Migallón, Jesús (2020): *Estudio para el conocimiento y caracterización de la comunidad africana y afrodescendiente*. Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, <https://www.inclusion.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0128.htm> (consultado el 5 de febrero de 2021).
- Biznaga (s. a.): Página web, <<https://biznaga.com/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Black Barcelona (s. a.): Página web, <<https://blackbarcelona.es/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).

- BOE (2022) Ley 3/2022, de 24 de febrero, de convivencia universitaria del 25 de febrero de 2022.
- Cebrián, Ana / Cupe, Victoria / García López, Yeison / Martín-López, Sara / Erchxs / Rocu, Patricia / Sherphard, Sheherezade F. (2018): *Afronteriz*s: una experiencia de co-aprendizaje*. Madrid: Matadero Madrid, <https://issuu.com/mataderomadrid/docs/afronterizxs_libro> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Cebrián, Ana / Rocu, Patricia (2019): “Arte, cuerpo e identidad para una investigación-acción participante con estudiantes afrodescendientes”. En: *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación para inclusión social*, 14, pp. 113–129, <<https://doi.org/10.5209/arte.62572>>.
- CEDRE (2022): *Recomendación del CEDRE sobre medidas para prevenir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia, el antisemitismo, el antigitanismo, el racismo antiafro y otras formas conexas de intolerancia y fomentar la comprensión de los valores positivos de la diversidad social y cultural en España en el ámbito educativo*. Madrid: Ministerio de Igualdad, <https://igualdadynodiscriminacion.igualdad.gob.es/novedades/novedades/2022/pdf/Recomendacion_medidas_prevenir_el_racismo_ambito_educativo.pdf> (consultado el 3 de marzo de 2023).
- (s. a.): Página web, <<https://igualdadynodiscriminacion.igualdad.gob.es/home.do>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1999) [1605 / 1615]: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcd4t2>> (consultado el 8 de noviembre de 2023).
- García, Elena (2022): “Entrevista a Antumi Toasijé: hay un crecimiento del racismo en casi todos los ámbitos, sobre todo en el educativo”. En: *El Salto Diario*, 24 de febrero, <<https://www.elsaltodiario.com/racismo/antumi-toasije-crecimiento-racismo-casi-todos-los-ambitos-sobre-todo-educativo>> (consultado el 4 de mayo de 2022).
- Cea D’Ancona, M.^a Ángeles / Vallés Martínez, Miguel S. (2021): *Aproximación a la población africana y afrodescendientes en España. Identidad y acceso a derechos*. Madrid: Ministerio de Igualdad, <https://cendocps.carm.es/documentacion/2021_Aproximacion_poblacion_africana_Espa%C3%B1a.pdf> (consultado el 2 de octubre de 2023).
- Conciencia Afro (s. a.): Página web, <<https://www.conciencia-afro.com/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Herrera, Luis (2006): “La educación y la cultura: una lectura y propuesta desde la filosofía de la praxis”. En: *Sophia: Colección de Filosofía de la educación*, 1, pp. 186–231.
- EFE (2020): “España se suma a las movilizaciones globales contra el racismo por el asesinato de George Floyd”. En: *La Sexta*, 7 de junio, <https://www.lasexta.com/noticias/nacional/madrid-barcelona-suman-manifestaciones-todo-mundo-asesinato-george-floyd_202006075edcc6a2bf654e00011f4fa8.html> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- Koli, Marta (2018): “Entrevista a Antumi Toasijé: ‘hay una invisibilización total de los aportes de las personas africanas y afrodescendientes en la historia de España’”. En: *Afrofeminas*, 15 de diciembre, <<https://afrofeminas.com/2018/01/02/antumi-toasije-hay-una-invisibilizacion-total-de-los-aportes-de-las-personas-africanas-y-afrodescendientes-en-la-historia-de-espana/>> (consultado el 4 de mayo de 2022).
- Ortega Arjonilla, Esther (2020): “Intersecciones múltiples en torno a la raza y al género”. En: OBERAXE et al. (eds.): *Seminario sobre el legado de las personas africanas y afrodescendientes a España*. Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, pp. 49–54.
- OBERAXE / Barbosa, Fernando / Cebrián, Ana / Mamadou, Isabelle / Nerín, Gustau / Ortega, Esther / Rocabrúno, Juan Carlos / Rocu, Patricia / Antumu Toasijé (2020): *Seminario sobre el legado de las*

- personas africanas y afrodescendientes a España*. Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones.
- ortiz, daniela (s. a.): Página web, <<https://www.daniela-ortiz.com/publicaciones>> (consultado 22 de septiembre de 2023).
- , et al. (2015): *Hemos visto un video en YouTube y estaba lleno de xenofobia*. Barcelona: Malditos Impresores, <<https://view.publitas.com/daniela/hemos-visto-un-video-en-youtube-y-estaba-lleno-de-xenofobia/page/1>> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- PotoPoto (s. a.): Página web, <<https://www.potopoto.es/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).
- Rocu, Patricia (2022): “Espacios web afrofeministas ¿educativos? Estudio exploratorio en el contexto español”. En: Aránguez, Tasia / Olariu, Ozana (eds.): *Algoritmos, teletrabajo y otros grandes temas del feminismo digital*. Madrid: Editorial Dyckinson, pp. 842–865.
- (2020): “Nuevos desafíos para el profesorado: inclusión educativa en la diversidad desde la perspectiva afrodescendiente” En: OBERAXE et al. (eds.): *Seminario sobre el legado de las personas africanas y afrodescendientes a España*. Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, pp. 31–42.
- / Barbosa, Fernando / Ortega, Esther (Mayoko) / Camacho-Miñano, Maria José / Ramírez-Rico, Elena / Cebrían, Ana / Ramón-Otero, Irene / Villa-de Gregorio, Miguel (2022): *La perspectiva de género en la universidad. La voz de las alumnas afro-universitarias. Estrategias antirracistas inclusivas y transformadoras*. Ed. Rocu, Patricia. Madrid: Unidad de Diversidad e Inclusión y Unidad de Igualdad, Universidad Complutense de Madrid, <<https://www.ucm.es/universidadya/rodescendencia/publicaciones>> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- / Ortega, Esther (Mayoko) / Barbosa, Fernando / Camacho-Miñano, Maria José / Navajas, Rosaura (2019): *Guía, estrategias para incorporar la perspectiva étnica en la universidad. Las historias cuentan, cuéntanos la tuya: la voz del alumnado universitario afrodescendiente*. Ed. Rocu, Patricia. Madrid: Unidad de Diversidad, Universidad Complutense de Madrid, <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/1376-2019-03-18-Gu%C3%ADa%20Afrodescendencia.pdf>> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- (2017): “Inclusión de la perspectiva étnica en la universidad desde la óptica afrodescendiente mediante un programa expresivo corporal”. En: REDINE (ed.): *EduNovatic 2017. Conference proceedings: 2nd Virtual International Conference on Education, Innovation and ICT*. Eindhoven: Adaya Press, p. 600.
- / Navajas, Rosaura (2017): “Emociones cotidianas en torno al cuerpo desde una perspectiva étnica: una propuesta expresivo corporal de intervención educativa”. Comunicación no publicada, presentada en las “II Jornadas El cuerpo como medida: las emociones”, 27 de febrero, Universidad Rey Juan Carlos, Fuenlabrada.
- Silva, Mauricio (2022): “Educação afrocentrada como pedagogia decolonial no contexto educacional brasileiro”. En: *Práxis Educativa*, 17, pp. 1–14, <<https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.17.19343.075>>.
- Secretaría General Técnica (2022): *Datos y cifras. Curso escolar 2021/22*. Madrid: Ministerio de Educación y Formación Profesional, <<https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:23ffe4f5-a212-4f99-aea4-dd1baac84bd4/datos-y-cifras-2022-2023-espanol.pdf>> (consultado el 20 de agosto de 2023).
- Suso, Anabel / Torres, Jennifer / Olmos, Natalia / Mamán, Diego (2020): *Percepción de la discriminación por origen racial o étnico por parte de sus potenciales víctimas en 2020*. Ed. CEDRE. Madrid: Ministerio de Igualdad, <https://igualdadynodiscriminacion.igualdad.gob.es/destacados/pdf/08-PERCEPCION_DISCRIMINACION_RACIAL_NAV.pdf> (consultado el 26 de septiembre de 2023).
- Universidad y Afrodescendencia (s. a.): Página web, <<https://www.ucm.es/universidadya/afrodescendencia/>> (consultado el 27 de septiembre de 2023).

Lista de ilustraciones

- Ilustración 1** Estrategias inclusivas en clave afrodescendiente.
Fuente: Rocu 2020: 41. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 2** Datos alumnado extranjero en el ámbito escolar.
Fuente: Ministerio de Educación y Formación Profesional 2022: 10–11.
- Ilustración 3** Página web de la iniciativa PotoPoto.
Fuente: PotoPoto s. a. Con consentimiento de la directora de la editorial.
- Ilustración 4** Formación del futuro profesorado.
Fuente: Universidad y Afrodescendencia s. a. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 5** Ejemplo de algunas de las mesas redondas que se desarrollaron en la Universidad Complutense de Madrid.
Fuente: Universidad y Afrodescendencia s. a. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 6** Herramienta para identificar la presencia de racismo.
Fuente: Rocu et al. 2019: 21. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 7** Estrategias de intervención ante el tratamiento de las mujeres negras en los contenidos educativos.
Fuente: Rocu et al. 2022: 42. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 8** Estrategias de intervención para la gestión de la diversidad étnico-racial en clave de género.
Fuente: Rocu et al. 2022: 44. La autora posee los derechos de imagen.
- Ilustración 9** Ejemplos de los contenidos incluidos en la web AfroEspaña: imágenes de las personas y de los diferentes tipos de experiencias recogidas en este espacio.
Fuente: AfroEspaña s. a. Con consentimiento de Karoline Fernández de la Hoz en representación de OBERAXE.
- Ilustración 10** Ejemplos de los contenidos incluidos en la web AfroEspaña: imágenes de las personas y de los diferentes tipos de experiencias recogidas en este espacio.
Fuente: AfroEspaña s. a. Con consentimiento de Karoline Fernández de la Hoz en representación de OBERAXE.

Linda Eniola Adeyemo

Cuerpos negros, espacios blancos: una exploración hacia la pertenencia e identidad de la diáspora afroespañola

Resumen: Este artículo explora las dinámicas de identidad, pertenencia y espacio en el contexto de las comunidades afroespañolas. Basándose en las obras de pensadores diaspóricos y culturales como Stuart Hall, Frantz Fanon, Katherine McKittrick y Sara Ahmed, desafía la comprensión de las identidades como fijas y estáticas, haciendo hincapié en la fluidez y la evolución de la identidad cultural. Generaciones de afroespañoles que han nacido y crecido en España están forjando formas de expresar sus identidades diaspóricas dentro de los espacios liminales en los que existen; están desafiando cómo se les considera sistemáticamente como sujetos abyectos y moldeando espacios donde poder comulgar. Desafían el poder colonial a través de prácticas encarnadas como la expresión cultural, el conocimiento encarnado, la resistencia corporal y la movilización colectiva. A partir del arraigo en las experiencias vividas por la autora, se explora cómo los cuerpos construidos como “racializados” y que existen en espacios construidos como “blancos” complican la noción de pertenencia y de identidad. Si el mundo se ha constituido como “blanco”, entonces el cuerpo que puede habitarlo es el de la “blancura”, lo que somete a los cuerpos racializados aún más a un espacio liminal. Este artículo adopta una perspectiva feminista negra que se centra en los cuerpos y el espacio para explorar las complejas dinámicas de negociación de la pertenencia y la identidad diaspórica.

Palabras clave: afroespañol, España negra, identidad, diáspora, pertenencia

Introducción

Dentro de las crecientes publicaciones académicas sobre las identidades negras europeas, la España negra es un lugar menos estudiado y documentado, a pesar de contar con una creciente comunidad diaspórica. Sin embargo, los jóvenes afrodescendientes españoles están forjando nuevas formas de ser a la vez africanos y españoles a través de prácticas de *self-making* y de autodefinición, como se irá exponiendo a lo largo de este artículo. A través de un aumento de la producción

Linda Eniola Adeyemo, Birkbeck, Universidad de Londres

artística, musical, literaria y visual, los afrodescendientes están encontrando formas de expresión creativas desde el espacio intermedio en el que existen. Las cuestiones de identidad son un rasgo distintivo de la conciencia moderna y están estrechamente ligadas a dinámicas sociales, culturales y políticas más amplias, ya que se construyen y negocian a través de procesos discursivos continuos. España, como antiguo poder imperial con vastas colonias, se enfrenta ahora a su propia crisis de identidad poscolonial a raíz de la migración post-independencia y de las generaciones ya asentadas. Esto adquiere una particular importancia, ya que España es una nación poscolonial que ha empleado estratégicamente la negritud como antítesis en la construcción de su identidad nacional (cf. Goode 2009; Persánch 2018). Para los afroespañoles, esta crisis se manifiesta en profundos sentimientos de no pertenencia, de no ser “ni de aquí ni de allí” y de carecer del derecho legítimo de pertenecer (cf. McLeod 2000: 214). Al mismo tiempo, los afroespañoles deben enfrentarse a la exclusión de su pertenencia plena a España, haciéndose eco de la observación de Frantz Fanon de que los considerados “Otros” están perpetuamente posicionados como forasteros y extranjeros, incluso en sus tierras natales (cf. Fanon 1986; Wright 2003).

Como mujer afro británica, abordé este trabajo desde una perspectiva etnográfica que se centra en las ideas de mis experiencias vividas en España desde la adolescencia hasta los veinte años. Siguiendo la tradición de académicas feministas negras como Patricia Hill Collins y su teoría en *Black Feminist Thought*, así como *Endarkened Feminist Epistemology* de Cynthia Dillard, aprovecho la oportunidad de alterar la producción tradicional de conocimiento (cf. Hill Collins 1990; Dillard 2000). Collins introdujo el término *outsider within* para referirse a la conciencia dual y a la posición social experimentada por las mujeres negras, que son simultáneamente miembros de dos grupos marginados en la sociedad: negras y mujeres (cf. Hill Collins 1986: 514). Mi posición como *outsider within* e investigadora me permite recurrir a estas metodologías *endarkened* que privilegian las narrativas negras, desafiando las normas que históricamente han marginado y descartado los conocimientos de las mujeres negras como sin valor en las estructuras de conocimiento tradicionales (blancas, masculinas, heterosexuales) (cf. Carter 2015; Morton 2021). Al hacerlo, me guío por la concepción de Boylorn de la *Blackgirl Autoethnography*, que requiere comprender y adoptar lo *que* yo sé y *cómo* lo sé, reconociendo el valor de mis experiencias como mujer negra como un barómetro de significado y un marcador de credibilidad que perturba las formas tradicionales de conocer y estar en el mundo (cf. Boylorn 2016: 48). A través de esta perspectiva como mujer afro británica con experiencias vividas en España, busco explorar, pues, cuestiones más amplias sobre la identidad y la pertenencia para la diáspora afroespañola. Los temas de orientación, arraigo y búsqueda de

hogar resuenan profundamente entre aquellos cuya herencia se enmarca en historias de desplazamiento y marginación.

En este artículo, me baso en las obras de pensadores diaspóricos y fenomenológicos, como Stuart Hall, Frantz Fanon, Katherine McKittrick y Sara Ahmed, entre otros, para resaltar las formas en que el espacio está impregnado de relaciones de poder y legados coloniales, lo que convierte a los cuerpos negros en perpetuos “no-pertenecientes”.¹ Entonces, mi indagación es doble: me pregunto cómo se construye la identidad afroespañola y cómo los afroespañoles encuentran esos espacios y negocian su pertenencia. Exploro estas líneas de investigación dentro de un marco fenomenológico, examinando cómo los cuerpos y los espacios construidos contribuyen a la comprensión de la pertenencia. También exploro cómo se acomoda la hibridez en el contexto de la identidad española. La ambigüedad de España hacia estos cuerpos negros tiene un significado para lo social, lo cual tiene importantes implicaciones que necesitan ser examinadas. La negativa de España a reconocer las contribuciones de los cuerpos negros en la formación de su tejido social no solo perpetúa jerarquías racializadas, sino que también crea una ilusión de blancura como estándar normativo. Este artículo tiene como objetivo plantear preguntas sobre cómo la presencia de estos cuerpos transforma el tejido social del terreno español, arrojando luz sobre la naturaleza construida y frágil de los límites racializados.

Pertenencia e identidad diaspórica

La identidad puede entenderse como un proceso constante de encuentro, reencontramiento y negociación con los demás (cf. Hall 1995). Aunque este tema de la “identidad como negociación” ya estaba surgiendo en el mundo académico antes de la obra seminal de Stuart Hall en la década de 1990, este impulsó enormemente que se forjara un cambio de paradigma al desplazar firmemente el centro de atención de la identidad del quién somos o de dónde venimos al “what we might become” (Du Gay / Hall 1996: 3). Esta noción de *becoming* es crucial en el contexto de las sociedades poscoloniales, las subjetividades y las comunidades diaspóricas, donde la dislocación y la perturbación exigen forzosamente nuevas formas de articular tanto las identidades como la pertenencia.

Entiendo la “pertenencia” según la definición de Marco Antonsich: una forma de *place-belongingness*, de sentirse como en casa, una casa que encarna un espacio simbólico de comprensión, comodidad y apego (cf. 2010). Elspeth Probyn, en su

1 Cf. por ejemplo Hall 1995; Du Gay / Hall 1996; Fanon 1986; McKittrick 2006; Ahmed 2006; 2007.

libro *Outside Belongings*, señala algo muy importante cuando sugiere que hablar de la pertenencia capta mejor las deficiencias de la identidad como herramienta conceptual en cuanto al deseo y anhelo (cf. 1996: 13). Según ella, la cuestión de “¿quién soy?” no se puede separar de la cuestión de “¿a dónde pertenezco?”. Se trata de un anhelo de conexión, ya sea con otros seres, lugares o formas de existencia y abarca las maneras en las que las personas y los grupos se ven atrapados en el anhelo de pertenecer, de convertirse en algo más (cf. 19). Este anhelo de apego puede ser producto de una época cada vez más individualista y tecnológica en la que vivimos, donde, a pesar de la ironía de que cada vez exista una mayor conectividad global, nos alejamos del antiguo marco de vida y del significado de estar en las comunidades tradicionales. Con el desarrollo del capitalismo, la proliferación del modelo de familia nuclear, las relaciones transnacionales y otros cambios en las instituciones sociales humanas, nos encontramos operando dentro de dinámicas de grupos más pequeños mientras navegamos por comunidades cada vez más globalizadas.

Todos estamos en busca de la pertenencia, tanto a nivel micro (intrapersonal), como a nivel macro (interpersonal) y ambos niveles están entrelazados en una relación dialéctica que se apoya mutuamente. La pertenencia ocurre a través de las relaciones, ya sean comunales o interpersonales (cf. hooks 1990): es la manera en la que nos ubicamos en el mundo. La pertenencia da sentido y nos sustenta en la vida, está marcada por la conexión y el cuidado; es donde se produce la comunión, es un lugar sagrado. Es el espacio donde podemos ser vistos, afirmados, incluidos, reflejados y escuchados. Con el legado del colonialismo y la experiencia de la migración, en la que las personas se ven desarraigadas y las comunidades desplazadas, se se rompe con el sentido de pertenencia. Probyn considera el “movimiento de desear pertenecer”, profundamente relacionado con el anhelo diaspórico, una característica fundamental de los tiempos posmodernos y poscoloniales (cf. 1996: 13). La nostalgia por patrias perdidas e imaginadas es resultado de la creciente movilidad, la globalización y los desplazamientos, que desafían la construcción y la disputa de la pertenencia en un mundo en constante cambio. Por lo tanto, debido a que la pertenencia se está *haciendo* constantemente, esta misma desafía la noción de una pertenencia auténtica necesariamente ligada tanto a un espacio geográfico como a un componente étnico. En un mundo móvil, Sara Ahmed plantea la pregunta: “What does it mean to be oriented?” (2006: 1). Con “orientación” se refiere a cómo residimos en el espacio y con quién o con qué habitamos el espacio. No obstante, el legado del colonialismo complica la relación entre el espacio y la cultura, la etnia y la raza (cf. Gupta / Ferguson 1992). Es útil utilizar la obra de Ahmed para enmarcar la pregunta sobre la forma en que los cuerpos marginados, en particular los cuerpos negros, existen y se orientan en España. Cuando se discute el lugar y los espacios en relación con la diáspora negra, se trata de una relación históricamente marcada y caracterizada por la violencia del desplazamiento forzado y del

legado colonial. Por lo tanto, el proceso de construcción de lugares y de encontrar un “hogar” es crucial en nuestro mundo colonial y poscolonial.

La identidad diaspórica, especialmente para aquellos nacidos y criados en la diáspora, es, en muchos aspectos, una lucha por la auto-definición y la construcción de la identidad propia. Implica una creación activa y una participación en la producción de significado que trasciende los marcos impuestos de manera externa a través de la racialización. Forzosamente, la identidad diaspórica se caracteriza por un esfuerzo consciente por trascender las narrativas limitadas y las restricciones impuestas por fuerzas externas, como los legados coloniales, las jerarquías raciales y los discursos dominantes. Implica recuperar la agencia y dar forma a narrativas que desafíen las categorizaciones preestablecidas y a menudo deshumanizadoras asignadas a individuos racializados. En este sentido, la auto-definición en la identidad diaspórica se convierte en un acto de resistencia contra la imposición y la normalización de la diferencia como un aspecto fundamental de los procesos sociales, políticos e ideológicos que sitúan a los cuerpos racializados dentro de una disposición aparentemente predeterminada (cf. McKittrick 2006: 131).

Es verdad que la existencia de la población negra en España puede rastrearse hasta varias líneas históricas. Varios académicos han dedicado su trabajo a la memoria de la negritud ibérica que fue borrada de los relatos históricos. Historiadores como Antumi Toasijé, Aurelia Martín Casares, Carmen Fracchia y Alberto del Campo Tejedor contribuyen a la investigación que busca revelar y conservar el legado de la negritud en España.² Al ser una comunidad sometida a políticas y estrategias de invisibilidad, Antumi Toasijé afirma que es un mito considerar que el activismo actual de la población africana y afrodescendiente sea un producto único de la contemporaneidad poscolonial reciente (cf. 2020: 47). Las prácticas de alteridad, o de *Othering*, sitúan a la demografía negra, ya sea nueva o antigua, como el eterno extranjero, en contraposición a la idea de España como monocultural y fenotípicamente homogénea (cf. Narciso 2021).

Ahmed sostiene en su libro *A Phenomenology of Whiteness* que no comenzamos a reconocer el espacio diaspórico como tal después de la llegada de los cuerpos determinados como “cuerpos migrantes” y que solo empezamos a notarlos porque parecen estar “out of place” (Ahmed 2007: 9). Además, Ahmed explica que, si el mundo está compuesto por “blancos”, entonces el cuerpo que puede habitarlo es el de la “blanquitud”. La producción de la blanquitud opera aquí como una línea recta y, por lo tanto, como un dispositivo de alisado: “Whiteness is invi-

2 Cf. entre otros Antumi Toasijé 2009; 2020; Martín Casares 2005; García Barranco / Martín Casares 2011; Fracchia 2007; del Campo Tejedor 2020; 2023.

sible and unmarked, as the absent center against which others appear only as deviants or as lines of deviation” (2006: 121). El acceso a esta comunidad debe ser conquistado por los cuerpos negros, ya que el estatus legal y la aculturación social no son suficientes legislativamente, pues sus cuerpos han sido descalificados. El cuerpo sirve como el lugar donde se manifiestan las experiencias raciales; es a través de la existencia corporal que los individuos navegan por la compleja red de dinámicas sociales y estructuras de poder subyacentes a las categorizaciones raciales. A pesar de la larga presencia y de las contribuciones de las poblaciones negras en España, los relatos dominantes han borrado en gran medida esta herencia. Por lo tanto, debemos abordar cómo se construyen las identidades, los cuerpos y los espacios que habitan (a través de herramientas discursivas) para comprender estas dinámicas actuales. Hace falta examinar los legados del colonialismo y el blanqueamiento en los que se basa la exclusión continua.

Cuerpos colonizados y blanqueamiento

Un artículo de 2016 titulado “Yo también soy español” comenzaba con la afirmación de que “ser español ya no es lo que era — blanco, católico, bajito” (Carretero 2016: s. p.). La comprensión de “ser español” siempre se ha determinado a través de herramientas discursivas, como, por ejemplo, las narrativas históricas. Sin embargo, estas herramientas minimizaron su herencia no blanca, borraron su pasado colonial africano y promovieron la homogeneidad cultural, políticas de inmigración y un discurso ciego al color de la piel (cf. Goode 2009). A través de estos medios, el afroespañol se convierte en un “sujeto abyecto”, es decir, aquel que es excluido o expulsado del orden simbólico (cf. Butler 1993: 3). El sujeto abyecto perturba las fronteras y desdibuja las distinciones entre sujeto / objeto, yo / otro. La naturalidad asumida en este “hecho de la blancura” y su naturaleza *de facto* debe ser cuestionada, como advierte McKittrick (cf. 2006: xi). La compleja negociación de la identidad y la pertenencia se ve influida por las fuerzas históricas y contemporáneas a las que los cuerpos negros deben enfrentarse, lo que crea una comprensión de la identidad afroespañola en capas y matizada. No cabe duda de que España tiene una relación ambivalente con su pasado colonial y su impacto en África que yo describiría como una amnesia inducida por el Estado (cf. Persánch 2018). A pesar de la presencia de comunidades negras en España desde hace siglos, las narrativas dominantes de la historia y la cultura españolas han borrado y marginado en gran medida a estas poblaciones, creando un contexto adicional de exclusión y otredad que continúa afectando a los individuos y a las comunidades negras en la actualidad (cf. Antumi Toasiye 2009; Goode 2009).

Convendría destacar que el colonialismo no fue solo un esfuerzo político y económico, sino también un proceso profundamente encarnado (cf. Wolf 2000; Stoler 2002). Las potencias coloniales situaron los cuerpos de los pueblos colonizados como lugares de control, dominación y explotación, hasta el punto de que la encarnación misma de la negritud es sinónimo del “Otro”, el extranjero perpetuo, en un espacio construido como blanco (cf. Fanon 1986). Fue un proceso de determinar los “seres” y los “no seres”, quién tiene el privilegio de existir y, además, de existir en espacios determinados. Es decir, se trata de un proceso de deconstruir la humanidad de las personas indígenas y africanas por ser menos humanas, o incluso no humanas, un elemento que fue clave para el colonialismo. Sylvia Wynter sostiene que, durante la colonización, surgió el concepto ontológico del “Hombre” con mayúscula como la representación de la humanidad (sujeto universal) a través de una dicotomía donde las personas no europeas se representaban como subhumanas (cf. Wynter 2003: 269). El Hombre con mayúscula es producido y retratado como el humano universal (incluso llegando a ser la imagen de Dios) a través del conocimiento colonial, privilegiando una implícita blancura, masculinidad, cis-dad, hetero-dad (en el sentido de *hetero-ness*), simetría y falta de discapacidad. Esta relación recíproca ha perdurado en el tiempo, con la continua reafirmación de este género etnoclásico. La reafirmación de los binarismos espaciales (quién está en casa y quién no lo está) y la naturalidad asumida de la blancura de España, que relega la negritud a un estado de interrupción y de lo subhumano, ejemplifica los intrincados procesos a través de los cuales España construye y perpetúa su autoimagen blanca homogénea (cf. Repinecz 2018; Gallo González / Arbaiza 2022).

El posicionamiento de la autoimagen europea como blanca es, según Felipe Espinoza Garrido, Caroline Koegler, Deborah Nyangulu y Mark U. Stein, una episteme discriminatoria y volátil que: “governs who can belong in Europe and under which conditions” (2020: 2). La pertenencia se convierte en condicional y se concede y se retira estratégicamente, lo cual establece una política de pertenencia contingente. Para contrarrestar estas condiciones de pertenencia condicional que están vinculadas a una noción de pertenencia, los afroespañoles pueden adoptar estrategias de pertenencia que les permitan afirmar su identidad y pertenencia sin ceder ante la presión externa. Esto podría incluir la creación de espacios y comunidades que celebren su herencia africana (cf. Hawthorne 2017), la utilización del esencialismo identitario (cf. Borst 2021), la promoción de la conciencia afrodescendiente y la participación activa en movimientos que desafíen las normas sociales restrictivas (cf. Merrill 2018: 69). A través de estas estrategias, los afroespañoles pueden ejercer su agencia en la construcción de su propia identidad y pertenencia, resistiendo así ante las limitaciones impuestas por las estructuras sociales existentes. Debemos luchar contra la noción de que esta realidad es inmutable y naturalmente dada y empezar

a imaginar realidades alternativas más allá de lo que actualmente percibimos como una verdad inmutable. Estos procesos están profundamente arraigados en el tejido social, abarcando una variedad de mecanismos que establecen y mantienen límites físicos y simbólicos, tanto espaciales como sociales. Es fundamental, pues, desestabilizar la colonialidad del ser (cf. Wynter 2003: 269) y cuestionar las normas impuestas para construir espacios inclusivos donde todos los cuerpos sean reconocidos y valorados como plenamente humanos.

De igual modo, para los cuerpos racializados es un asunto complicado ser “visibles” en espacios que se producen y reproducen como “blancos” a través de medios discursivos. Es complicado, puesto que están sometidos tanto a la hipervisibilidad (navegando por estos espacios supuestamente blancos) como a la invisibilidad (como sujetos marginados). Tal como dice Frantz Fanon, el sujeto negro es un esclavo de su propia apariencia (cf. 1986: 87). Por lo tanto, ser visible “en sus propias narrativas” es resistencia. Ejemplos de esto se pueden ver en las numerosas protestas del movimiento Black Lives Matter (BLM) que ocurrieron en varios lugares en 2020 y 2021 en la calle, posiblemente uno de los espacios más visibles de la sociedad. Las protestas de BLM sacaron a miles de personas a las calles, embajadas de Estados Unidos y comisarías con carteles en los que se leía “el racismo mata” y “el silencio es violencia”. Otro ejemplo destacado es del centro cultural Espacio Afro,³ un lugar regentado por afrodescendientes ubicado en el centro de Madrid, donde tienen lugar formas encarnadas de expresión como la danza y la música (cabe resaltar su ubicación no periférica). La creciente producción de trabajos sobre identidad y pertenencia por parte de los afroespañoles (mayormente, escritoras) desafía, primero, la noción de una “España blanca” y, en segundo lugar, da forma a voces y narrativas que existen en los márgenes. Ejemplos de esto son la novela *Hija del camino* (2019) de Lucía Asué Mbomío Rubio, el texto autobiográfico *Ser mujer negra en España* (2018) de Desirée Bela-Lobedde, así como *Qué hace un negro como tú en un sitio como este* (2021) de Moha Gerehou e *Hija de inmigrantes* de Safia El Aaddam. Estos libros brindan perspectivas de primera mano sobre las realidades de ser negro en España. A través de memorias, entrevistas y comentarios sociales, los autores dan voz a la marginación, la exclusión y al racismo sistémico a los que se enfrentan los afroespañoles en su vida cotidiana. Estas obras luchan contra el significado de navegar por cuerpos “otreados” en el paisaje español. Yo, incluso, argumentaría que estas obras son proyectos de autocreación que son imperativos para el sujeto afroespañol, permitiendo la construcción de sus identidades individuales, colectivas y el sentido de sí mismos.

3 Se puede encontrar más información en la página web de la propuesta artística, cultural y política Conciencia Afro (cf. Conciencia Afro s. a.).

Los legados del colonialismo y la exclusión racial se manifiestan claramente en las luchas contemporáneas por la visibilidad y la pertenencia de los afroespañoles: al alzar sus voces en el espacio público, desafían las narrativas dominantes; a través de plataformas en línea y las redes sociales, como en Twitter e Instagram, blogs y revistas (*BizNegra*, *Afroféminas*, *Afrocolectiva*); a través de libros y de la radio o podcasts (*Radio Africa*, *AfroHunting*, *Negros en el Tibet*) crean espacios para compartir sus historias, dismantlar estereotipos arraigados y forjar conexiones sólidas entre comunidades. Es a través de la autocreación que los individuos tienen agencia y la capacidad de resistir o desafiar los discursos dominantes y las estructuras de poder que puedan tratar de limitarles u oprimirles. Esto también es un proyecto de creación de espacio: estamos viendo al sujeto afroespañol fundando discursivamente espacio y encontrando orientación en el espacio que ya habita. Estas obras, junto con la acción colectiva, como los movimientos políticos y la creación de espacios culturales, son parte de una expansión que está teniendo lugar: una expansión de lo político y lo social para incorporar y acomodar a los cuerpos subalternos, los intermedios.

Anhelos encarnados (colonialismo, piel de lo social)

Entiendo “espacio” y “lugar” a través las definiciones de Drzewiecka y Nakayama, es decir, que el espacio es “un lugar practicado” y el lugar es una ubicación concreta que queda transformada a través de nuestras presencias y prácticas (cf. Drzewiecka / Nakayama 1998: 23). Crear y expandir el espacio se vuelve particularmente interesante cuando consideramos lo que los académicos han descrito como *la piel de lo social* —el espacio de lo social en sí mismo (cf. Probyn 1996: 5; Ahmed 2006: 18). Ahmed y Probyn utilizan esta metáfora para sugerir que la presencia de cuerpos en un espacio tiene peso e impacto. La piel se convierte en un lugar donde se imprimen las normas sociales, las expectativas y los prejuicios en el cuerpo. A través de la materialidad del cuerpo, los individuos comprenden el mundo, pero también, a través de la materialidad del cuerpo, lo social responde. La obra de Ahmed parte del concepto de fenomenología desarrollado por Maurice Merleau-Ponty en su obra *Phenomenology of Perception*. Aunque Merleau-Ponty utiliza el ejemplo de la mesa de escritura para explicar sus ideas, argumenta que a través de nuestros cuerpos experimentamos e interactuamos con el mundo que nos rodea (cf. 1965). Sara Ahmed retoma este concepto en su libro *Queer Phenomenology* y lo aplica para analizar cómo los cuerpos racializados habitan y se mueven por espacios que han sido contruidos a través de lógicas coloniales y racistas (cf. Ahmed 2006). A medida que nos movemos por los espacios, adquirimos nue-

vas formas e impresiones, pero al mismo tiempo, los propios espacios también adquieren nuevas líneas y texturas a medida que se organizan y reorganizan. Según Ahmed, “inhabiting bodies that are not extended by the skin of the social means the world acquires a new shape and makes new impressions” (2006: 18). En consecuencia, algunas de estas líneas y texturas pueden ser signos de negación para reproducir el orden dominante, representando “the lines of rebellion and resistance that gather over time to create new impressions on the skin of the social” (20).

Colonialism makes the world “white”, which is of course a world “ready” for certain kinds of bodies, as a world that puts certain objects within their reach. Bodies remember such histories, even when we forget them. Such histories, we might say, surface on the body, or even shape how bodies surface [. . .] Race then does become a social as well as bodily given, or what we receive from others as an inheritance of this history. (Ahmed 2007: 153)

En base a lo referido por Ahmed, podemos afirmar que aplicar la perspectiva de ver cómo los cuerpos negros en España se construyen como no pertenecientes al construirse a sí mismos como “blancos” es una contribución necesaria para discutir la negritud en España. Desde mi perspectiva, España está moldeada por el colonialismo para estar predispuesta hacia ciertos cuerpos y objetos. La ideología colonial eurocéntrica ha convertido a España en “blanca” y, por lo tanto, los cuerpos que pueden ser contruidos como “en casa” en España son aquellos que pueden habitar la “blancura”: a estos se les ve como “habituales” y “normativos”. Ser “habitual” no solo significa realizar acciones en un espacio de manera reiterada, sino también no llamar la atención al hacerlo (cf. Merleau-Ponty 1965). El cuerpo blanco no tiene que afrontar su blancura; pasa desapercibida. No está orientado hacia su blancura de la misma manera que el cuerpo negro (además de estar sujeto a la visibilidad en la esfera pública). Por eso, es clave destacar que nuestra comprensión y nuestros tratados de pertenencia no pueden quedarse reducidos a “quién vemos” y “desde dónde vemos” (cf. McKittrick 2006: xv).

Resulta interesante comparar la experiencia de los hijos de migrantes que son percibidos como pertenecientes al grupo racial blanco, ya que la política de pertenencia contingente no les afecta del mismo modo. Se puede decir que tienen la capacidad de optar por la identidad española con relativa facilidad. Esta comparación no tiene la intención de menospreciar la experiencia de no sentirse plenamente integrado que cualquier persona con múltiples identidades culturales podría experimentar. Sin embargo, es innegable que los hijos de migrantes blancos (es decir, italianos o polacos, etc.) que han nacido y crecido en España, adoptando acentos y modismos españoles, no enfrentarán el mismo nivel de escrutinio al responder a la pregunta “¿de dónde eres?” que los hijos de migrantes guineoecuatorianos o senegaleses. Su apariencia blanca les brinda la posibilidad de pasar desapercibidos si así lo

desean, una opción que no tienen aquellos con una identidad racial africana. Esta tendencia está vinculada a la centralización de la blancura en las concepciones de pertenencia, así como a la conceptualización del “Europeo” como un ser humano universal, lo que conduce a la marginación de la negritud (cf. Wynter 2003; Essed et al. 2019: v). Una dinámica similar ha perdurado durante mucho tiempo en Europa, donde las construcciones nativistas de sociedades supuestamente homogéneas y blancas han buscado controlar las representaciones y los imaginarios europeos. Esto se ha traducido en un esfuerzo por establecer a los blancos como la “raza indígena dominante” y, simultáneamente, por normalizar la perspectiva blanca como la fuente definitoria para pronunciarse sobre las identidades raciales y vigilar a los cuerpos racializados (cf. Espinoza Garrido et al. 2020).

La existencia de cuerpos negros en lo social tiene consecuencias si los espacios adquieren la piel de los cuerpos que los habitan. Estas consecuencias se manifiestan en la forma en la que los individuos y las comunidades interactúan con el espacio. Cuando se producen estos espacios como blancos, los cuerpos negros que existen en esos espacios desarrollarán una dinámica particular con ellos. Frantz Fanon habla del esquema histórico-racial que subyace al esquema corporal (cf. 1986: 111). Para un cuerpo negro que llega a un espacio blanco, un mundo blanco, el encuentro con la mirada blanca interrumpe su esquema corporal. En ese momento, los cuerpos negros se inscriben con “a thousand details, anecdotes, stories” (84) que teje el hombre blanco, definiendo su condición de persona. El esquema histórico-racial no solo se impone sobre ellos, sino que también estructura categóricamente sus cuerpos, produciendo una dialéctica material entre ellos y el mundo. McKittrick fomenta de manera poderosa esta idea de que “el espacio y el lugar otorgan significado a las vidas negras en un mundo que, en su mayor parte, ha considerado incorrectamente a las poblaciones negras y a sus geografías asociadas ‘no geográficas’” (2006: xiii). Las experiencias y las luchas de las personas negras están intrínseca e indisolublemente vinculadas a la geografía y a los espacios que habitan. Los cuerpos negros son profunda y *necesariamente* geográficos.

Los afroespañoles son producidos y reproducidos como sujetos abyectos, especialmente en las microinteracciones, donde opera, se reproduce y a veces se resignifica la racialización. Un ejemplo fundamental es la pregunta “¿de dónde eres?”. Esta pregunta aparentemente inocente lleva consigo muchas implicaciones, pero, sobre todo, en algunos contextos conlleva un desafío hacia el sentido de apego al lugar y una sensación (aunque enrevesada) de arraigo, por el motivo de no encajar en las ideas formativas de quién es y quién no es español (cf. Ujang / Zakariya 2015). En su libro sobre fenomenología, Sara Ahmed discute la similitud que surge entre los cuerpos que existen en proximidad entre sí dentro de lo social, lo que moldea los propios cuerpos. Habitar lo social crea atributos compartidos a través de la participación, el

contacto y la proximidad, produciendo una similitud que es un efecto de su interconexión. Utilizando la frase “like two peas in a pod”, explica que “[l]ikeness is not then ‘in’ the peas, let alone ‘in’ the pod, but is an effect of their contiguity, of how they are touched by each other and envelop each other” (Ahmed 2007: 155).

A medida que los afroespañoles buscan hacerse visibles y reclamar espacios de existencia y pertenencia en la sociedad española, también surgen nuevas formas híbridas de identidad. En los intersticios entre la herencia africana y la española se abren posibilidades para trascender nociones fijas de lo que significa ser español. La articulación de identidades como la “afroespañola” facilita discusiones más matizadas sobre la identificación, ofreciendo un terreno fértil para explorar las interacciones entre diferentes componentes culturales.

Hibridez e intermedialidad

La hibridez es un “sitio de transformación y cambio donde se cuestionan las identidades fijas basadas en esencialismos” (Kuortti / Nyman 2007: 3). La intermedialidad que caracteriza las identidades híbridas abre nuevas dimensiones donde se forman y expresan nuevas formas de estar en el mundo. El teórico clave de la hibridez, Homi K. Bhabha, la describe como espacios liminales, “in-betweenness” que se convierten en plataformas donde se desarrollan estrategias de autoafirmación, ya sean individuales o colectivas (cf. Bhabha 1994: 2). Considero que la identificación híbrida es un paso necesario para lograr crear espacios en los que quepan la riqueza y la diversidad de la existencia humana. Aunque la denominación “la población afro” se usa de manera más habitual dentro de la comunidad negra en España para promover una mayor inclusión de todas las poblaciones negras en España, sostengo que el prefijo “afro” funciona como un desafío directo a los marcos conceptuales hegemónicos de lo que es ser “español”. Este esfuerzo se vuelve esencial debido a su potencial para iluminar y diseccionar las complejas dinámicas socioculturales que emergen en la encrucijada de los patrimonios africano y español. Desde mi perspectiva, la mera enunciación de lo “afroespañol” facilita una discusión más matizada de la identificación que trasciende las clasificaciones binarias, ofreciendo así un terreno fértil para la exploración de la intrincada interacción entre componentes culturales que históricamente han sido percibidos como dispares. La existencia del sujeto afroespañol interrumpe el vínculo esencializado entre las personas, el territorio y la noción de que solo los cuerpos blancos existen en España y contribuyen al mundo; desafía la representación de los cuerpos negros como viajeros perpetuos, siempre en busca de un hogar que nunca es “aquí” sino más bien “en otra parte”.

Es importante reconocer la percepción de las identidades híbridas como “orientaciones desviadas” que a menudo se encuentra en los argumentos de las redes sociales en contra del prefijo “afro” y a favor de ser reconocido simplemente como nacional.⁴ La reticencia a adoptar etiquetas de identidad prefijadas se alinea con el deseo de un reconocimiento sin reservas como ciudadanos iguales dentro del sistema político nacional y el rechazo a la percepción de una mayor jerarquía. El hecho de asociar un marcador étnico o racial a una identidad nacional puede implicar que las “minorías” permanezcan fuera de los límites de la auténtica nacionalidad. Como dilucidó Stuart Hall, la construcción del Otro es fundamental para aclarar las coordenadas de la nación (cf. Du Gay / Hall 1996). Sin embargo, como han argumentado los estudiosos críticos de la raza, todavía tenemos que alcanzar un orden post-racial donde la igualdad se haga realidad y las identidades raciales atribuidas ya no sean prominentes (cf. Bonilla-Silvia 2006; Crenshaw 2010; Kendi 2016). Las comunidades racializadas siguen lidiando con los legados de la exclusión racista que normalizó la blancura como el valor tácito por defecto de la identidad nacional. Si bien debemos cuestionar las implicaciones del etiquetado étnico, el contexto sociopolítico también importa. Los términos identitarios sirven para reflejar las historias y los significados matizados. Asimismo, es necesaria la enunciación de lo que se considera un sujeto abyecto. Como sostiene McLeod,

Hybrid identities are never total and complete in themselves, like orderly pathways built from crazy-paving. Instead they remain perpetually in motion, pursuing errant and unpredictable routes, open to change and reinscription. (2000: 219)

A medida que exploramos las complejidades de la identidad híbrida para los afroespañoles, emerge una mayor comprensión de cómo las identidades fluidas pueden desafiar nociones fijas de la nacionalidad y la pertenencia. Al mismo tiempo, debemos tener cuidado con las implicaciones del etiquetado étnico y racial, reconociendo que la igualdad plena para las minorías racializadas sigue siendo un ideal que todavía queda por alcanzar. En este contexto, la hibridez ofrece una vía para avanzar, un medio para encontrar un hogar dentro de identidades múltiples. Según los afroespañoles navegan por estos espacios híbridos, su mera existencia trastorna los supuestos esencializados sobre la composición monoracial de España.

4 Un ejemplo es el de los negros estadounidenses que se expresan en contra del uso de “afroamericano” en favor del gentilicio “americano”, como es el caso, por ejemplo, de la controversia de Raven Symoné, cuando declaró en una entrevista con Oprah Winfrey en 2014: “Yo no soy ‘afroamericana’” (cf. Stidhum 2018).

Conclusión

La existencia del sujeto afroespañol perturba el vínculo esencializado entre las personas, el territorio y la noción de que solo los cuerpos blancos existen en España y hacen una contribución al mundo; desafía la representación de los cuerpos negros como viajeros perpetuos, siempre en busca de un hogar que nunca está *aquí*. Además, el cuerpo negro (afro)español pone en jaque la herramienta colonial de asignar jerarquías cartográficas que organizan, por su parte y de manera injusta, jerarquías humanas y solidifican geografías desiguales de manera aparentemente natural (cf. McKittrick 2006: x). No cabe duda de que las personas siempre han sido móviles y han tenido las identidades menos fijas de lo que aludía la narrativa estática y las tipologías de la antropología clásica (cf. Gupta / Ferguson 1992). A lo largo de este artículo he argumentado que la presencia y el espacio ocupado por el cuerpo negro, de manera autodeterminada, desempeñan un papel fundamental en la labor de dar forma a la esencia intermedia del sujeto afroespañol. El cuerpo se convierte en un sitio de agencia y resistencia, como ejemplifican sus protestas políticas y el activismo que reclaman sus cuerpos y experiencias encarnadas a través de prácticas culturales y de la expresión artística.

Al adoptar epistemologías alternativas arraigadas en mis experiencias vividas, he planteado preguntas que representan espacios donde mis experiencias personales han revelado lagunas en la comprensión existente. Al plantear estas preguntas y participar en esta discusión, espero contribuir a forjar una conversación más amplia sobre “Afro-España”, su identidad, pertenencia y subjetividad en el contexto de la “Europa Negra”. Es posible, e incluso necesario, desear e imaginar un “hogar” mientras se critican narrativas de orígenes fijos (cf. Gedalof 2009). Podemos anhelar y vislumbrar un sentido de hogar, un espacio de pertenencia y lugar, al tiempo que examinamos críticamente y desafiamos las nociones fijas de orígenes e identidades definidas en los discursos dominantes. Si realmente vinculamos a quién vemos desde dónde vemos, el posicionamiento de los cuerpos subalternos reproduce entonces las dicotomías espaciales, reforzando la idea de que unos cuerpos pertenecen y otros no, están fuera de lugar (cf. McKittrick 2006: xv).

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2007): “A Phenomenology of Whiteness”. En: *Feminist Theory*, 8, 2, pp. 149–168, <<https://doi.org/10.1177/1464700107078139>>.
- (2006): *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, NC / Londres: Duke University Press.

- Antonsich, Marco (2010): "Searching for Belonging: An Analytical Framework". En: *Geography Compass*, 4, 6, pp. 644–659, <<https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2009.00317.x>>.
- Antumi Toasijé (2020): "The Challenges Facing African and Afro-Descendant Communities in Spain". En: Domínguez de Olazábal, Itxaso / González, Elsa Aimé (eds.): *Africa Report*. Madrid: Fundación Alternativas, pp. 47–58.
- (2009): "The Africanity of Spain: Identity and Problematization". En: *Journal of Black Studies*, 39, 3, pp. 348–355.
- Bela-Lobedde, Desiree (2018): *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2006): *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Landham, MD: Rowman & Littlefield.
- Borst, Julia (2021): "Imagining Afrodescendence and the African Diaspora in Spain: Re- / Decentering Belonging in Literature, Photography, and Film". En: *Research in African Literatures*, 52, 2, pp. 168–197, <<https://doi.org/10.2979/reseafrilite.52.2.10>>.
- Boylorn, Robin (2016): "On Being at Home with Myself: Blackgirl Autoethnography as Research Praxis". En: *International Review of Qualitative Research*, 9, 1, pp. 44–58, <<https://doi.org/10.1525/irqr.2016.9.1.44>>.
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Carretero, Nacho (2016): "Yo también soy español". En: *El País*, 16 de septiembre, <https://elpais.com/politica/2016/09/13/actualidad/1473758176_296143.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRART&o=cerrado> (consultado el 13 de septiembre de 2023).
- Carter, Nicole April (2015): *Performing Radical Black Womanhood: Black Women Artists as Critical Public Pedagogues*. Tesis doctoral, Eastern Michigan University, <<https://commons.emich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1997&context=theses>> (consultado el 13 de septiembre 2023).
- Conciencia Afro (s. a.): "Conciencia Afro: ¿quiénes somos y qué hacemos?". En: Página web, <<https://www.conciencia-afro.com/>> (consultado el 14 de septiembre de 2023).
- Crenshaw, Kimberly W. (2010): "Twenty Years of Critical Race Theory: Looking Back to Move Forward". En: *Connecticut Law Review*, 43, 5, pp. 1253–1353, <https://digitalcommons.lib.uconn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1116&context=law_review> (consultado el 13 de septiembre de 2023).
- del Campo Tejedor, Alberto (2023): "'Bestia muy maliciosa': la animalización de los negroafricanos en los siglos XVI y XVII". En: *Historia Social*, 105, pp. 3–22.
- (2020). "El estigma oscuro: la caracterización estereotípica del negroafricano hace medio milenio". En: *Aulas Abiertas*, 3, pp. 79–137.
- Dillard, Cynthia B. (2000). "The Substance of Things Hoped for, the Evidence of Things not Seen: Examining an Endarkened Feminist Epistemology in Educational Research and Leadership". En: *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 13, 6, pp. 661–681.
- Drzewiecka, Jolanta A. / Nakayama, Thomas K. (1998): "City Sites: Postmodern Urban Space and the Communication of Identity". En: *Southern Journal of Communication*, 64, 1, pp. 20–31, <<https://doi.org/10.1080/10417949809373115>>.
- Du Gay, Paul / Hall, Stuart (1996): *Questions of Cultural Identity*. Londres: SAGE Publications.
- El Aaddam, Safia (2022): *Hija de inmigrantes*. Barcelona: Penguin.
- Espinoza Garrido, Felipe / Koegler, Caroline / Nyangulu, Deborah / Stein, Mark U. (2020): "Introduction. African European Studies as a Critique of Contingent Belonging". En: id. (eds.): *Locating African European Studies: Interventions, Intersections, Conversations*. Londres: Routledge, pp. 1–28.

- Essed, Philomena / Farquharson, Karen / Pillay, Kathryn / White, Elisa Joy (eds.) (2019): *"Relating Worlds of Racism": Dehumanisation, Belonging, and the Normativity of European Whiteness*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Fanon, Franz (1986) [1952]: *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.
- Fracchia, Carmen (2007): "Constructing the Black Slave in Early Modern Spanish Painting". En: Nichols, Thomas R. (ed.): *Others and Outcasts in Early Modern Europe: Picturing the Social Margins*. Abingdon: Ashgate, pp. 179–195.
- Gallo González, Danae / Arbaiza, Diana (2022): "El archivo colonial bajo el foco: representaciones audiovisuales de Guinea Ecuatorial". En: *Bulletin of Spanish Visual Studies*, 6, 2, pp. 159–174, <<https://doi.org/10.1080/24741604.2022.2088923>>.
- García Barranco, Margarita / Martín Casares, Aurelia (2011): *La esclavitud negroafricana en la historia de España, siglos XVI Y XVII*. Granada: Comares.
- Gedalof, Irene (2009): "Birth, Belonging and Migrant Mothers: Narratives of Reproduction in Feminist Migration Studies". En: *Feminist Review*, 93, 1, pp. 81–100, <<https://doi.org/10.1057/fr.2009.23>>.
- Gerehou, Moha (2021): *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Barcelona: Ed. Península.
- Goode, Joshua (2009): *Impurity of Blood: Defining Race in Spain, 1870–1930*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Gupta, Akhil / Ferguson, James (1992): "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". En: *Cultural Anthropology*, 7, 1, pp. 6–23.
- Hall, Stuart (1995): "Negotiating Caribbean Identities". En: *New Left Review*, 209, pp. 3–14.
- Hawthorne, Camilla (2017): "In Search of Black Italia". En: *Transition*, 123, pp. 152–174.
- Hill Collins, Patricia H. (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- (1986): "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". En: *Social Problems*, 33, 6, pp. 14–32, <<https://doi.org/10.2307/800672>>.
- hooks, bell (1990): *Belonging: A Culture of Place*. Nueva York: Routledge.
- Kendi, Ibram X. (2016): *Stamped from the Beginning: The Definitive History of Racist Ideas in America*. Nueva York: Nation Books.
- Kuortti, Joel / Nyman, Jopi (2007): *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi.
- Martín Casares, Aurelia (2005): "Free and Freed Black Africans in Granada in the Time of the Spanish Renaissance". En: Earle, Thomas F. / Lowe, Kate (eds.): *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 247–260.
- Mbomio Rubio, Lucía Asué (2019): *Hija del camino*. Barcelona: Grijalbo.
- McKittrick, Katherine (2006): *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis, MN / Londres: University of Minnesota Press.
- McLeod, John (2000): *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1965): *Phenomenology of Perception*. Trad. Smith, Colin. Londres / Nueva York: Routledge / Kegan Paul.
- Merrill, Heather (2018): *Black Spaces: African Diaspora in Italy*. Londres: Routledge.
- Morton, Christina S. (2021): "Unbroken: A Critical Autoethnography of a Black Woman's Doctoral Experience during BLM". En: *Journal of Effective Teaching in Higher Education*, 4, 2, pp. 65–83.
- Narciso, Laia (2021): "'Race', Belonging and Emancipation: Trajectories and Views of the Daughters of Western Africa in Spain". En: *Social Sciences*, 10, 4, <<https://doi.org/10.3390/socsci10040143>>.

- Persánch, Jose Maria (2018): "From Impurity of Thought Toward the Glocalization of Whiteness in Spain". En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8, 2, pp. 110–137.
- Probyn, Elspeth (1996): *Outside Belongings*. Nueva York: Psychology Press.
- Repinecz, Martin (2018): "Spain Is (Not So) Different: Whitening Spain Through Late Francoist Comedy". En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8, 2, pp. 91–109.
- Stidhum, Tonja Renée (2018): "Raven Simone Explains Why She Identifies as Black, but not as African American". En: *Blavity*, 10 de octubre, <<https://blavity.com/raven-symone-explains-why-she-identifies-as-black-but-not-as-african-american>> (consultado el 13 de septiembre de 2023).
- Stoler, Ann Laura (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ujang, Norsidah / Zakariya, Khalilah (2015): "The Notion of Place, Place Meaning and Identity in Urban Regeneration". En: *Procedia: Social and Behavioral Sciences*, 170, pp. 709–717, <<https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.073>>.
- Wolf, Michaela (2000). "The *Third Space* in Postcolonial Representation". En: Simon, Sherry / St-Pierre, Paul (eds): *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 127–145, <<http://books.openedition.org/uop/2003>> (consultado el 20 de septiembre de 2023).
- Wright, Michelle (2003): "Others-From-Within from Without: Afro-German Subject Formation and the Challenge of a Counter-Discourse". En: *Callaloo*, 26, 2, pp. 296–305.
- Wynter, Sylvia (2003): "Unsettling the Coloniality of Being / Power / Truth / Freedom: Towards the Human, After Man, its Overrepresentation: An Argument". En: *CR: The New Centennial Review*, 3, 3, pp. 257–337.

Nelson Sindze Wembe / Ximena Cervantes Englerth

Mesa redonda sobre activismo afro en España con Deborah Ekoká y Jeffrey Abé Pans

Resumen: El presente artículo es la transcripción de la mesa redonda sobre activismo afro en España que se llevó a cabo el 31 de marzo de 2023 en el marco del congreso “Personas afrodescendientes en la Península Ibérica ayer y hoy” celebrada del 29 al 31 de marzo de 2023 en la Universidad de Bremen. Dicha mesa puso en conversación a Deborah Ekoká, gestora cultural y editora, y a Jeffrey Abé Pans, activista panafricanista, con la moderación de Nelson Sindze Wembe. Ambxs panelistas, figuras claves del activismo afroespañol, pudieron compartir sus experiencias personales y sus opiniones sobre la existencia del activismo afro y su importancia en la creación de puentes entre África y sus diásporas. Se apreció también en sus intervenciones la importancia del activismo afro en la visibilización de las comunidades africanas y afrodescendientes y su papel en la educación de las futuras generaciones.

Palabras clave: activismo afro, Deborah Ekoká, Jeffrey Abé Pans, comunidad afroespañola, antirracismo, panafricanismo

Introducción

Revolucionarixs, activistas y representantes.
Escritorxs, editorxs y artistas.
Profesionales y trabajadorxs.
Referentes.

Lxs afroespañolxs contemporánexs están reivindicando espacios para alzar sus voces, compartir sus experiencias, reclamar la violencia ejercida sobre sus cuerpos y las opresiones sistemáticas a las que se enfrentan para reflexionar sobre los aspectos que lxs unen como comunidad. En esta mesa redonda moderada por Nelson Sindze Wembe y realizada en el marco del congreso “Personas afrodescendientes en la Península Ibérica ayer y hoy: proyecciones y posicionamientos en la literatura, el arte y los medios”, celebrado en marzo de 2023 en la Universidad de Bremen, dos voces afrodescendientes se adueñaron de un espacio académico

Nelson Sindze Wembe, Ximena Cervantes Englerth, Universidad de Bremen

para intervenir desde otras perspectivas en el debate sobre el activismo afro en España, demostrando la importancia de sus presencias diversas en los discursos actuales. Deborah Ekoká y Jeffrey Abé Pans comparten sus vivencias, sus puntos de vista, sus críticas y sus proyecciones en cuanto a lo que implica ser una persona afrodescendiente y afroespañola.

DEBORAH EKOKA es activista afro y cofundadora de grandes eventos como Black Barcelona y Conciencia Afro de Madrid. Dirige la librería United Minds, especializada en África y su diáspora y la cual ambiciona convertirse en editorial. Coordinó la edición del libro *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019a), en el que contribuyó con uno de los capítulos. Ese mismo año publicó *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (2019b), un cuento ilustrado inspirado en cuentos tradicionales y en las experiencias de la autora. Asimismo, ha sido panelista, ha dado diversas charlas y organiza talleres sobre literatura de mujeres negras, cultura afroespañola y herramientas en pro de la diversidad para diferentes universidades e instituciones del Estado español. Su trayectoria hasta el momento es reflejo del camino de construcción de su identidad afroespañola.

JEFFREY ABÉ PANS se define como activista panafricanista. Ha visitado Guinea Ecuatorial, Senegal, Costa de Marfil, Marruecos y Ghana y tiene una larga trayectoria en la construcción de puentes entre África y Europa y entre las diásporas africanas. Ha impartido charlas sobre activismo negro en España y panafricanismo en universidades africanas, como la Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Senegal), la Université Gaston Berger (Senegal) y la Université Félix Houphouët Boigny (Costa de Marfil), así como en universidades españolas, como la Universidad de La Coruña y la Universidad de Barcelona. Ha participado en coloquios con Angela Davis, Donato Ndongo-Bidyogo y Antumi Toasijé. Recientemente participó en la Jornada Internacional contra el Racismo, en la cual pedía la reinterpretación de las imágenes raciales. Asimismo, estudia la historia y la literatura de Guinea Ecuatorial.

NELSON SINDZE WEMBE, nacido en Camerún, pasó once años en España, donde cursó un máster en Lenguas Aplicadas en la Universidad de Lleida antes de trasladarse a Alemania para realizar su tesis doctoral en el grupo de investigación *Contradition Studies* de la Universidad de Bremen. Padre de un afrodescendiente, sus intereses personales y académicos giran en torno a la construcción de la identidad y de la subjetivación de las comunidades afrodiaspóricas en Francia y España. En su tesis de doctorado analiza los deseos de pertenencia (comunitaria, geográfica, racial, etc.) en las literaturas afrodiaspóricas escritas por las primeras generaciones y sus descendientes.

NELSON SINDZE WEMBE: Ser el moderador de esta mesa representa para mí un honor, pues cuando se me ofreció la oportunidad, me pregunté si estaría a la altura de guiar a dos personas que, en realidad, me guían a mí. Me siento afortunado de moderar el debate entre dos personas que considero referentes para mi hijo Joan. Quiero contextualizar la razón por la cual les considero referentes: cuando recién habíamos comunicado que esperábamos un hijo, ya se le había empezado a categorizar: “café con leche”, “milkshake”, etc. Incluso la ginecóloga expresaba su curiosidad por saber de qué color sería mi hijo y cuando nació, dijo: “es un niño muy blanco”. Ese mismo día, también escuché el comentario: “¿eso no quiere decir que tu mujer ha estado en otro sitio?”. Mi hijo, categorizado, ya empezaba a cargar sobre sus hombros una identidad que él no había podido siquiera elegir. Apenas había llegado al mundo y ya lo habían encasillado. Cuando miro a las dos personas que tengo a mi lado, que tienen la misma carga genética que mi hijo, las cuales han escrito, hablado y trabajado para construir su identidad, pienso que mi hijo es afortunado porque ya tiene referentes y un punto de partida para construir su identidad “birracial”. Cierro el paréntesis sobre mi vida personal y les cedo la palabra a lxs dos panelistas, los cuales nos darán una presentación para después responder algunas preguntas.

DEBORAH EKOKA: Primero, mis agradecimientos a la organización de este espacio tan importante y que lamentablemente —perdón por el afro-pesimismo desde el principio— no tenemos en España prácticamente. Es un honor que en una universidad podamos tener, más allá de charlas y presentaciones, un espacio para poder compartir.

Quiero empezar mencionando que, a pesar de que se me describe como activista, yo nunca me he considerado como tal. Cuando se me propuso la invitación y me dijeron que la temática iba a ser el activismo pensé que no tendría nada que decir. Sin embargo, al reconsiderarlo confirmé que no solamente tengo algo que decir, sino que me parece importante hacerlo, porque quiero dar a conocer y expresar las cosas desde otro punto de vista que no es el *mainstream*, que es a lo que estamos acostumbrados. Quizás es porque he sido diferente toda mi vida y no me da ni pena ni miedo salirme de la caja, en la cual le ponen a uno desde que nace, como decía Nelson. Recuerdo estar embarazada y que la gente me preguntara “¿de qué color va a ser tu hijo?” ¿Qué importancia tiene el color de la piel de mi hijo? ¿Por qué tengo que estar sufriendo esto? Y ¿por qué el niño tiene que sufrir esto? Al nacer yo, sé que pasó algo parecido en mi familia paterna, pues se comentaba que era una niña muy blanca y le insinuaban a mi padre que quizás era porque yo no era su hija, poniendo ya en duda a la mujer y su promiscuidad. Esto lo digo solamente para poner en contexto.

Volviendo al tema del activismo, pienso que, como tendemos a hablar solamente de lo visible, en primer lugar, es importante exponer las problemáticas

que existen internamente. El primer problema que identifico es la falta de pluralidad de voces. Jeffrey y yo, dos personas afroespañolas, hemos hecho cada uno un libro que precisamente pretende mostrar esas voces diversas. Lxs dos le damos importancia a que se note la existencia de la pluralidad, a que no haya un único discurso o una única persona, y a dar a conocer el enriquecimiento que provoca la diversidad. Son voces que quizá son silenciadas en su mayoría. *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019a) tiene precisamente esa intención: mostrar la pluralidad, mostrar cómo nos percibimos y somos percibidas por la sociedad y cómo construimos nuestras identidades. Si bien hay cosas que nos traspasan a todas por igual, no significa que seamos generadoras del mismo discurso ni implica que pensemos igual. Todas partimos de diferencias en cuanto a la construcción de nuestra identidad: dónde nacimos, cómo nos criamos, cuál es nuestro entorno, cuál es nuestra educación y todo lo que nos hace como personas. Esta diversidad es una riqueza que tenemos como comunidad afrodescendiente, afroespañola y afroeuropea.

El segundo problema que identifico es el personalismo. Como gestora cultural, cofundadora de United Minds (primera librería afrocentrada, sobre la literatura africana y afrodescendiente en el Estado español), autora y editora, he podido ver desde varios prismas cómo los personalismos parecen tener más relevancia que lo que decimos: parece que lo importante no es el mensaje, sino el mensajero. Según el dicho esto debería ser al revés. Esto no es una crítica a las personas que están (o estamos) en la palestra y organizamos eventos, creamos asociaciones, editoriales, etc., sino a esas personas que están más interesadas en el número de seguidores, en las ventas y en el público que estas puedan atraer, que en un cambio social y en generar diferentes ideas que aporten crítica a nuestro panorama. Como ejemplo, recientemente llegó a la librería un libro sobre antirracismo con una portada muy bonita y me pregunté quién sería la autora. Al abrirlo descubrí que era una bloguera de moda que nunca había tan siquiera mencionado el racismo en sus redes sociales ni en ninguna entrevista. Esto, como librera y amante de la literatura, me dejó sorprendida. Me hizo preguntarme qué es lo que realmente buscan las editoriales.

Otro de los problemas que va unido al anterior es la cuestión sobre la posición de las personas que no están familiarizadas con las redes sociales. Me refiero a las personas cuyos mensajes son sumamente potentes y relevantes como el de las personas mayores, las cuales deberían tener gran peso y que, en la actualidad, se quedan fuera de ciertos espacios por el simple motivo de no estar familiarizadas con las redes sociales. Otro ejemplo son las personas analógicas o aquellas con poco conocimiento tecnológico. Estamos en un momento donde ser activista puede consistir en escribir desde la comodidad de la casa, desde el sofá. Pienso en gente como Angela Davis, Assata Olugbala Shakur, Malcom X y me pregunto qué

hubieran pensado al escuchar que un o una activista es alguien que simplemente tiene un blog y escribe, que no sale a la calle a reivindicar, no organiza asambleas, no hace absolutamente nada.

Otro problema en el mundo cultural afrocentrado es la tendencia a nombrar activistas a personas que ejercen una profesión que simplemente pretende poner lo afro en el centro, por el mero hecho de que es algo que nos traspasa en la cotidianidad y que consideremos importante. Alguna vez me dijeron que a través de la librería nos estábamos lucrando con el antirracismo. Me pareció alarmante porque se estaba ignorando la historia de la librería y su aporte a la comunidad. La librería existe desde hace ocho años, esto es, antes de que el antirracismo estuviera en las agendas culturales. Es relevante mencionar esto porque a cualquier otra persona con una librería independiente se le permite lucrarse sin categorizarla. Sostengo que deberíamos tener la libertad de elegir hacer un trabajo afrocentrado sin tener que ser necesariamente activistas, pues cualquier trabajo implica una cuestión económica y, en específico en el mundo de la gestión cultural y las librerías independientes, muchas veces está envuelta de precariedad. No obstante, dentro de la comunidad está mal visto pretender ejercer una profesión teniendo lo afro en el centro y al mismo tiempo querer sacar un beneficio económico de ello. Es decir, nosotrxs mismxs a veces empujamos a la comunidad a la precariedad por tener conflictos con la profesionalización de actividades que se ejercen desde lo afrocentrado.

Para terminar, mencionaré el tan olvidado panafricanismo, del cual Jeffrey es precursor en nuestra generación porque ha generado nuevos conceptos, distanciándose de los de otras generaciones, formando así una perspectiva para el futuro. Encontrar su trabajo es casi como encontrar una aguja en un pajar. En gran parte también me considero panafricanista y desearía que, por muy importante que sea el antirracismo, nos podamos también centrar en construir nuestra propia comunidad desde los valores comunitarios que nos coloca a africanxs y afrodescendientes en el centro de la imagen. Aunque lo que digo pueda resultar bastante afro-pesimista, es necesario visibilizar los problemas, no para exponer “los trapos sucios”, sino para identificar nuestras debilidades y poner de nuestra parte para resolverlos y definir y estructurar lo que queremos. Aunque existe la Agenda 2030 del gobierno de España, yo me pregunto cuál es la agenda de lxs afrodescendientes y afroespañolxs, cuál es nuestra agenda. Vemos que hay cierta atención al antirracismo, pero no se ha elaborado una agenda con objetivos claros. Por eso, me surge el interrogante de si es un objetivo realista acabar con el racismo. En mi opinión no lo es, pues el racismo va anclado al capitalismo y acabar con el capitalismo no parece factible en un futuro cercano. Por tanto, es necesario ver la imagen completa e identificar los otros problemas de la comunidad. Considero importante que, tanto lxs que se consideran activistas como lxs que no,

construyamos nuestra agenda conjuntamente centrándonos en las necesidades de toda la comunidad: afrodescendientes, africanxs, niñxs, mayores, etc. Ahora bien, lo que me parece problemático del antirracismo es el constante reclamo al otro: estamos pidiendo a la persona que es racista que deje de ser racista, que deje de reproducir su estructura racista, la cual sigue sosteniendo porque le conviene. Sin embargo, una pregunta importante es: ¿qué podemos hacer nosotrxs y qué está en nuestras manos? No pienso que el antirracismo no sea importante, pero creo que se tiene que ver la imagen entera, debemos abrírnos a ver otros problemas que atañan a nuestra comunidad. Eso permitirá que haya más cohesión entre nosotrxs, que se sumen más personas y que nadie se sienta excluidx. Tenemos que ser capaces de marcarnos objetivos que amplíen la construcción de la identidad afroespañola más allá del activismo antirracista.

JEFFREY ABBE PANS: Muchas gracias, Deborah, por la exposición que has hecho y por las alusiones y el reconocimiento a mi activismo, el cual es mutuo, ya que he crecido y me he desarrollado como activista en espacios organizados por ti. Te considero una figura importante, no solo para el activismo, sino para la comunidad. También quiero agradecer a la organización de este encuentro, especialmente a Julia [Borst], porque fue la primera persona que logró que el libro que coordiné tuviera visibilidad internacional. Quiero señalar que yo no me defino como escritor, sino como coordinador del libro *Cuando somos el enemigo: activismo negro en España* (2019), porque es un libro colectivo. Aunque elegí el título y los ejes del libro, yo solo hice la función de coordinar y de reunir a distintxs activistas.

Quiero empezar con lo que has dicho, Nelson, sobre que soy un referente para ti y para tu hijo, porque me parece importante. Me considero activista porque lo que entiendo por el término y la función del activista es lo que a mí me mueve a hacer lo que hago y porque algunos de lxs referentes que he tenido también se definen como activistas. El término “referente” lo asumo como una consecuencia de lo que hago, no como un objetivo al que quiera llegar. Lo asumo como cuando el filósofo francés Jean-Paul Sartre fue premiado con el Nobel y lo rechazó porque no quería que en su trayectoria fuese una losa y que se hablase más de que había sido premiado que del contenido de sus obras. Entonces si tú me consideras como un referente, lo asumo como una consecuencia de mis acciones, pero no quiero que se piense que es uno de mis objetivos, pues lo que realmente busco es proponer algo y ofrecer algo a la lucha de nuestra comunidad.

Para entender mi proceso hacia el activismo, es necesario explicar mi vivencia. Yo soy hijo de la colonización española: mi padre, un hombre fang ya fallecido, nacido en la Guinea Española, y mi madre, una mujer española blanca de 74 años, nacida en Guadalajara. Ellos se separaron cuando yo era pequeño, entonces crecí con mi madre, una mujer blanca, y nunca tuve relación regular con mi

padre. Eso supuso crecer con un vacío identitario permanente en relación con mi herencia africana. Cuando íbamos al colegio mis hermanas y yo en los años 1990 éramos lxs únicxs no blancxs en la primaria. A pesar de tener ese vacío, me tenía que enfrentar muchas veces en el patio del colegio a comentarios y a insultos del tipo “vete a tu país”. No tenía las herramientas necesarias para afrontar esos ataques hacia mi identidad. Tampoco tenía una identidad sólidamente construida en cuanto a mi negritud o mi herencia africana. En el instituto, como adolescente, me empecé a replantear mi personalidad, mi identidad y, sobre todo, mi identidad racial. Eso me llevó a acercarme a la producción literaria de autorxs africanxs porque lo que quería no era solo conocer mi herencia africana, sino aquello que me faltaba para poder crecer y proyectarme al mundo.

Uno de los factores que me diferencia de otrxs activistas —y que no me hace mejor o peor— es que yo no tengo estudios universitarios. Muchas de las cosas que os digo las he aprendido de forma autodidacta, leyendo y escuchando testimonios de otras personas. Con el tiempo he sido capaz de entender que la mayoría de los contenidos que yo he leído de forma autodidacta es aquello que intencionadamente el sistema educativo español me ha escondido, sobre todo en lo que respecta al proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial.

Llegué a la producción literaria de Remei Sipi Mayo, Inongo-vi-Makomè, Justo Bolekia Boleká, Agnès Agboton, lxs cuales para mí son referentes y algunxs de ellxs también son activistas, como Remei. Tengo libros firmados por ellxs de hace diez años porque iba a sus presentaciones, no porque lxs viera como estrellas, más bien porque valoraba el trabajo que estaban haciendo. Por lo tanto, me alegro de que haya personas que me vean como referente y valoren lo que hago en este momento.

Sin embargo, yo no partí desde cero, pues mi base son testimonios de las luchas que me han precedido. Imaginaos una persona cuyo oficio, que le apasiona, tiene el riesgo de desaparecer. Análogamente, el activismo negro en España corre el riesgo de desaparecer o decaer por distintas causas, como el *mainstream*, la falta de pluralidad, la instrumentalización que hacen las instituciones, el dinero que genera, el protagonismo, etc. Yo temo que el activismo del que he aprendido desaparezca y por eso quiero mantenerlo vivo, aunque estoy consciente de que hay riesgos. Por ese motivo era importante para mí publicar mi libro en una editorial independiente, como es la Editorial Mey de Remei Sipi Mayo, la cual fue creada en los años 1990. Ella, al igual que Deborah Ekoka y Juan Riochí Sifá, son de las pocas personas que continúan con la labor de la edición literaria en nuestra comunidad. En muchos espacios se reconoce la labor activista de Remei en la lucha de los derechos de las mujeres afro en España, pero pocas veces se ha valorado su trabajo como editora. Por lo tanto, considero relevante reconocer todo el valor, no solo de su trabajo, sino también el de los contenidos de las obras que ella ha publicado, los cuales me han sido omitidos por el sistema educativo es-

pañol, reitero, sobre todo aquellos relacionados con el proceso de descolonización de Guinea Ecuatorial. Ahora bien, si tuviera conocimientos de dicho proceso únicamente a través de lo que transmiten los medios y la educación en España, no sería capaz de articular un discurso coherente. Si solamente hubiera leído libros de Donato Ndong-Bidyogo, figura que considero como la más importante de la literatura guineoecuatorial, podría quizás articular un discurso sobre la historia y la literatura guineoecuatorial, pero definitivamente no con toda la complejidad que abordan las demás obras publicadas por Remei: estas son de autores de los distintos pueblos que conforman Guinea Ecuatorial, de autores ndowés, bubis, etc., las cuales hablan también sobre problemas importantes para Guinea Ecuatorial como el encaje territorial, las reivindicaciones independentistas, etc.

Después de recurrir a la literatura, Remei Sipi Mayo me sugirió que publicara un libro. Aunque en ningún momento me he creído escritor, el publicar mi libro ha sido parte del proceso de dejar testimonio de lo que he vivido tanto individual como colectivamente. Por esa razón y después de leer los libros de Odome Angone —*Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento* (2018) — y de Deborah Ekokoko —*Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019a)—, en los que hay una comunión de distintas voces, pensé que ese era el mejor formato para el libro que inicialmente pensaba publicar de forma individual. En 2019 se presentó el libro por primera vez en el Espacio Afro en el Matadero de Madrid. Para mí era muy importante que la primera vez no fuera en alguna librería, sino allí, en un espacio comunitario vinculado al activismo negro, porque de eso se trata el título y esa es la proyección que le quería dar. Estoy satisfecho con la proyección del libro, en primer lugar, por las narrativas que ha introducido y, en segundo lugar, porque he podido presentar el libro en librerías, en espacios comunitarios, en centros cívicos, en universidades en España y en universidades en África y ha sido bien recibido. Por casualidad el libro se publicó coincidiendo en fechas con el asesinato de George Floyd y eso hizo que no solo los medios de comunicación se interesasen bastante por él, sino también la propia comunidad. Fue un momento de movilización y de indignación y, quizás porque la comunidad suele recurrir mucho a lo que pasa en Estados Unidos, *Cuando somos el enemigo: activismo negro en España* (2019) ofreció la posibilidad de conocer el trabajo que muchxs activistas estábamos llevando a cabo en el contexto español.

Cuando publiqué el libro ya era consciente de lo que era el panafricanismo, pero todavía no me declaraba panafricanista. Había escuchado hablar sobre panafricanismo a varias personas, como a Antumi Toasijé y a Remei Sipi Mayo, entre otros. También había llegado a espacios en los que me di cuenta de que eran panafricanistas pero que no lo decían o que no elaboraban el discurso panafricanista, como, por ejemplo, una librería en Barcelona que incluso se llamaba La Panafricana o la propia Remei Sipi Mayo. Yo les preguntaba si no creían que el hecho de

crear una editorial y publicar autorxs africanxs, cuando en el contexto español se invisibilizan, era para empoderar y para visibilizar. Hubo un momento de evolución del activismo negro al panafricanismo, en el cual aproveché el contacto que tengo con Odome Angone, que vive en Senegal y trabaja en la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar como docente, y le dije que, como panafricanista —cada vez entendiendo más la importancia de la relación entre la diáspora y el continente— me interesaría que el libro llegase a universidades africanas. Ella lo consiguió y después me invitó a Senegal y también a un congreso en Costa de Marfil. Después de vivir estas experiencias, reforcé mi conciencia panafricana, no solo por las conversaciones que pude tener con lxs estudiantes y otras personas, sino por los procesos. Para explicar esto quiero mencionar a una figura que me gusta mucho: Ryszard Kapuściński. Lo que se valora de él no es que fuera un gran escritor, sino más bien los momentos que él presencié y documentó para que la gente entendiese la dimensión de su pensamiento. Por ejemplo, él documentó procesos de descolonización como la guerra de independencia de Angola, pues esos momentos fueron los que quería dejar para la posteridad. En ese sentido, es importante el panafricanismo para mí, como también lo es la lucha de liberación.

NELSON SINDZE WEMBE: Gracias a ambos. Mi siguiente pregunta, quizás ligada a mi propia vida y a la experiencia de mi hijo, surge a partir de lo que planteas en tu libro *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*, Deborah, cuando describes tu identidad: “No soy blanca ni negra, pero a su vez soy blanca y negra. Soy lo que quiera, cuando quiera y nadie me va a decir lo que soy, o lo que no soy, yo tomo mi derecho de autosugestión” (Ekoka 2019a: 20). En esta definición tú ya elegiste tu parte afro como elemento identitario que querías divulgar. Para ambos, como sois productos genéticamente “birraciales”, mi pregunta es: ¿Cuándo y cómo se elige defender más una parte que la otra de la “birracialidad”?

DEBORA EKOKA: Has dicho la palabra “defender” y para defenderse uno necesita primero sentirse atacado. Yo nunca me he sentido atacada por la parte blanca que me constituye. De hecho, viviendo en España, nunca he sido leída como blanca, por eso nunca pude haber sido atacada. La parte que es atacada es la negra y por tanto la que me he visto obligada a defender, es decir, por esa discriminación que sufro por ser una mujer negra. Entonces yo parto desde ahí para construir mi identidad porque, como se suele decir, la parte que más reforzamos es la más oprimida o atacada. Además, como tampoco soy leída como persona blanca, no me puedo identificar desde ahí. Quizá esta definición que yo creé es una manera de autocuidado, pues es para no dejar que lxs demás estén todo el tiempo opinando sobre de dónde soy y dónde me tengo que poner, quién soy y quién no soy. Al final, somos seres sociales y tendemos a querer formar parte del grupo, pero cuando a uno le empiezan a identi-

ficar como no perteneciente al grupo, o que no se es “de aquí”, entonces uno busca un espacio donde sentirse cómodo y bien.

Como ha comentado Jeffrey, hay personas que no han tenido un vínculo con su parte africana hasta más tarde. No es mi caso porque, a pesar de que no vivía con mi padre, él vivía en la misma ciudad y le veía todas las semanas, al igual que convivía seguido con mi abuela y mis primos, por lo que tenía un vínculo con esa parte. Sin embargo, nadie me había enseñado nada. Es decir, cuando estaba con ellxs, me sentía de una manera y cuando estaba en mi colegio rodeada de personas blancas y mi mejor amiga se enfadaba conmigo y me llamaba negra, me sentía de otra manera. Interpretando a mi yo pequeña desde mi perspectiva adulta, con mi familia de parte negra nunca me sentí mal, pues era como un espacio seguro en el que me sentía arropada. Pienso que al ser mestizxs tenemos ciertas veces el privilegio de poder pasar por una cosa o por la otra, pero al mismo tiempo, es el mismo factor que no nos deja ser ni lo uno ni lo otro. Si aquí le dijera a alguien que soy blanca, me diría que no es cierto, en cambio, cuando voy a Guinea Ecuatorial o a cualquier sitio de África, sí soy blanca. Creo que se trata de usar ese privilegio para jugar con eso a nuestro favor y al de las personas más oprimidas en la medida que podamos. Creo que se decide defender más una parte que la otra para poder construir una identidad sana sin que importe el estar escuchando siempre desde afuera que se es algo o no, que se es de algún lado o de otro, etc. En realidad, el sentimiento de pertenencia es eso, un sentimiento que se crea a partir de uno mismo, así que no puedes decirle a nadie cómo se debe de sentir porque eso parte de las experiencias.

JEFFREY ABÉ PANS: En mi caso, como lo decía, tuve conflictos de identidad relacionados con el vacío generado por no tener relaciones con mi padre y no tanto por lo que tiene que ver con la “raza” en sí. Ese no es el tema que más me ha preocupado, ni es un elemento que considere definitorio para mí, aunque lógicamente me preocupa el racismo y la cuestión racial. Decir que soy activista negro o simplemente activista no delimita mis líneas de acción como activista, de la misma manera que decir “soy profesor” no define completamente la labor. Lo que realmente define mi actividad es el panafricanismo, pues al identificarme como tal estoy expresando mi compromiso con la unificación del continente africano, la creación de los Estados Unidos de África y el fortalecimiento de las relaciones entre el continente africano y la diáspora. Mis objetivos se alinean con los principios, objetivos y valores del panafricanismo, como por ejemplo estar en contra del franco CFA o la creación de un ejército conjunto para todo el continente africano, análogo a aspiraciones de algunos políticos en la Unión Europea.

Esos son aspectos que he leído en obras de otras personas, pero no me enfoco solamente en lo teórico. Por ejemplo, si nos fijamos en la figura de W.E.B. Du Bois, quien estuvo en Ghana por su amistad con Kwame Nkrumah y murió en

Accra, podemos decir que no se convirtió en panafricanista al llegar a Ghana porque ya había establecido relaciones continentales y había organizado congresos previamente. Se puede, por lo tanto, ser panafricanista sin haber estado en África. Du Bois se volvió panafricanista desde el momento en que su marco de referencia fue más allá de Estados Unidos, aunque su punto de partida hubiera estado ahí, con su libro *Las almas del pueblo negro* (2020 [1903]). Después, él fue extendiendo y priorizó la lucha de liberación africana en su conjunto antes que la comunidad negra en Estados Unidos. Lo mismo ocurrió con el exesposo de la cantante sud-africana Miriam Makeba, Stokely Carmichael, quien, insatisfecho con el movimiento de derechos civiles, se mudó a Guinea, cambió su nombre a Kwame Ture y se sumó a la lucha de liberación africana en su totalidad.

Ahora, ¿qué tiene que ver un activista negro de Estados Unidos que pedía la integración de lxs negrxs en el contexto estadounidense con un activista que se cambia el nombre, se va a vivir a África y es parte de la lucha de liberación africana en todo su conjunto? Esa es una de las razones por las cuales me alegro de que se hayan destacado las diferencias entre algunxs activistas en España y yo. Entiendo que las diferencias son naturales, según las propuestas y contribuciones individuales a la lucha, mas no pienso que deban considerarse como rivalidad. Mi marco de referencia es el panafricanismo, es la doctrina que guía mis acciones, aunque reconozco que pueda no ser uniforme.

Ahora mismo es muy visible el discurso antirracista en España porque hay muchos sucesos trágicos relacionados con el racismo, como el asesinato de Lucrecia Pérez en 1992 o las detenciones policiales por perfilamiento racial. Aunque reconozco que se tiene que condenar ese tipo de sucesos e intento incorporarlos a mi discurso, no lo articulo exclusivamente partiendo desde ese lugar. Como activista panafricanista, abordo otros temas a parte del racismo como las independencias africanas, la responsabilidad de España en las muertes de guineoecuatorianxs en el exilio y la falta de discusión sobre esta responsabilidad. Como defensor del panafricanismo, también cuestiono la presencia del Instituto Cervantes en África y de la Cooperación Española en Guinea Ecuatorial. Me refiero a la dominación a través de la cultura y, aunque el Instituto Cervantes colabore en este congreso al acoger la performance “La Cordobayangue” de Agnes Essonti Luque (uno de los eventos culturales celebrados en el contexto de este encuentro en Bremen), me considero activista por denunciar esa dominación cultural. Lo que hace la cooperación española a través del Instituto Cervantes es que se está expandiendo en el continente africano y está emulando lo que hace Francia con la francofonía. En España se está hablando permanentemente de racismo porque es lo que vemos cada día en las calles y nos sentimos indignados. Claramente esta es la información que llega y con la que se queda la gente y, por lo tanto, no se llega a hablar de lo estructural, lo que es difícil de percibir, como lo que está haciendo el Instituto Cervantes: cada año va

abriendo delegaciones en África y la reina y el rey visitan países africanos para inaugurarlas. Hay una generación de guineoecuatorialxs en España que está muriendo y el Estado español sabe que una vez que fallezca esta generación, sus hijxs, estaremos hablando de racismo y ya no reclamaremos lo que ellxs habían estado reclamando. Para mí es importante que la muerte de estas personas no suponga el que se termine de hablar de la responsabilidad histórica que tiene que asumir España con Guinea Ecuatorial o también con el Sáhara Occidental.

NELSON SINDZE WEMBE: Mi próxima pregunta a vosotros surge por algo que sucedió hace poco y tiene que ver con la política, el activismo negro y los ataques internos. A principios de este mes de marzo [de 2023] la diputada Basha Changue de la CUP en el Parlament de Catalunya fue atacada severamente a través de Twitter por reclamar una reparación, después de la proyección del documental *Negrers: la Catalunya esclavista* (2023) en el programa *Sense ficció* de la televisión pública catalana. En respuesta a los ataques hubo una reacción de la comunidad afro nunca vista, pues muchxs se sumaron a los hashtags #SolaNo, #TuNoHermanaNiNingunaDeNosotros, #NosotrasNuncaMás. Esto llegó hasta Rita Bosaho Gori que, como sabemos, ocupa un cargo político en el gobierno de España. Pero el 7 de marzo Basha Changue publicó un manifiesto en el que reclamaba, entre otras cosas, la dimisión de Rita Bosaho Gori porque, aseguraba que la secretaria en la que ella está no se ocupa de luchar contra los ataques hacia las comunidades afrofeministas. Quisiera saber vuestra opinión o interpretación de esta disputa pública, la cual podría ser una especie de ataque interno dentro de la comunidad.

JEFFREY ABÉ PANS: Soy activista en gran medida por Remei Sipi Mayo, al igual que soy panafricanista por lo que he leído en obras de Antumi Toasijé y también por lo que he aprendido del ejemplo de lo que ha hecho Rita Bosaho Gori. Antes de Rita hubo otra mujer afrocolombiana, Consuelo Cruz Arboleda, que fue la primera mujer negra que optó a ser diputada. A ellas las admiro por lo que implican para el proceso de la comunidad. Entonces, personas como Rita o Antumi, en su rol de funcionarios públicos, tienen que asumir la posibilidad de recibir críticas. Eso implica que, desde el activismo negro, del cual también son parte, sea posible, y de hecho, necesario, realizar críticas. Sin embargo, estas críticas deben ser consideradas cuidadosamente, teniendo en cuenta las dificultades y obstáculos asociados con ocupar esos cargos, especialmente considerando el origen de esas personas y quiénes son.

Yo no firmé ese manifiesto porque era un documento firmado por mujeres, el cual coincidía con el Día de la Mujer [8 de marzo o el 8M]. Reconozco la importancia del feminismo y me considero feminista, pero en mi condición de hombre, por mucho que comparta el feminismo, no me siento el más capacitado para opinar. Leí el comunicado y había muchas cosas que comparto. Sin embargo, en mi opinión, pienso que se equivocaron en las formas, no digo en el contenido, aunque reconozco

que me puedo equivocar. Aun así, respeto el diagnóstico que hicieron. Ahora bien, yo exijo a personas que están en esas posiciones, como consecuencia de su trayectoria pero también porque tienen una comunidad detrás, que se pronuncien acerca de ciertos temas. Aunque se reconoce su mérito personal, también tienen que tomar en cuenta lo que les demanda la comunidad, a la que le deben y por la cual han luchado y están luchando. Entonces, al tratarse este asunto sobre estas dos personas, quizás se debería haber abordado de otra manera, más privada. Podría haber sido más apropiado exigir responsabilidades primero a Fernando Grande-Marlaska, el ministro del Interior, considerando la jerarquía y la capacidad de decisión. Hay una instrumentalización en juego: el sistema tiene interés en que ocupemos espacios, pero no significa que nos permitirá hacer todo lo que deseemos. En resumen, comparto gran parte de lo expresado en el manifiesto y exijo a personas con altos cargos que se pronuncien sobre temas sobre los cuales no lo han hecho. Me sumo, pues a esa demanda. A pesar de mis críticas, admiro a Rita por su valiosa contribución y lo que implica para la lucha en nuestra comunidad en España.

DEBORAH EKOCA: Como todo eso surge a partir del 8M [Día de la Mujer], me gustaría decir que, aunque llegué a asistir a un par de manifestaciones, después decidí dejar de ir. Primero, por las violencias que sufrimos, segundo, porque no me representan y, tercero, porque creo que al final estamos al otro lado exigiendo que se nos acepte. En primer lugar, quiero matizar el tema del feminismo. Yo no he bebido de un feminismo blanco para después ir a otro. Empecé directamente con un feminismo basado en mujeres negras de Estados Unidos y al poco tiempo empecé con el feminismo africano. Al feminismo afrodescendiente que se profesa aquí no le veo demasiada vinculación con la mayoría de los feminismos africanos, por lo que no me siento identificada. Esto hace que, más allá de que ir al 8M supone volver de mal humor a casa, prefiero cuidarme y quedarme en casa. Lo que hicimos un año en Valencia, por ejemplo, fue que pedimos que la marcha se empezara desde el CIE (Centro de Internamiento de Extranjeros), pero como las organizadoras dijeron que no, entonces marchamos nuestra colectiva junto a algunas mujeres desde el CIE haciendo otro recorrido y después nos fuimos a casa. Si decidimos ir entonces tenemos que ser conscientes de que eso implica exponerse a que pasen cierto tipo de cosas.

Por otra parte, respeto mucho a Rita Bosaho Gori, la cual también escribió en *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019a) y precisamente sobre el racismo institucional, que es lo que sufre ella estando dentro de ese espacio. Ella me contó que el primer día que la nombraron diputada tenía mucho miedo de cómo se sentiría en un espacio como ese. Primero agradeció que la sentaran detrás de una columna y después también que fuera el día en que casualmente había ido Carolina Bescansa, que estaba dando pecho a su bebé, lo

cual le quitó de ser el foco de atención y Rita sintió que tenía menos visibilidad, con lo que estuvo más tranquila. Sin embargo, el hecho de que la pusieran detrás de una columna nos dice también algo sobre el papel que le están dando. También considero relevante tener en cuenta que no todos los partidos políticos permiten la misma maniobra de acción y que quizás Rita está en una posición en la que no la dejan hacer ciertas cosas. Además, también hay diferencias generacionales en cuanto a las formas de hacer.

Cuando inicialmente me enteré sobre cierto desacuerdo en cuanto a cómo Rita actuó en un momento determinado donde se la acusaba de no hacer lo suficiente, no comprendí completamente qué estaba sucediendo, ya que solo vi el comunicado. Después, al intercambiar opiniones sobre el artículo, pude entender las reivindicaciones, más allá de si personalmente las hubiera planteado de la misma manera. La jerarquía de edad y lo que conlleva puede generar cierta discordancia, ya que no todos compartimos las mismas perspectivas. Me refiero al respeto a los mayores, que es algo que puede ser diferente en cada cultura: si no has crecido con la enseñanza de respetar a los mayores, es posible que no lo consideres relevante en tu cultura y no lo hagas, pero no es que no quieras hacerlo, más bien es porque no te lo inculcaron o enseñaron. Por eso, sí consideré que las formas fueron inadecuadas, aunque realmente desconozco si ellas hablaron en otro contexto, y por tanto me parece complicado opinar sin conocer todo. Cuando pasan esas cosas, yo pretendo, en la medida de lo posible, hablar con las personas involucradas para conocer el contexto y para poder opinar de manera más prudente. Me parece fundamental tener cuidado con cómo se aborda y se conversa sobre estos temas.

Retomando una idea sobre mi presentación, quiero mencionar la famosa frase “los trapos sucios se lavan en casa”, la cual reconozco que tiene su validez porque es necesario resolver los problemas desde adentro. Sin embargo, cuando los trapos sucios se van acumulando en casa y nadie los lava nunca, ocurren este tipo de cosas. Por lo tanto, es esencial crear nuestra agenda y generar espacios para abordar ciertos temas internamente antes de exponerlos al mundo. Esto puede ayudar a evitar ciertos problemas y a no perjudicarnos a nosotros mismos al exponer nuestras discrepancias públicamente. Esto es simplemente mi opinión al respecto.

NELSON SINDZE WEMBE: Gracias. Ahora abro la ronda de preguntas al público.

ODOME ANGONE: Una pregunta para los dos: ¿qué matices hay entre el militante político y el activismo de forma general?

JEFFREY ABÉ PANS: En mi caso, como panafricanista yo sigo una doctrina, no un partido político. Hay activistas que sí pertenecen a un partido. Lo que guía mi activismo son los principios de la doctrina panafricana. Lógicamente también tengo mis ideas políticas, pero el activismo, tal como lo concibo, es una labor en la que

generalmente pesa más el compromiso que quizá en la militancia política. Aunque se puede dar de una manera horizontal, como es el caso del partido político CUP (Candidatura de Unidad Popular) que es asambleario, que va renovando y que la gente va alternando cada cierto tiempo, también puede haber otra manera de hacer política, mucho más jerárquica y con luchas de poder. Existe el afán de ganar reputación, dinero, poder, etc., empezando por el gobierno local, luego nacional y después el de la Unión Europea. Entonces en el activismo pienso que de alguna manera pesa más el compromiso y el altruismo.

Sin embargo, hay factores que también influyen como los que hacen diferencias entre generaciones. Por ejemplo, Najat El Hachmi vive de su literatura, mientras que escritores de otras generaciones como Inongo-vi-Makomè y Remei Sipi Mayo llevan toda una vida dedicada a la producción literaria y no han vivido de su literatura. Así que las nuevas generaciones de activistas saben que hoy en día hay más posibilidades, pues las instituciones están más abiertas a remunerar ponencias, libros y actos. Por tanto, eso también puede condicionar la proyección que hace unx activista de su activismo. Yo, por ejemplo, no tengo hijxs, por lo cual para mí el asistir a un sitio no implica que deje de estar cumpliendo una responsabilidad con alguien que me necesita en ese momento. No todas las personas tienen las mismas limitaciones.

Ahora, cuando alguien defiende un partido político, a veces tiene que callar o defender cosas incluso con las cuales no está de acuerdo. Yo, como defendiendo una doctrina, no tengo que hacer eso, pues por ejemplo, aun sabiendo que el Instituto Cervantes colabora en la presentación de la performance de Agnes Essonti Luque, yo defendiendo la doctrina y critico la estrategia neocolonial del Instituto Cervantes. Si estuviera en un partido político, entonces me callaría para no incomodar a nadie, a pesar del mensaje que tengo en la mente. No me importa que no me vuelvan a invitar a un sitio, puesto que yo tengo un mensaje que transmitir por el compromiso que tengo con el panafricanismo y la lucha de liberación africana.

DEBORAH EKOKA: Comparto ciertos puntos de lo que ha comentado Jeffrey. Creo que hay posiciones con más libertad que otras. Personalmente me considero apolítica, aunque mi discurso tenga ciertos tintes políticos. Ahora me estoy centrando más en el tema de la educación, por eso me considero gestora cultural. Yo no creo en la política ni en que la democracia parlamentaria esté funcionando. Por esa razón no estoy comprometida con ciertas ideologías, lo cual me deja cierta libertad. Voy recogiendo cosas que me resuenan, es decir, les doy una vuelta y si me resuenan y funcionan conmigo, pues las voy tomando.

En cuanto al activismo, tengo un fanzine que se llama *Percepción de una revolución* (2021), donde contrapongo los términos “activista” y “revolucionario”, en los cuales encuentro una diferencia de la cual no solemos hablar. No pienso que

podamos poner en la misma posición a alguien que está desde su casa escribiendo cómodamente y a Kwame Nkrumah, a Angela Davis, a Assata Olugbala Shakur o a Nelson Mandela. Algunas personas se están jugando su integridad, su vida y la de su familia por algo y ponerlos en el mismo saco que las otras personas no me parece justo. No están haciendo lo mismo ni tienen el mismo objetivo ni están poniendo lo mismo encima de la mesa.

Me parece importante matizar, aunque no he hablado sobre la palabra “militancia”, el término “revolucionario” porque pienso que tiene que ver con el capitalismo. Cuando vemos cómo se ha utilizado la figura del Che Guevara para hacer camisetas, chapas, etc., se convierte a una persona que fue revolucionaria en objeto de mercantilización.

HARMAN KAMWA KENMOGNE: Me ha surgido una pregunta cuando Jeffrey habló del panafricanismo. Yo vengo de África, en donde vivo. Quisiera saber cómo podemos mantener la relación entre lo que estáis haciendo aquí en Europa y lo que podemos realizar allá en África para que tengamos una misma dinámica, si el panafricanismo trata de establecer un intercambio y un entrelace perpetuo. Lxs que están allá ni siquiera tienen la posibilidad de hablar. Tenemos presidentes que han estudiado en Europa, que han sido miembros de organizaciones, que han peleado por la independencia y ahora están reproduciendo lo mismo. Por eso me pregunto cómo poder poner toda esta ideología en acción para producir resultados porque, al fin y al cabo, África está ahí, existe. ¿Cómo transformar todas esas ideas en realidades?

Quiero añadir también algo sobre lo que mencionaste del Instituto Cervantes. En Camerún, tenemos un centro cultural francés y no un centro cultural camerunés. He trabajado durante cinco años en el mundo cinematográfico y para hacer una proyección cinematográfica hay que ir a pedir permiso a lxs francesxs para utilizar sus lugares. Lxs artistas, lxs músicxs, lxs cineastas y lxs literatxs buscan medidas para abrir centros culturales y no alcanzan nada. Me pregunto ¿cómo podemos entablar relaciones e impactar efectivamente en ese terreno?, porque el combate no lo tenemos que llevar solamente aquí en Europa, sino sobre todo en África, porque si África cambia, tendremos una nueva imagen de lxs africanxs en el mundo.

JEFFREY ABÉ PANS: Antes de responder a tu pregunta quiero hacer un paréntesis. Estamos en un entorno académico y quiero reivindicar el trabajo de aquellas activistas, principalmente mujeres, que no han publicado obras y que, por eso, no se va a hablar de su trabajo en espacios como este. Hay activistas muy jóvenes en España que están denunciando la mutilación genital femenina y que están hablando del abuso sexual infantil vivido por ellas mismas. Están haciendo un trabajo muy importante de concienciación y de denuncia en colegios e institutos.

Como decía el sabio maliense Amadou Hampâté Bâ: “la escritura es la fotografía del saber, pero no es el saber”, es decir, que el hecho de publicar un libro no te hace más intelectual o mejor activista.

Respecto a tu pregunta, yo te puedo mencionar las acciones que he llevado a cabo para ser coherente con mi línea panafricanista. Me podría haber conformado con que el libro sobre activismo negro en España se quedase en el contexto español, pero me esforcé por tocar las puertas de universidades africanas para compartirlo y generar ese intercambio, que es lo que defiende el panafricanismo. También lo que mencionaba antes sobre haber valorado el trabajo de editora de Remei Sipi Mayo, apostando por su editorial, la cual ella había creado hace más de veinte años y ninguna de las nuevas voces le había dicho que quería publicar una obra en su editorial. Eso es algo que digo en cada evento y charla porque, aunque Remei no necesita de ese libro para su reconocimiento, eso refuerza su trabajo como editora.

Si nos fijamos en cómo surge el panafricanismo y cuál es el perfil de las personas que dan vida a esta doctrina, vemos que algunas de ellas son burguesas, como W.E.B. Du Bois, por ejemplo. La condición de clase no es lo que define si eres más o menos panafricanista. Él era panafricanista antes de estar en África, porque había hecho congresos en París, en Londres, en Nueva York. Es decir, uno puede promover la lucha de liberación africana, incluso viviendo bien y sin estar allí. No obstante, entiendo lo que quieres decir y lo comparto. Soy consciente de los privilegios que tengo y de los que tenemos lxs afrodescendientes en muchas cuestiones. Por eso recalco que para mí ser panafricanista no es únicamente publicar un libro, sino también es estar pendiente de lo que está ocurriendo en el continente africano en términos políticos y no solo de la moción de censura en España, sino por ejemplo sobre qué va a pasar en las elecciones generales de Senegal el año que viene y si vamos a poder quitar a un títere neocolonial como Macky Sall para que gane Ousmane Sonko y teja alianzas con los países de África Occidental que están expulsando a Francia de África. Defender este discurso es panafricanista, aunque lo haga desde Europa, más aun si voy al continente africano, como he hecho. He tenido la oportunidad de hablar con estudiantes y entendí que hablarles de temas que me pasan a mí en España no es tan importante como demostrarles que no solamente ellxs están leyendo obras de autorxs afrodescendientes, sino que nosotrxs estamos leyendo a autorxs senegaleses, a Léopold Sédar Senghor, a Mariama Mbâ, a Cheikh Anta Diop. Se trata de generar esos intercambios.

Ahora, no se debe ignorar que, aunque algunxs vivamos sufriendo ciertas discriminaciones en un contexto, tenemos privilegios en relación con personas que viven en otras condiciones. Tampoco podemos ignorar que en África hay personas que viven mejor incluso que algunxs negrxs en España. No es mi intención reducirlo todo ni a la clase ni a la “raza”, pero a lo que me refiero es que yo he

aprendido más sobre la lucha de liberación africana leyendo libros sobre el proceso de descolonización del Sáhara Occidental, de Guinea Ecuatorial o de cualquier país africano, que leyendo libros sobre el nacionalismo negro. Por ejemplo, sé que la victoria del nacionalismo guineoecuatorial frente al franquismo español se produjo en las Naciones Unidas con ciertos actores políticos defendiendo sus posiciones. Estos representaban la vanguardia nacionalista y eran privilegiados, pues habían tenido acceso a estudios superiores al resto de la población. Sin embargo, nadie pone en duda que fueron ellos los padres de la independencia.

Repito, lo importante es generar esos intercambios y reforzar el sentimiento de hermandad y de lucha de liberación africana que se da principalmente en África. Comparto lo que dices sobre que lo más importante está en África, pero también hay situaciones de panafricanismo fuera de África, como en San Basilio de Palenque, en Colombia, un pueblo que es patrimonio de la humanidad por la forma en que mantienen su herencia africana. Eso es panafricanismo también.

DEBORAH EKOKA: Quisiera comentar que, para mí, la pregunta que has hecho la contesta una respuesta: la educación. La educación, no la de las escuelas y universidades, más bien en sentido general, nos ayuda a conocer nuestras raíces y a valorarlas también. Muchas veces la propia gente de allí es la que te da un valor mayor si tienes la piel más clara, entonces pienso que también en ese sentido está faltando algo en la educación. Por ejemplo, la escritora Trifonia Melibea Obono cuenta que ella, estudiando en Bata o Malabo, conocía más los ríos de España que los que tenía al lado de casa. Eso deja ver que estamos teniendo un problema tanto allí como aquí, pues en ninguno de los dos lugares se está impartiendo esa educación. Por eso pienso que la educación es la línea. Recurrentemente tratamos de convencer a la gente de que hay ciertas cosas que no están bien, pero a una persona de cuarenta o cincuenta años es muy complicado hacerla cambiar de parecer, pues lxs mayores que no quieran cambiar no lo van a hacer. En cambio, sí podemos empezar a educar bien a lxs niños desde pequeños.

Retomando lo que has dicho sobre los Institutos Francés o Español, quiero contar que yo estuve intentando mover un proyecto especializado en literatura de mujeres negras en Guinea Ecuatorial para que se conocieran y porque no se enseña suficiente literatura ecuatoguineana y africana. Esto lo intenté hacer con los centros culturales españoles y fue muy complicado, no me respondían. Después supe que personas europeas blancas estaban allí logrando hacer muchas cosas, en cambio, proyectos como el mío parecen no interesar. Por lo tanto, me pregunto cómo es posible conseguir financiar este proyecto de educación que creo que es imprescindible y muy importante allí; cómo podemos hacer para educar y enseñar a lxs niños que ha habido muchas mujeres africanas que han escrito, que han hecho activismo o que han realizado acciones muy potentes para así poder disminuir el

nivel de sexismo. El no tener una economía que me permita hacerlo y no haber podido conseguir financiación, me ha hecho pensar que este no es el momento y que tendré que esperar a poder autofinanciar el proyecto. Sin embargo, pienso que los gobiernos tendrían que estar interesados en este tipo de proyectos que intentan establecer una base educacional tanto allá como acá.

Seguido nos preguntamos qué mundo vamos a dejar a las generaciones que vienen, pero si no educamos bien a la gente, la pregunta sería más bien: ¿qué personas vamos a dejar al mundo que viene? Por eso, considero que mi labor se enfoca en dar a las generaciones futuras aquello que no hemos tenido. Yo conozco lo que no he tenido y parto de eso: no he tenido referentes, no he tenido libros, no he tenido una educación en este sentido porque mi madre blanca jamás pensó que eso fuera relevante. Por tanto, intento que eso no les pase a las generaciones que vienen. Creo que la base es educar y quizás, si lo hacemos bien, dentro de una generación o dos podamos tener eso que buscamos. Hablaste por ejemplo de los presidentes y me pregunto cómo van a ejercer bien su función si fueron educados en Europa. Es lo mismo cuando la gente franquista se queja del “Jefe” en Guinea Ecuatorial, pues eso viene de la escuela y es lógico que lleguen a ese punto si es lo que les han enseñado. Por medio de la educación, pienso que esto no pasaría y que la gente entendería mejor estas realidades. Como conclusión, pienso que la revolución ahora mismo es a través de la educación, no veo otro medio para que sea posible.

Una grabación en vídeo de la mesa redonda con Deborah Ekoka y Jeffrey Abé Pans está disponible en: <<https://literatura-afroespanola.uni-bremen.de/videos/>> (consultado el 23 de noviembre de 2023).

Bibliografía

- Abé Pans, Jeffrey (2019): *Cuando somos el enemigo: activismo negro en España*. Barcelona: Editorial Mey.
- Angone, Odome (2018): *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.
- Du Bois, W.E.B. (2020) [1903]: *Las almas del pueblo negro*. 7ª edición. Madrid: Capitán Swing.
- Ekoka, Deborah (2021): *Percepción de una revolución*. Valencia: United Minds.
- (2019a): *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. Valencia: United Minds.
- (2019b): *Afro Utopía. Una historia de amor propio*. Valencia: United Minds.
- Portals, Jordi (dir.) (2023): *Negrers: la Catalunya esclavista*. En: *Sense ficció*. Televisió de Catalunya, 20 de octubre. En: <<https://www.ccma.cat/3cat/negrers-la-catalunya-esclavista/video/6203403/>> (consultado el 1 de diciembre de 2023).

Sobre lxs autorxs

Jeffrey Abé Pans. Contacto: jeffreypans@gmail.com

Jeffrey Abé Pans es activista panafricanista. Ha visitado Guinea Ecuatorial, Senegal, Costa de Marfil, Marruecos y Ghana. Promueve la creación de los Estados Unidos de África. Es coordinador del libro *Cuando somos el enemigo: activismo negro en España* (Barcelona: Ed. Mey, 2019), el cual introdujo en bibliotecas de diversas universidades africanas y europeas. Ha impartido charlas sobre activismo negro en España y panafricanismo en universidades africanas como la Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Senegal), Université Gaston Berger (Senegal) y Université Félix Houphouët Boigny (Costa de Marfil), así como en universidades españolas como la Universidad de La Coruña y la Universidad de Barcelona. Ha participado en coloquios con Angela Davis, Donato Ndongo-Bidyogo, Antumi Toasijé, etc. Estudia la historia y la literatura de Guinea Ecuatorial.

Jeanne Rosine Abomo Edou. Contacto: a.jeannerosine@wustl.edu

Pedagoga camerunesa, estudió en la Escuela Normal Superior de Yaundé (2011–2016) y es titular de másteres en Didáctica del Español y en Literatura Hispánica. Entre 2019 y 2022, completó sus estudios de doctorado bajo la supervisión conjunta de las Universidades de Maroua, Camerún, y Alcalá, España, y se doctoró en 2024. Su investigación doctoral le valió una beca Erasmus+, que le permitió realizar una estancia en “La cátedra UNESCO de estudios Afroiberoamericanos” de la Universidad de Alcalá. Desde 2022, cursa un doble doctorado en Estudios Hispánicos y Literatura Comparada en la Universidad Washington de Saint Louis, EE. UU. Es miembro del Center for Research on Race, Ethnicity and Equity (CRE2) de la misma Universidad, de la Afro-Latin/American Research Association (ALARA) y del Afro-Latin American Research Institute (ALAARI). Es coeditora de la antología *Literatura y mujer. Las escritoras de Guinea Ecuatorial* (Madrid: Ed. Diwan Mayrit, 2023). Entre sus publicaciones, destacan títulos como: “Hacia la poetización de la poética de Ciriaco Bokesa en *Voces de espumas*” (En: Bokesa, Ciriako: *Voces de espumas*. 2ª edición. Madrid: Ed. Diwan Mayrit, 2019); “Afrofuturismo y utopía cultural en *Panga Rile* de Ávila Laurel y *Black Panther* de Ryan Coogler” (En: *Afro-Hispanic Review*, 40, 1, 2021); e “Inmigración europea en África: aproximación a *Red Burdel* (2020) de Juan Tomás Ávila Laurel y *Rouge Impératrice* (2019) de Léonora Miano” (En: Moukouti Onguedou, Georges / Sankhé, Maimouna (eds.): *Conflictos dinámicos y (re)planteamientos identitarios*. Madrid: Difundia Ediciones, 2022).

Linda Eniola Adeyemo. Contacto: lindaolan123@gmail.com

Linda Eniola Adeyemo está realizando su doctorado en el Birkbeck College, Reino Unido. Su investigación se centra en la intersección de los estudios de la diáspora, los estudios psicosociales y la antropología cultural, con un enfoque particular en las identidades diaspóricas afroespañolas. Anteriormente, obtuvo su *Master of Science* en Antropología Cultural y Social en la Universidad Complutense de Madrid, donde se interesó por los procesos de identificación y subjetividad diaspórica. Además, completó un *Master of Research* en Métodos de Investigación Social y Estudios Psicosociales en Birkbeck. También posee una licenciatura en Psicología de la Universidad de Essex. Su actual investigación doctoral explora las complejidades de la formación de la identidad y pertenencia afroespañola dentro de los espacios liminales de la sociedad española. Utilizando una perspectiva feminista negra que se centra en los cuerpos, el espacio y el lugar, navega por las complejas dinámicas de negociar la pertenencia e identidad diaspóricas. Entre sus publicaciones más recientes destaca “What’s in a Name? Afroespañolx: Identification, Subject

Formation and Belonging” (En: *Afropean*, 28 de febrero de 2023). Además, es receptora de una beca ESRC (3+1) para apoyar su investigación doctoral.

Odome Angone. Contacto: ferdulizita.odomeangone@ucad.edu.sn

Odome Angone es docente investigadora en activo en la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar desde 2015. Doctorada en filología española por la Universidad Complutense de Madrid, sus trabajos versan sobre los hispanismos africanos desde una perspectiva decolonial y feminista. Autora de numerosas publicaciones, sus trabajos se ocupan de África en los imaginarios globales. Una de sus publicaciones más recientes es “Ser o estar: las ‘negras realidades’ de la afrodescendencia española en *Las que se atrevieron* e *Hija del camino* de Lucía Asué Mbomío Rubio” (En: *HispanismeS*, 5, 2022). *Femmes noires francophones* (París: Hermann, 2020) es su ensayo más reciente. Ha recopilado el ensayo colectivo *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento* (Madrid: Editorial Verbum, 2018). *Roi-Dieu coupé* (Saint-Maure-des-Fossés: Jets d’encre, 2013) es su primera novela. Ha comisariado las exposiciones *Negro* (Madrid y Palmas de Gran Canarias en 2010) y *Mvet Ya Aba’a* (Museo de la Evolución Humana de Burgos en 2018). Es miembro asociado al IMAF (Institut des Mondes Africains, Francia) y al grupo de investigación “Voces africanas” (UCM, Madrid). También es fundadora y co-coordinadora de la R.H.U.A., la primera Red de Hispanistas Universitari@s African@s. En septiembre de 2023 tuvo una estancia de investigación en la Casa del Hispanista en Soria en el marco de una beca del Observatorio Permanente del Hispanismo. Desde 2023, es corresponsal del OPH (Observatorio Permanente del Hispanismo) en Senegal.

Alain Bienvenu Atouba Edjeba. Contacto: alainatouba@gmail.com

Licenciado por la Universidad de Yaundé I en Camerún, Alain Atouba obtuvo el título de Profesor de Español como Lengua Extranjera. Impartió clases de español en Camerún. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Salamanca con la tesis “Representaciones de la cultura negra en la poesía dominicana” (2016) bajo la dirección de la profesora Eva Guerrero. Profesor invitado por la Universidad de Salamanca en la Cátedra “Pedro Henríquez Ureña” de Estudios Literarios Dominicanos, en la actualidad se dedica a la investigación sobre la literatura dominicana y africana francófona. Forma parte del comité de lectura del premio “Les Afriques”, promovido por la “Cène Littéraire”. Esta asociación entrega, cada año, el premio “Les Afriques” a unx autorx de una ficción que ponga de relieve una causa social, ideológica, cultural o histórica en relación con África o su diáspora. Sus poemas aparecen en *El nombre del sol. Antología de poetas africanos* (Guayaquil: El Quirófano Ed., 2021). En 2022 publicó su primer poemario titulado *Fuego Lento* (Valparaíso: LP5 Ed.). Del 26 al 28 de octubre de 2023, participó en el congreso organizado por la Universidad de Abomey (Benín) cuyo tema era “Le développement endogène à l’épreuve de la globalisation en Afrique” con una comunicación titulada “Traumatopie dans *Saara* de l’écrivain mauritanien Beyrouk: le développement comme facteur de traumatisme territorial”. Como poeta, ha sido invitado al Festival Internacional de Poesía de Guayaquil Ileana Espinel Cedeño 2023. Su investigación actual versa sobre la poesía negra dominicana contemporánea, con especial enfoque en la producción poética de Mateo Morrison y Norberto James Rawlings.

Gonzalo Baptista. Contacto: gonzalo.baptista@morgan.edu

Gonzalo Baptista es doctor en Estudios Hispánicos. Trabaja como *Associate Professor* en Morgan State University, una HBCU (Historically Black College & University) en la ciudad de Baltimore, MD, EE. UU. Aquí imparte cursos principalmente de lengua, pero también de literatura en español producida por autorxs africanxs y afrodescendientes. En su investigación más reciente ha analizado la visión racista y colonial en los libros de texto universitarios, así como la presencia histórica negra y

su legado cultural en la Península Ibérica. Sus artículos más recientes a este respecto son “Raza, nación, olvidos y falacias históricas. Análisis decolonial de libros de texto sobre la cultura y la civilización españolas” (En: *Revista de Estudios Hispánicos*, en prensa); “AfroEspaña antes del boom. Una mirada interdisciplinar sobre la presencia histórica y el legado cultural negro” (En: *Transmodernity*, 10, 2, 2023); y “Hombres blancos con poder: Decolonizar el currículo en un curso de cultura y civilización” (En: *Hispania*, 104, 1, 2021). Asimismo, ha publicado tanto sobre el exilio republicano español en México como sobre la España censora del franquismo: “Not Only a Muse: María Luisa Elío’s Creative Network During Her Exile” (En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 23, 1, 2022) y “Génesis y censura de *Los niños tontos* de Ana María Matute” (En: *Microtextualidades*, 12, 2022). Otra veta de trabajo se encuentra en la difusión de materiales antirracistas y de ecopedagogías, como el libro de texto de acceso abierto *Ecologías Hispanas* (en desarrollo, junto a Lennie Amores) y el monográfico *Eco Pedagogies and Hispanic Studies: Knowledge and Skills for Anthropocene* (en desarrollo).

Fernando Barbosa Rodrigues. Contacto: fbarbosa@ucm.es

Fernando Barbosa Rodrigues es profesor asociado del Departamento de Antropología Social y Psicología Social en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), España. Licenciado en Antropología Cultural y Social y Maestría en Antropología Social, especialidad de Patrimonio e Identidades, por el Instituto de Ciencias del Trabajo y de la Empresa, (ISCTE), Lisboa, Portugal. Es doctor “cum laude” con Mención Internacional en Estudios Feministas por la Universidad Complutense de Madrid y el Instituto de Investigaciones Feministas (INSTIFEM / UCM). Su trabajo de investigación analizó los cuidados y el género de mujeres caboverdianas bajo un enfoque etnográfico, feminista y poscolonial. Ha trabajado sobre políticas lingüísticas, poscolonialismo, “raza” y etnicidades y mestizaje en Portugal y en España y se ha venido especializando en los últimos años en género, estrategias antirracistas y afrodescendencia. Investigador invitado del Centro de Estudos de CC. Jurídicas e Sociais da Universidade Agostinho Neto (CEJES / Facultad de Derecho — UAN) en Luanda, Angola. Es miembro de tres grupos de investigación (I+D+I) sobre Migraciones, Género y Movilidades Cruzadas. Es colaborador y experto invitado de diferentes organismos estatales para realizar trabajos de investigación, formación y divulgación sobre el campo emergente del estudio de la afrodescendencia en España, siendo investigador principal en algunos de ellos. Es autor de diversas publicaciones, monografías, informes y artículos sobre estas materias y campo de conocimiento y participa como investigador / colaborador en proyectos de investigación en la misma Universidad Complutense de Madrid.

Diana Berrueto-Sánchez. Contacto: Diana.Berrueto@uab.cat

Diana Berrueto-Sánchez es investigadora Ramón y Cajal en la Universitat Autònoma de Barcelona y Honorary Research Fellow en la University of Oxford, donde trabajó como docente e investigadora durante seis años (2017–2021). Actualmente, es investigadora principal de un proyecto ERC Consolidator Grant, *The Cultural History of the Black African Diaspora in Early Modern Spain*, y dirige una red interdisciplinar de investigadores en un proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, *The Making of Blackness*. Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Barcelona, su investigación se centra en el legado cultural de la diáspora subsahariana en la Península Ibérica durante los siglos XVI y XVII. En su próximo libro, *Black Voices in Early Modern Spanish Literature* (Oxford University Press), examina la agencia cultural de mujeres y hombres de la diáspora, así como las contribuciones colectivas y anónimas en los textos literarios de primera modernidad. Entre sus publicaciones destacan dos artículos científicos: “Negro poeta debió de ser el que tan negro romance hizo: ¿poetas negros en el Siglo de Oro?” (En: *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del*

Siglo de Oro, 9, 1, 2021), donde examina referencias indirectas sobre la producción oral de poetas negros en la temprana modernidad; y “De la invisibilidad a la especulación crítica: un negro esgrimista y poeta en el inédito *Entremés segundo del negro*” (En: *Bulletin of the Comediantes*, 74, 1–2, 2023), donde investiga el rol de Gaspar como poeta por derecho propio en un entremés del siglo XVII.

Julia Borst. Contacto: borst@uni-bremen.de

Doctora por la Universidad de Hamburgo, ha sido investigadora principal en el proyecto *The Spanish Black Diaspora: Afro-Spanish Literature of the 20th and 21st Century*, financiado por la Fundación Alemana para la Investigación Científica (DFG), en la Universidad de Bremen (2018–2024) y que se dedicaba a la producción literaria y cultural de la diáspora africana en España. Actualmente, continúa esta línea de investigación enfocándose en la (pos)digitalidad y las comunidades diaspóricas afro europeas en la red en un proyecto ERC Starting Grant, *AfroEurope and Cyberspace: Imaginations of Diasporic Communities, Digital Agency and Poetic Strategies – Unravelling the Textures* (2024–2029). Su investigación ha abarcado las literaturas y culturas caribeñas y africanas / afrodescendientes en francés y español de los siglos XX y XXI, violencia y trauma en la literatura, estudios afro europeos, la memoria multidireccional en las literaturas del Sur global, así como la novela francesa del siglo XIX. Es vicedirectora del Instituto de Estudios Poscoloniales y Transculturales (INPUTS) de la Universidad de Bremen. Entre otros, galardonada con el Abioseh Porter Best Essay Award 2023 y del Heinz Maier-Leibnitz Preis 2021. Entre sus numerosas publicaciones destacan su monografía sobre la novela haitiana contemporánea, *Gewalt und Trauma im haitianischen Gegenwartssromam* (Tubinga: Narr, 2015), así como varios volúmenes co-editados y artículos en revistas internacionales, entre ellos: *Women’s Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe* (Ed. con Neu-Wendel, Stephanie / Tauchnitz, Juliane. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, 2023), *Textures of Diaspora and (Post-)Digitality — A Cultural Studies Approach* (Ed. con Adenekan, Shola / Maeding, Linda. En: *Journal of Global Diaspora and Media*, 3, 1, 2022); “Hidden Knowledges and Diasporic Positionings: The Autobiographical and Testimonial Texts in *Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas*” (En: Cornejo-Parriego, Rosalía / Leon-Tavora, Ana (eds.): *Colonialist Gazes and Counternarratives of Blackness: Afro-Spanishness in 20th and 21st-Century Spain*. Routledge, 2024); “Descolonizar el mapa: una lectura de la novela *El juramento de Gurugú* [The Gurugu Pledge] (2017), de Juan Tomás Ávila Laurel” (En: *Romance Notes*, 63, 1, 2023); e “Imagining Afrodescendance and the African Diaspora in Spain: Re- / Decentering Belonging in Literature, Photography, and Film” (En: *Research in African Literatures*, 52, 2, 2021).

Laura Castillo Bel. Contacto: lcasti06@ucm.es

Laura Castillo Bel es graduada con Premio Extraordinario en Teoría Literaria y Literatura Comparada en la Universidad Complutense de Madrid, donde realizó un máster en Estudios Literarios y se benefició de una beca de colaboración en el Departamento de Teoría Literaria. Ha disfrutado de una estancia JAE–Intro con el doctor Luis Alburquerque en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Actualmente realiza su tesis doctoral en la Universidad Complutense en torno a la teoría cognitiva de las emociones en la recepción literaria. Ha participado en múltiples congresos internacionales, entre los que se destaca el *IV Congreso Internacional de Mitocrítica* (UCM), el *III Young Researchers in Cognitive Linguistics* (Columbia University) o el *Computing the Human* (Masaryk University). Además, cuenta con varias publicaciones en volúmenes colectivos, entre las que se puede citar “Cuando el Mal toma la palabra: el cuestionamiento de la culpa de Caín en *Abel Sánchez* (1917), de Miguel de Unamuno y *Caín* (2009),

de José Saramago” (en prensa), y revistas indexadas, como su artículo “La reescritura del mito desde la compasión en *Medea* (2020), de Chantal Maillard” (En: *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 40, 2023). Sus principales líneas de investigación giran en torno a la neuroestética, la poética cognitiva, la teoría de los afectos, la representación literaria y cinematográfica de la otredad en relatos de viaje y los procesos cognitivos de generación de empatía estética en la recepción literaria.

Amelia de Paz de Castro. Contacto: amedepaz@ucm.es

Doctora en Filología con Premio Extraordinario por la Universidad Complutense de Madrid, es miembro del Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal de esa universidad y profesora del Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía en su facultad de Filología. Perteneció a la Real Academia de Córdoba y a la Académie Belgo-Espagnole d'Histoire. Su campo de investigación es la poesía española, con preferencia por los enfoques históricos y ecdóticos, y con particular atención a Góngora y Domenchina, desde el examen de las fuentes primarias. Acerca de Góngora ha publicado trabajos donde cuestiona su encarnizada rivalidad con Quevedo, la fiabilidad de la cronología suministrada por el manuscrito de referencia en la obra gongorina (manuscrito Chacón), y otros lugares comunes del gongorismo. Ha dedicado además numerosos estudios a la vida del poeta y a la contextualización de su poesía. Entre sus contribuciones destaca el descubrimiento de un manuscrito autógrafo de Góngora, *Góngora y el señor inquisidor. Un autógrafo inédito de don Luis* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte / Sociedad Estatal de Acción Cultural, 2012). Recientemente ha publicado la monografía *Una endecha de Góngora* (Santander: Alcabala del Viento, 2023). En la actualidad prepara una antología poética de Góngora para la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española.

Deborah Ekoka Hernandis. Contacto: deborah.ekoka.h@gmail.com

Deborah Ekoka ha sido cofundadora y trabajó durante ocho años como gestora cultural en United Minds, librería especializada en autorxs africanxs y su diáspora, en la cual ha trabajado como promotora cultural, organizadora y ayudante de librería. También es cofundadora de Black Barcelona Encuentro y de Conciencia Afro. Coordinó la edición de *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (Valencia: United Minds, 2019), uno de sus capítulos es de su autoría. Ha publicado *Afro Utopía. Una historia de amor propio* (Valencia: United Minds, 2019), un cuento ilustrado inspirado en cuentos tradicionales y las propias experiencias de personas mestizas en Europa. Asimismo, imparte charlas y talleres sobre literatura de mujeres negras, cultura afroespañola y herramientas en pro de la diversidad para diferentes universidades e instituciones del Estado español y participa en conferencias sobre literatura, afrofeminismo y temas relacionados.

Mahan L. Ellison. Contacto: mahan.ellison@furman.edu

Mahan L. Ellison es profesor titular de Lenguas y Literaturas Modernas de la Universidad de Furman, EE. UU. Su libro *Africa in the Contemporary Spanish Novel, 1990–2010* (Lanham, MD: Lexington Books, 2021) examina la representación de África y de personas africanas en la novela española contemporánea. En 2021, fue becario Fulbright con una beca compartida entre Marruecos y España para desarrollar un proyecto sobre la literatura hispano-marroquí. Con la Fulbright, estuvo afiliado al Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Ibn Zohr en Agadir, Marruecos, y al Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales en la Universidad Autónoma de Madrid, España, y, con base en esto, está preparando una monografía que analiza la literatura hispanófona marroquí con un enfoque teórico ecocrítico. Autor de numerosos artículos, su trabajo se centra en la producción literaria en español de autorxs africanxs y afrodescendientes de España,

Marruecos, Guinea Ecuatorial y el Sáhara Occidental. Su artículo más reciente —“Sex, Identity, and Narration in the Equatoguinean Diaspora” (En: Ricci, Cristián (ed.): *Twenty-First Century Arab and Africa Diasporas in Spain, Portugal and Latin America*. Nueva York: Routledge, 2023)— considera las estrategias que emplean autoras guineoecuatorianas cuando escriben de sexo y sexualidad en sus novelas. También ha publicado artículos en las revistas *Research in African Literatures*, *CELAAN (Review of the Center for the Study of Literatures and Arts of North Africa)*, *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies* y *Confluencia*, entre otros.

Danae Gallo González. Contacto: danae.gallo-gonzalez@romanistik.uni-giessen.de

Danae Gallo González es profesora asistente de Literaturas y Culturas Hispánicas y Lusófonas en la Universidad Justus-Liebig de Giessen, Alemania. Realizó su doctorado como becaria en el Graduate Center for the Study of Culture (GCSC) sobre las escrituras del yo del exilio republicano español en Argelia. Sus investigaciones se han centrado en los estudios de género, queer y sexualidad, así como en la memoria cultural española. En los últimos años, ha estudiado las diásporas afro y judía en el mundo hispanófono y lusófono global y su expresión en YouTube a través del prisma del afecto, el cuerpo y la de- y contra-colonialidad. También ha examinado la literatura, el cine, el NO-DO y las series de Guinea Ecuatorial y España. Ha publicado en revistas de Estados Unidos, Europa y Sudamérica: “Afropunk en Instagram de la mano de José Esteban Muñoz: de la ‘desidentificación’ al ‘sentimiento y la sensación de lo común marrón’” (En: *Perspectivas Afro*, 2, 2, 2023); “Devenir ‘negra’ en *Kbela* de Yasmin Thayná: un acercamiento acústico decolonial” (En: *Afro-Hispanic Review*, 39, 1, 2020); y “La colonialidad de la rentabilidad libidinal pigmentocrática de la descendencia femenina en *La albina del dinero* (2017) de Trifonia Melibea Obono” (En: *Romance Notes*, 63, 1, 2023).

Recientemente ha publicado un dossier sobre la representación audiovisual de Guinea Ecuatorial durante el franquismo, *El archivo colonial bajo el foco: representaciones audiovisuales de Guinea Ecuatorial* (Ed. con Arbaiza, Diana. En: *Bulletin of Spanish Visual Studies*, VI, 2, 2022) y el libro *Hispanos en el mundo. Emociones y desplazamientos históricos, viajes y migraciones* (Ed. con Leuzinger, Miriam / Dolle, Verena. Berlín: De Gruyter, 2021). Su último artículo es “El pelo afro y la afro-descendencia en España en el documental *Afro, así es mi pelo* (2013)” (En: Borst, Julia, et al. (eds.): *Women’s Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism, Between Africa and Europe*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms, 2023). Forma parte del consejo de redacción de dos revistas, *Huellas: Spanish Journal on Slavery, Colonialism, Resistances and Legacies* (Universidad de Valencia) e *Ipotesis: Revista de estudios literarios* (Universidad Federal de Juiz de Fora). Es también codirectora de la colección Ediciones de Iberoamericana de la editorial Iberoamericana / Vervuert.

Harman Kamwa Kenmogne. Contacto: kamwakenmogneherman@yahoo.fr

Harman Kamwa Kenmogne es escritor y académico camerunés. Es profesor de español por la Escuela Normal Superior de Yaundé y titular de un doctorado en Literatura Española y Comparada por la Universidad de Yaundé I, donde imparte clases de Literatura y Civilización en el Departamento de Lenguas, Literaturas y Civilizaciones Ibéricas, Iberoamericanas e Italianas. Ha investigado sobre el humanismo fantástico, el mestizaje mediático, las representaciones del negro, la poética teatral y el teatro político contemporáneo en las perspectivas semiótica, intermedial e imagológica. Es el secretario ejecutivo del Laboratorio de Semiología Política, de Antropología del Imaginario y de Historia de las Civilizaciones Africanas (LASPAIHICA) de la Universidad de Yaundé I. Además, es miembro titular del laboratorio Taller de Investigación en Literaturas y Culturas Afrodiaspóricas y Feministas de Hispanoamérica (TILCAFH), entre otros. Ha participado en diversos coloquios nacionales e internacionales y ha publicado varios artículos científicos, entre los cuales destacan: “Akono de Inongo-vi-Makomé o la re-creación de un cristo negro: re-mediación de un pasado

complejo y construcción de un pacto de desarrollo” (En: *Afro-Hispanic Review*, 40, 1, 2021); “Ville ou dispositif médiatique: vers une intermédialité de l’espace urbain” (En: Afana Nga, Vicent Manuel (ed.): *Territoires: configurations sociologiques, organisations touristiques et poétiques littéraires*. Chisinau: Genesis Publishing, 2022). Es el autor de los poemarios (*Noces*)*taigiques du (bon)soir. Le pleur du carême* (París: Edilivre, 2017); *Hambrientos sonidos. El grito del silencio* (Madrid: ViveLibro 2019); y *Énigmes des temps. Essences et dissonances* (Saint Ouen: Du Net Eds, 2023), además de la novela *En los altavoces de mi corazón* (Fox Island: LP5 Ed., 2023). Ha sido galardonado con el prestigioso título internacional Grand Lauréat du Grand Prix Martial Sinda de la Poésie Francographe 2023 por su poemario *Briser le sort* (hasta el momento inédito).

Reyes Lázaro. Contacto: rlazaro@smith.edu

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao; Masters en Filosofía y doctorado en Español por la Universidad de Massachusetts, Amherst. Es investigadora en el proyecto *The Making of Blackness in Early Modern Spain: A Process of Cultural and Social Negotiation from the Bottom Up*, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades / Agencia Estatal de Investigación de España (01/09/22-31/08/25, Principal Investigadora: Diana Berruero-Sánchez de la Universitat de Barcelona / University of Oxford). Es *Associate Professor* del Departamento de Español y Portugués de Smith College, donde enseña literatura y estudios culturales de la Península Ibérica y dirige la Concentración de Estudios de la Traducción. Su investigación ha abarcado literatura y culturas ibéricas contemporáneas, versiones de *Don Juan* en el siglo XX como iconos de proyectos diversos de la nación española y *Don Quijote* interpretado a través de la traducción. Sus artículos y cursos se enfocan en la desmemoria histórica de la Iberia de dominio hispanohablante y las relaciones entre poder, comunidad, racialización y representación (literaria, pictórica, televisiva). Entre sus publicaciones destaca la edición de la antología de textos de literaturas europeas minorizadas *Words and Worlds, Hitzak eta Biz(H)itzak* (En: *Metamorphoses. The Journal of the Five College Faculty Seminar on Literary Translation*, 12, 2004). Su publicación más reciente es el artículo “Los Negros y la voz cantante”: una edición comentada de *El entremés de los Negros* de Simón Aguado” (En: Berruero Sánchez, Diana, et al. (eds.): *Iberia negra. Textos para otra historia de la diáspora africana (siglos XVI y XVII)*. Londres: Routledge, en prensa).

Raoul Ngouna Lendira. Contacto: raoullendira7@gmail.com

Doctor por la Universidad de Borgoña en Dijon, Francia, Raoul Ngouna Lendira es docente e investigador, Maître de Conférences (CAMES) en la Universidad Omar Bongo de Libreville, Gabón. En 1997 se benefició de una beca ERASMUS para investigar sobre el cine español en el Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela, España. Al mismo tiempo, se matriculó en el curso avanzado de lengua española del Instituto de idiomas de la Universidad de Santiago de Compostela. Trabaja en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, donde es coordinador del Máster en Literatura, Lenguas y Cultura y vice-director del Centre d’Études et de Recherches Ibériques et Latino-Américaines (CERILA). Sus investigaciones se centran en el arte (el cine) y la cultura en el mundo hispánico. Entre sus publicaciones destacan: “El Puente de Varsovia: un ‘territorio’ imaginario en la película epónima de Pedro Portabella” (En: *Pandora*, 10, 2010); “Le mysticisme dans le renouveau du cinéma gabonais” (En: Fendler, Ute / Vatter, Christoph (eds.): *Dynamiques culturelles dans les cinémas africains du XXIe siècle: acteurs, formats, réseaux*. Saarbrücken: Saarland University Press, 2018); “La Mer: un ‘paysage conjonctif’ dans *Mar Adentro* d’Alejandro Amenábar” (En: *Hispanistica XX*, 36, 2019); “Humor y orientación sexual en *Todo sobre mi madre* de Pedro Almodóvar” (En: *Akofena*, 4, 3, 2021); y “La figura de Schweitzer en *Il est minuit Docteur Schweitzer* y *Le Grand Blanc de Lambaréné* entre mito y realidad” (En: *Infundibulum-Scientific*, 4, 2023).

Cristián Ricci. Contacto: cricci@ucmerced.edu

Cristián H. Ricci es profesor titular de Literaturas Ibéricas y Norteafricanas en la Universidad de California, Merced, EE. UU. Su investigación se centra en la narrativa española, la literatura de Marruecos en lenguas europeas (castellano, catalán, francés, neerlandés e inglés) y en la literatura hispanoamericana desde el siglo XIX a la fecha. Entre sus monografías destacan: *El espacio urbano en el Madrid de la Edad de Plata, 1900–1938* (Madrid: CSIC, 2009); *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí* (Madrid: Ediciones Clásicas-Universidad de Minnesota, 2010); *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán* (Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert, 2014); *New Voices of Muslim North African Migrants in Europe* (Leiden: Brill, 2019); y *Twenty-First Century Arab and African Diasporas in Spain, Portugal and Latin America* (Nueva York: Routledge, 2023). Ha publicado también varias antologías, entre las que resaltan *Letras Marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2012) y *Letras Marruecas II. Nueva Antología de escritores marroquíes en castellano* (Coquimbo: Altazor, 2019). Ha publicado ensayos en revistas académicas como *Journal of Spanish Cultural Studies*, *Bulletin of Spanish Studies*, *Afro-Hispanic Review*, *Hispania* e *Hispanófila*, entre otras. Ha sido conferenciante principal en universidades de Estados Unidos, Alemania, Marruecos, España, Argentina y Chile. Por último, es el codirector de la revista académica *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*.

Elisa Rizo. Contacto: rizo@iastate.edu

Elisa Rizo es *Associate Professor* en la Iowa State University. Ha publicado artículos de investigación y entrevistas con escritores y dramaturgos guineoecuatorianos en diversas revistas académicas de Estados Unidos, Europa y América Latina, así como en numerosos volúmenes colectivos. Atendiendo a la necesidad de hacer más accesible la literatura de Guinea Ecuatorial al público, ha editado tres antologías literarias de Guinea Ecuatorial. Como le gusta trabajar en equipo, ha coeditado dos volúmenes académicos, incluyendo un número especial titulado “Guinea Ecuatorial como pregunta abierta: hacia el diálogo entre nuestras otredades” (Ed. con Aponte Ramos, Dolores. En: *Revista Iberoamericana*, 80, 248–249, 2014); coeditó el libro *Receptions of the Classics in the African Diaspora of the Hispanophone and Lusophone Worlds: Atlantis Otherwise* (Ed. con Henry, Madelein M. Lanham, MD: Lexington Books, 2016); *Afro-Iberia (1850–1975): Enfoques teóricos y huellas africanas y magrebíes en la península ibérica* (Ed. con Aixelà-Cabrè, Yolanda. Barcelona: Bellaterra Edicions, 2023); y el número especial: *Guinea Ecuatorial: la pluralidad de sus culturas, lengua y literaturas* (Ed. con Borst, Julia, et al. En: *Quo Vadis Romania*, 59–60, 2023). Por quince años, ha investigado sobre el teatro de Guinea Ecuatorial desde el aspecto literario, performático y comunitario y prepara un monográfico titulado tentativamente *El lugar de la felicidad: el teatro emergente de Guinea Ecuatorial*. De la investigación de teatro han surgido otros dos proyectos: con Boturu, está preparando una antología crítica del teatro de Guinea Ecuatorial (*Cada Corte un Vuelo*) y con Marcelo Ndong un volumen de su obra inédita (*Reimaginando el Abaá*).

Patricia Rocu Gómez. Contacto: p.rocu@edu.ucm.es

Patricia Rocu Gómez es profesora ayudante doctora del Departamento de Didáctica de las Lenguas, Artes y Educación Física en la Facultad de Educación — Centro de Formación del Profesorado de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), España. Licenciada en Educación Física y Maestra en Educación Primaria en la especialidad de Educación Física, realizó su doctorado en la Facultad de Educación de la UCM sobre el análisis y la evaluación de diferentes propuestas educativas de expresión corporal en diferentes niveles educativos apoyadas en el recurso metodológico digital, basado en el modelo Webquest. Sus ámbitos de investigación se centran en tres líneas de trabajo,

por un lado, las pedagogías expresivo-corporales para la formación del profesorado y la enseñanza de la Educación Física, por otro lado, Estudios de Género y Educación Física y, finalmente, la inclusión educativa desde una perspectiva afrodescendiente. Todas ellas quedan reflejadas en diferentes publicaciones y ponencias en numerosos congresos. También es miembro del grupo de investigación de Estudios de Género en la Actividad Física y el Deporte de la UCM. Ha participado en un gran número de proyectos de investigación, en varios, en torno al eje temático de la afrodescendencia, ha sido la investigadora principal. En el contexto español ha publicado dos guías novedosas para la universidad que ofrecen pautas para incorporar la perspectiva étnico-racial en clave afrodescendiente, una de ellas, además, bajo un enfoque de género. Ha colaborado con diferentes organismos oficiales realizando actividades de investigación, formación y sensibilización sobre la afrodescendencia en el contexto español.

Sergio Manuel Rodríguez Lorenzo. Contacto: srodriguezlorenzo@gmail.com

Sergio Manuel Rodríguez Lorenzo ejerce como profesor de educación secundaria en la Comunidad de Madrid. Miembro del Centro de Estudios Montañeses (Santander) y de la Real Academia de la Mar (Madrid), es especialista en la Carrera de Indias, la ruta marítimo-mercantil que unió la Monarquía Católica con sus posesiones americanas. Desde hace treinta años investiga en archivos españoles y americanos todo lo relacionado con esa ruta, incluida la trata de personas esclavizadas procedentes de África. Ha publicado varios trabajos sobre el negocio naviero: compraventas de naos, fletamentos, contratos de pasajes; desarrollos portuarios en el Caribe; la figura del piloto de naos; huestes de conquista o la enseñanza de las primeras letras a lxs indígenas americanxs durante el siglo XVI. Forma parte del grupo de investigación *Dialogyca: Del manuscrito a la prensa periódica. Estudios filológicos y editoriales del diálogo hispánico*, de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente intenta crear un registro de los tripulantes afrodescendientes en las naves de la Carrera de Indias durante los siglos XVI al XVIII, y, en lo posible, estudiar sus condiciones laborales. Ha sido profesor invitado en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (Colombia) en 2016, 2018 y 2023. Es autor de *La carrera de Indias. La ruta, los hombres, las mercancías* (Madrid: La Huerta Grande, 2015) y de “Jornada de mar no se puede tasar. El viaje oceánico” en *Marinos de la Monarquía Hispánica* (VV.AA. Madrid: Desperta Ferro, 2021).

Benita Sampedro Vizcaya. Contacto: benita.sampedro@hofstra.edu

Benita Sampedro Vizcaya es profesora de Estudios Coloniales en la Universidad de Hofstra, en Nueva York, EE. UU., y se especializa en la historia del colonialismo español en África y en América Latina y el Caribe. Su investigación se centra en las múltiples redes transatlánticas y globales del imperialismo español y en el pasado y el presente de los archivos y los legados coloniales. Ha publicado numerosos ensayos sobre el trabajo doméstico, las intervenciones sanitarias, la gestión de la biopolítica y los sistemas carcelarios dentro del contexto colonial, así como sobre las intersecciones de género, ciencia y colonialismo. Es co-editora de los números monográficos dobles *Theorizing Equatorial Guinea* (En: *Afro-Hispanic Review*, 28, 2, 2009); y *Entering the Global Hispanophone* (En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20, 1–2, 2019); del libro *Border interrogations: Questioning Spanish Frontiers* (Nueva York: Berghahn Books, 2011); y de una edición crítica y anotada de la obra poética inédita de Raquel Ilobbe del Pozo Epita, titulada *Ceiba II (poesía inédita)* (Madrid: Editorial Verbum, 2015). Es además editora del número monográfico *Guinea Ecuatorial: Poéticas / Políticas / Discursividades* (En: *Revista Debats*, 123, 2, 2014). En estos momentos está terminando un libro titulado *Caribbean Deportee Narratives and African Presidios: Carceral Systems of the Late Spanish Empire*, que se publicará próximamente en Florida University Press. La investigación para el presente ensayo se ha beneficiado de la participación en el proyecto de investigación titulado *Procesos y legados del*

colonialismo español en África [#PID2020-115502GB-I00], con base en la Universidad Complutense de Madrid y apoyado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Nelson Sindze Wembe. Contacto: sindzewe@uni-bremen.de

Es investigador en formación en el grupo de investigación *Contradiction Studies* de la Universidad de Bremen. Su proyecto de investigación se centra en el análisis de los deseos de pertenencia, las filiaciones y afiliaciones en la literatura africana diaspórica, focalizándose en la comparación entre autorxs africanxs y afrodescendientes que escriben en francés o español. Es titular de un máster en Literaturas hispanoaficana e iberoamericana por la Universidad de Yaundé I, Camerún, y de un máster en Lenguas Aplicadas por la Universidad de Lleida, España. Fue becario del programa de ayuda de másteres para estudiantes extranjerxs de la Universidad de Lleida. Actualmente, cursa sus estudios doctorales gracias a la financiación de la Fundación Alemana para la Investigación Científica (DFG). Es miembro del grupo de trabajo *Amnesia Postcolonial* coordinado por el catedrático César Domínguez de la Universidad de Santiago de Compostela y fue miembro del grupo de investigación *MIGRA (Migrant Writers in Iberian Languages)* de la Universidad de Santiago de Compostela y de la Cátedra Jean Monnet. Es autor de dos artículos: “La literatura negroafricana en el marco del comparatismo literario” (*Intercambio / Échange*, 1, 2016); y “La literatura negroafricana de la inmigración: definición, precursores, particularidades” (En: Justo Barreira, Susana / Pereira Domínguez, Laura (eds.): *Espacios transliterarios: hibridez, digitalidad, migración*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2018). Sus áreas de investigación son la literatura afro-diaspórica escrita en francés y en español, la literatura comparada, la literatura negroafricana escrita en francés y en español, los estudios migratorios, la imagología, los estudios decoloniales y postcoloniales.

Juliane Tauchnitz. Contacto: juliane.tauchnitz@uni-wuerzburg.de

Juliane Tauchnitz es actualmente profesora sustituta en la Universidad de Würzburg, Alemania (cátedra de literatura española y francesa). En 2022 terminó su tesis de habilitación titulada *¿Entre las dos orillas? La construcción de un espacio cultural emergente en la literatura hispano-marroquí*, que será publicada en 2024 por Iberoamericana / Vervuert. Igualmente, ha trabajado como gestora de proyectos culturales en el *Institut français* de Leipzig, Alemania, y como periodista. Su tesis doctoral se titula *La Créolité dans le contexte du discours international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome* (París: L'Harmattan, 2014). Entre 2015 y 2020 fue co-directora del *Centro de Investigaciones francófonas de Leipzig* y co-editora de dos series científicas: *Passages* (Hildesheim / Zúrich / Nueva York: Olms) y *Transversalité* (París: L'Harmattan). Entre sus publicaciones recientes, podemos destacar: *Achsen und Spektren der Migration in romanischen Literaturen und Bildmedien des 21. Jahrhunderts* (Ed. con Schuchardt, Beatrice / Struve, Karen. Paderborn: Brill / Fink, 2023); *Women's Perspectives on (Post)Migration: Between Literature, Arts and Activism — Between Africa and Europe* (Ed. con Borst, Julia / Neu-Wendel, Stephanie. Hildesheim / Zúrich / Nueva York: Olms, 2023); “Robinson und ‘sein’ Freitag. Dialektische Querungen zwischen Film und Literatur in Luis Buñuels *Adventures of Robinson Crusoe* (1954)” (En: *PhiN. Philologie im Netz*, Beiheft 30, 2023); “El amigo argentino. Entrelazamientos literario-discursivos entre Latinoamérica y el Magreb” (En: Phaf-Rheinberger, Ineke / Hagimoto, Koichi (eds.): *Geografías caleidoscópicas: América Latina y sus imaginarios intercontinentales*. Madrid / Fráncfort del Meno: Iberoamericana / Vervuert, 2022); y “S'enfuir en restant — rester dans la fuite. L'impossibilité de sortir de la misère dans l'œuvre de Youssef Amine Elalamy” (En: Lahmami, Hind (ed.): *Le Maghreb des Lumières*. París: L'Harmattan, 2022).

Antumi Toasijé. Contacto: antumi.toasije@nyu.edu

Antumi Toasijé es historiador, activista panafricanista, escritor y artista plástico. Profesor de Historia Global de la Universidad de Nueva York en Madrid, experto en historia y política de África y sus diásporas y docente y conferenciante en diversas universidades e instituciones. Es, asimismo, presidente del Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (CEDRE), ente vinculado al Ministerio de Igualdad, principal organismo oficial de España para la lucha contra el racismo. Antumi Toasijé es doctor en Historia, Cultura y Pensamiento por la Universidad de Alcalá (2019), con una tesis sobre presencia africana y afrodescendiente en España desde la prehistoria hasta la actualidad. Licenciado en Historia por la Universidad de las Islas Baleares (2003), realizó el ciclo docente del doctorado en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos de la Universidad Autónoma de Madrid (2004). Como activista panafricanista y antirracista, ha participado en una gran diversidad de iniciativas de incidencia política e institucional por el reconocimiento y empoderamiento de la población africana y afrodescendiente, con efectos en las políticas y legislaciones tanto de España como de la Unión Europea. Antumi Toasijé ha sido director de la revista africana de ciencias sociales *Nsibidi* (2003–2005) y de la *Revista de Migraciones de la Federación de Asociaciones de Inmigrantes en Baleares* (2003–2007). Autor de diversos trabajos académicos y divulgativos y de los libros: *Africanidad. Treinta temas de Historia, Política, Filosofía y Cultura de África y sus diásporas* (Barcelona: Wanafrica Ed., 2021); y *Si me preguntáis por el panafricanismo y la afrocentricidad* (Barcelona: Wanafrica Ed., 2013), así como de la novela *La noche inabarcable* (Barcelona: Wanafrica Ed., 2019). Su producción intelectual, recogida en diversos trabajos académicos y divulgativos, ha sido incorporada a cursos en universidades de varios continentes. Antumi Toasijé es, asimismo, productor del documental *La herencia perdida afroespañola* (2011) y director del documental *Panafricano* (2023).

Laura Wiemer. Contacto: wiemer@uni-wuppertal.de

Laura Wiemer es asistente de la cátedra de Literaturas Románicas en la Universidad de Wuppertal en Alemania, donde también realizó sus estudios superiores en Filología Hispánica y Francesa (BA, MA, MEd). Durante sus estudios fue becaria (Deutschlandstipendium, Erasmus, OFA), tutora y asistente estudiantil en Wuppertal, así como auxiliar de lengua en Lyon. En 2023 defendió su tesis doctoral, que lleva por título *Großstädte transkulturell erzählen* y que investiga las narrativas urbanas transculturales entre París y Buenos Aires con especial hincapié en la obra de Julio Cortázar. Aparte de eso, Laura Wiemer estudia, sobre todo, el translingüismo y la transculturalidad de la literatura afroespañola, la poesía y la tropología de Federico García Lorca, así como la literatura francesa contemporánea, esta última bajo el enfoque de la memoria colectiva y la identidad narrativa. Fue profesora invitada en las Universidades de Besançon, Málaga y La Plata y participó en diferentes congresos y simposios internacionales en Alemania, Austria y España (Forum Junge Romanistik, Hispanistentag y otros). Además, ganó tres premios de su universidad (el Premio de Enseñanza 2020, el Premio de Igualdad de Género 2022 y el Premio de Tutoría 2023) y es coorganizadora de diferentes Jornadas académicas en Wuppertal (Malala Days, Was Frankreich bewegt y Rencontres Littéraires).

Ana Zapata-Calle. Contacto: azapata@westga.edu

Ana Zapata-Calle se licenció en Filología Hispánica en la Universidad de Castilla la Mancha-Ciudad Real en 2001. Posteriormente se graduó de un máster en Literatura Latinoamericana en Ohio University y obtuvo su doctorado en Estudios Hispanos con énfasis en la literatura afro-hispana en la Universidad de Missouri–Columbia, EE. UU. Tras ello trabajó en la Universidad de Indiana-Bloomington y desde 2015 es profesora de lengua y literatura hispana en la Universidad de West

Georgia-Carrollton, EE. UU. Su investigación actual es interdisciplinaria y transnacional e incluye la cultura y la literatura afro-hispana de varios países. Entre sus trabajos más recientes destacan el número especial titulado *The Afro-Aesthetic(s) and the Question of Hair* (En: *Afro-Hispanic Review*, 39, 1, 2020), en el que participó como editora invitada, además de contribuir con un artículo sobre la poesía transnacional en torno al tema de la estética y del pelo afro. Por otra parte, su manuscrito *La poesía testimonial womanista y transnacional de Nancy Morejón: de la mujer negra cubana a George Floyd* saldrá publicado por la Universidad de Sevilla en 2024. Otra de sus líneas investigativas gira en torno al campo de la literatura y de la cultura afroespañola, fruto de ello surge el capítulo incluido en este libro.

Índice

- #BlackJoy 347
- #EstadoEspañolNoTanBlanco 325
- #NosotrasNuncaMás 436
- #TuNoHermanaNiNingunaDeNosotros 436
- #yosoymipropiocanondebelleza 307
- 15M
 - movimiento 15M 72
- A fondo* (Televisión Española) 210, 222
- A Phenomenology of Whiteness* 411
- A todos nos gusta el plátano* 17
- Abé Pans, Jeffrey 5, 19, 27, 230, 290, 387, 425–426, 430, 434, 436, 438, 440
- Abenyonhú* 304, 309
- abolición de la esclavitud / del tráfico de personas esclavizadas 103–104, 108–109
- abuso sexual 374
- Abya Yala 60, 65–66, 71–72
- Academia del centro 1
- acción
 - acción colectiva 415
 - acción legislativa 27
 - acción social 318
- aceptación 105, 157, 165, 179–181, 323, 341, 357, 360, 368
 - autoaceptación 306, 308, 313
- Achebe, Chinua 113
- activismo 4–5, 12, 18–19, 22, 25, 241, 273, 291–292, 304, 308, 313, 317–318, 322, 325, 342, 347, 390, 427, 430, 438–439, 442
 - activismo académico 3
 - activismo afro en España 425–426
 - activismo afro / afrodescendiente 4, 12, 18, 27, 305, 317
 - activismo afrocentrado 347
 - activismo afroespañol 319
 - activismo antiesclavista 317
 - activismo antirracista 3, 290, 304, 320, 323, 341
 - activismo colectivo 319–320, 323, 325
 - activismo cultural 25, 229–231, 238–239
 - activismo desde el hogar familiar 338
 - activismo estético 303–304, 306, 320–321
 - activismo negro 5, 426, 430–434, 436, 441
 - activismo y arte 291, 299
 - activismo y literatura 290, 299–300, 303
 - escritura activista 26, 317–318, 326, 328
 - lectura activa 295, 300
 - texto interactivo 297
- actuación 298
- aculturación 117
 - política de aculturación 340
 - proceso de aculturación 122
- Adam, Tania 141
- Adibi Sibai, Sirin 6
- Adlbi Sibai, Salam 277
- adolescencia 341
- Adoración de los Magos 124
- afectividad negra 341
- África Activa ONG 386
- África empieza en los Pirineos 72
- África en los fogones* 303
- African National Congress 241
- africanidad 22, 26, 222, 331, 339–340, 342–345, 349
 - africanidad de España 50
 - promoción de la africanidad 343
- Afro Mayores 7
- Afro Utopía. Una historia de amor propio* 5, 26, 331–336, 339, 341, 343, 345, 347–351, 426
- afrocentricidad 26, 331, 333, 346
- afrocentrismo
 - Breakthrough Strategies 340
 - enfoque afrocentrado 388, 395, 397
 - ética afrocentrada 339
 - interconectibilidad afrocentrada 350
 - lectura afrocentrada 331
 - nación afrocentrada 351
 - pensamiento afrocentrado 346
 - perspectiva afrocentrada 331, 333, 340, 385, 388–389, 397, 403
 - solidaridad afrocentrada 351
- afrodescendencia 22
 - afrodescendencia española / en España 1, 3, 5–7, 17, 113
- afroepistemología 333
- AfroEspaña 387, 400

- Afro-España 420
 afroespañol 22, 289, 319, 322, 357, 363, 377, 408, 412–413, 417, 419, 428
 – afroespañoles en Guinea Ecuatorial 365
 – censo afroespañol 141
 – cineastas e historiadores afroespañoles 113
 – de origen africano o afroespañol 110
 – integración de los afroespañoles 98
 – personas afroespañolas 112
 – prefijo “afro” 419
 afroespañolidad 6, 319
 afroespañolización 318
 Afroeuropa 17
 AfroEuropeans Network 14
 afro europeo 22, 366
 – población afro europea 350
 afrofemenino 230
Afroféminas 4, 72, 387
 afrofeminismo 3, 21, 304–305, 320, 386, 400
 – afrofeminismo en España 320
 – Black Feminist Thought 408
 – Endarkened Feminist Epistemology 408
 – posicionamiento afrofeminista 328
Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968–2018) 4, 21
 afroibérico 132
 afrolatino
 – población afrolatina 392
 Afronterizxs 396
 afro-optimismo 331, 347–348
 afropeo 1, 22
 afro-pesimismo 347, 427, 429
 afropolitanismo 349
Afrotopia 342, 351
 afrotopos 339, 342–343
 Agboton, Agnès 17, 26, 303–313, 355, 431
 agencia 269, 277, 282, 311, 319, 375, 413, 415, 420
 – agencia afroespañola 325
 – agencia cultural 131, 134–135, 140
 – agencia intelectual 132
 – agencia negrafricana 133
 – agencia social 132, 140
 – capacidad de agencia 87
 Agenda 2030 (del gobierno de España) 429
 agresión
 – microagresión 272
 Aguado, Simón 26, 140, 371, 373–376, 380–382
Ahlán 24, 145–146, 148–149, 151–152, 154, 157–159, 161
 Ahmed, Sara 407, 409–411, 415, 417
 al-Andalusí, Šā'id 52
 Alarcos 55
 – batalla de Alarcos 54
 – derrota de Alarcos 55
 Albert Sopale, Silvia 12, 19–20, 311, 320, 355, 387
 Alcalá Yáñez y Ribera, Jerónimo de 67
 Alcorcón 358, 360
 alegría subversiva 376
 alfabetización 139, 401
 Algarbe 80
 al-Hassani, Jamila 266
 alienación 21, 77–79
 – alienación a la estética europea 366
 Almansa y Mendoza, Andrés de 120
 al-Maqdisi 120
 Almería 56, 376
 Al-Musta'in, Áhmad 59
 Alpujarras 60
 – Guerras de las Alpujarras 56, 59
 – Rebelión de las Alpujarras 56, 58
 Altamira 37
 alteridad 159–160, 260
 alterización 255
 alumnado 397–398
 – alumnado afrodescendiente / negroafricano 392, 394, 397–398
 – alumnado de ascendencia africana 394
 – alumnado migrante 393
 Álvares, Alfonso 139
 amazigh 6, 267–268, 275–276
 ámbito 60
 ambivalencia cultural y lingüística 187
 América Latina 213, 219
 Américas 79–81, 90, 212, 391
 amor propio 323, 375–376
 Andalucía 55, 387, 396
 Andersen, Hans Christian 306
 Angola 85
 – reina de Angola 81
 Angone, Odome 16, 19–20, 22–23, 37, 230, 336, 432–433, 438
 Angüe, María Nsue 238, 293, 303, 372
 animalización 79, 121

- antiafricanidad 386
- anticonformismo 340
- antigitanismo 391, 394
- Antigüedad 51, 145
 - antigüedad de África 340
- Antiguo Régimen 78
- antirracismo 241, 289–290, 295–296, 303–306, 310, 312–313, 320–321, 386, 396–397, 400, 429–430
 - antirracismo nutrido desde la decolonialidad 72
 - avance antirracista 390
 - estrategia antirracista 345
 - herramienta antirracista 3, 5
 - libro sobre antirracismo 428
 - lucha antirracista 391, 394
 - organización antirracista 72
 - posicionamiento antirracista 328
 - trabajo antirracista 289
 - voluntad antirracista 53
- antisemitismo 391, 394
- antología 293–294
- Antumi Toasijé 16–17, 19, 37, 195, 317–318, 372, 386–387, 390, 411, 426, 432, 436
- Aparicio, Sergio 388
- apartheid 241
 - *apartheid* estético 321
 - régimen del apartheid 241
- Appadurai, Arjun 14
- apropiación cultural 371
- árabe 55, 70, 120, 151, 196, 267, 273, 275–276
 - ámbito árabe 52
 - sociedad árabe 53
- Aragón 55, 59, 70, 387
 - Corona de Aragón 65, 85
 - santo patrón de Aragón 59
- archival turn 12
- archivo 11–14, 16–17, 22, 26, 35, 37, 79, 230, 317–318
 - archivo afro 27
 - archivo afroespañol 225
 - archivo alternativo 17
 - archivo blanco 135
 - archivo cultural 11–12, 17, 21
 - archivo digital 7, 207, 210
 - archivo negro 24, 131, 133
 - archivo poscolonial 13
 - archivo silenciado 13
- Areán, Carlos 208–210, 212, 214, 217–225
- Argel 221
- Argelia 196, 198
- Ariel 308
- Aristóteles 51, 201
- Armendáriz, Montxo 98
- arqueología 38
- arraigo 407–408, 417
- arte(s) 21, 50, 211, 218, 223, 387
 - arte africano 208, 211, 220, 222, 224, 345
 - arte africano-español 208
 - arte afrocentrado 346
 - arte de la negritud 210–211, 224
 - arte fang 222
 - arte negro 211, 221
 - arte occidental 214
 - arte plástico 318
 - artes escénicas 320
 - artes visuales 387
 - crítica de arte 220
 - cubismo 211, 222
 - estudio de Bellas Artes 218
 - pintura 344–345, 386, 395
- articulación
 - mecanismo de doble articulación 170
- artivismo 5, 26, 289, 291, 297–300, 305
- Asante, Molefi Kete 331, 333–334, 339–340, 343, 346–347
- ascenso social 82, 237
- asimilación 24, 214, 340
 - asimilación cultural 273, 275
 - asimilación estratégica 25
- Asociación A Bao A Qu 396
- Asociación Azalak Elkartea 396
- Asociación Burkineses 386
- Asociación Karibu 386
- Asociación Panteras Negras 318
- ASODEGUE 208
- Atlántico 77, 85, 333
- Auserón, Santiago 99
- Austrias 65, 71
 - imperio de los Austrias 59
- autenticidad 222, 346
- autoaceptación 306, 308, 313

- autoafirmación 230, 333, 418
 autobiografía 3–4, 25–26, 265–269, 272, 282,
 303–306, 308–309, 312, 317, 324, 326, 355
 – escritura autobiográfica 318
 – novela semiautobiográfica 265
 – texto autobiográfico antirracista 4
 auto-búsqueda 321
 autoconfianza 308
 autoconsciencia de ser negro o negra 307
 autocreación 414–415
 autocuidado 433
 autodefensa 72
 autodefinition 407
 autoenunciación 3
 autoestima 26, 107, 158, 331, 342–344, 350, 395
 – falta de autoestima 324
 autohistorización 3
 autoidentificación como mujer
 afroespañola 304
 autoimagen blanca / europea 413
 autoimago tipo 149
 autonarración 3
 autonomía 305
 – autonomía de la mujer 280
 autopercepción del colectivo cristiano 60
 autorepresentación 7
 autorreconocimiento 319, 336
 Ávila Laurel, Juan Tomás 293
 Axioma Teatro 376
 Ayang Obiang, Silvia (Afropoderossa) 5, 12

 Bâ, Amadou Hampâté 441
 Badía, Mindy E. 382
 baile 122, 132, 135–138, 140, 371, 373, 377, 379,
 381–382, 395
 – baile africano 362
 – baile entremesado 127
 – flamenco 11, 379
 – guineo 137–138, 379
 – gurumbé 379
 – zarabanda 373, 379
 – zarambeque 137–138, 379
 Bailey, Halle 308
 Ballús, Neus 24, 165–166, 171–172, 174, 176,
 181, 187
 banalización de las vidas negras 341
 bandera de España 11

 barbarie 24, 145–146
 Barcelona 11, 24, 80, 146, 167, 171, 259, 266–268,
 270, 303–304, 307, 313, 322, 386, 388,
 396, 432
 – Feria de Barcelona 218
 – Juegos Olímpicos de Barcelona 71
 barco esclavista 79–80, 100
 Bardem, Carlos 99–100
 barreras estructurales 7
 barroco español 371
 Bata 208, 214, 229, 231, 233, 237, 239
 Baudelaire, Charles 165, 170
 bautismo 64, 81, 83
 Beatos, los 50
 becoming 306, 409
 Begines, Álvaro 23, 97, 99, 101–102, 110, 113
 Bela-Lobedde, Desirée 4–5, 25–26, 37, 289–292,
 294–295, 297–300, 303–313, 317–318,
 320–323, 326–328, 355, 372, 387, 414
 Belén 124
 Benabdellatif, Abdelkader 24, 191–192, 194,
 197–198
 benga 229, 233–236
 – lengua benga 235
 – nombre benga 230–231
 Benín 81, 303–304, 307, 310, 312
 bereber 267
 – ascendencia bereber 267
 Bermúdez, Rubén H. 12, 17, 290, 355, 388, 401
 Bescansa, Carolina 437
 Bhabha, Homi K. 165, 168, 180–181, 312, 319,
 332, 355, 357, 365, 418
 Bibang, Asaari 5, 16, 311, 320, 387, 401
 Biblia 51, 54, 67–68
 biblioteca 358, 361
 – Biblioteca Africana de la Biblioteca Virtual
 Miguel de Cervantes 18
 – biblioteca colonial 13
 Bilbao 396
 bilingüismo 310
 binarismo 201, 323
 biografía 220
 Biznaga 396
 Black Atlantic 195
 Black Barcelona 20, 396, 426
 Black Europe 17
 Black Joy Project 347

- Black Lives Matter (BLM) 414
 Black Spain 372–373
 blackface 391
 Blanco España 372
 Blanco, Pedro 97–100, 108–110
 blanca 60, 68, 88, 109, 412–413, 416–417
 – blanca de España 413
 – blanca nórdica 60
 – ilusión de blanca 409
 blanqueamiento 21, 49, 59, 65–67, 271, 337, 412
 – blanqueamiento de España 356
 – política de blanqueamiento 59
 blanquitud 35, 43, 45, 59–60, 66, 68, 306, 411
 – blanquitud normativa 12, 20
 – blanquitud nacional española 372
 blog 304, 308, 320–321, 323
 – beauty blogger 306
 Blyton, Enid 297
 Bogotá 79
 Boho, Adriana 5
 Bolekia Boleká, Justo 6, 431
 Bosaho Gori, Rita 4, 436–437
 Boturu (Silebo Boturu, Recaredo) 19–20
 bozal 79
 Branche, Jerome 338
 Bravo, Javi 5
 Brecht, Bertolt 299
 Bremen 1, 5, 7, 18–20, 134, 372, 425–426, 435
 brutalidad policial en EE.UU. 371
 Bualé, Emilio 99, 106
 bubi 432
 buen salvaje
 – tipo del “buen salvaje” 222
 bufonería 373, 380
 Buika 16, 355
 Burgos 233–234
 burlesco
 – contexto burlesco 121
 Butler, Judith 335, 339
Bwana 98, 106

 cabello (rizado) 52–53
 Cabo Verde 85
 Cachita 102
Cachita. La esclavitud borrada 23, 97–99, 112–113
 cacique negro 89
 Cadalso, José 151

 Cádiz 83–84, 100, 110
 – puerto de Cádiz 104
 – Tribunal del Consulado de Cádiz 84
 Caín 69
Calella sen saída 25, 247–248, 250–252, 254–255, 261
 calendario holoceno / Era de la Historia 49
 Califato almohade 56
 Cam 51
 Camerún 11, 20, 224, 239, 251, 256, 340, 344, 426, 440
 campo de concentración de Neuengamme 237
Canciones del poblado y del exilio 304
 Cándida 23
 cánones de belleza 303, 306–308, 313, 327, 342
Cantigas de Florencia 372
 capacidad 247
 – capacidad resiliente 269
 capitalismo 429, 440
 Caribe 343
 caricatura 372
 Carlomagno 70
 Carmichael, Stokely 435
 carnaval 374
 Cartagena de Indias 81, 85
Cartas marruecas 151
 cartografía 256
 Carvajal, Mariana de 136
 Casas, Bartolomé de las 70–71
 casta 60, 88
 – sistema de castas 65
 castigo 79
 Castilla 51, 55, 59, 65, 70–71, 77, 79, 81–83, 85, 87–89
 Castro, Rosalía de 43
 catalán 19, 51, 174, 269–270, 274, 307
 – dominio del catalán 275
 Cataluña 155, 180, 265–269, 275, 277, 387
 católico 67
 – escatología católica 69
 catolización 69
 Cebrián, Ana 396
 CEDRE (Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica) 390–391, 394
Ceiba 229, 231–233
Ceiba II (poesía inédita) 25, 229, 232

- censura 441
- Centenar de la Ploma 59
- centro 252–254, 258, 261
- Centro Cultural Español 231
- Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) 437
- Centro Internacional de Civilización Bantú (CICIBA) 218, 225
- Cervantes, Miguel de 372, 387
- Césaire, Aimé 118
- Céspedes, Elena/o de 36, 110, 372
- Ceuta 260, 326
- Changue, Basha 400, 436
- chauvinismo étnico 51
- Chekkat, Rafik 195
- Chikaba 5, 36, 64, 139, 372, 387
- Chile 86
- choteo 371, 377, 380–381
- cimarrón 89
- cimarronaje 85, 88
 - cimarronaje cultural 339, 343
- cine 23–24, 98, 110, 165–166, 169, 171–172, 184, 187, 388
 - cine de no ficción 166, 172
 - cine documental 166, 386
 - cine español 166, 171–172
 - cine intimista 166, 169
 - cine social 165–167, 184, 187
- cinematografía afro 72
- circulación 249, 256, 258
 - circulación de bienes y personas 248
 - desigualdad en la circulación 261
 - libertad de circulación 255, 260
- cis-dad 413
- Ciudad Real 54
- ciudadanía española de pleno derecho 6
- civilización universal 219, 221–222, 224
- clase 229, 324, 336
 - clase social 249
- Clavijo
 - batalla de Clavijo 56
- cleptocracia subsahariana 6
- cliché 122
- clima 53
- CNAE (Comunidad Negro Africana y Afrodescendiente de España) 388
- coartación 78
- código cultural 180
- cofradía 135
 - cofradía afroibérica en Sevilla 135
 - cofradía afromexicana 375
 - Cofradía de Nuestra Señora de la Salud 84
 - Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles de Sevilla 137
 - Cofradía del Rosario gaditana 83
 - cofradía sevillana 377
- cohabitación pacífica 160
- cohesión dentro de un grupo determinado 167
- Coimbra 360
- colectividad
 - colectividad española 60
 - sentimiento de colectividad 27
- colectivo
 - colectivo marginado 1, 119
 - colectivos racializados en España 319
- Colombia 60, 72, 442
- colonialidad 15, 230, 344, 397
 - colonialidad del saber 2
 - colonialidad del ser 414
- colonialismo 15, 20, 195–196, 213, 242, 293, 344, 410, 413, 415–416
 - colonialismo en África 215
 - colonialismo español 220, 230, 391
 - legado del colonialismo 412, 415
 - ley colonial 235
 - (pos)colonialismo 293
 - pasado colonial 238
 - pasado precolonial 339
 - periodo colonial 338
 - proyecto colonial 333
 - sistema colonial 88, 236
- colonias ibéricas 12
- colonización 2, 19, 146, 148, 150, 213–214, 254, 306, 340, 361, 368, 390, 413, 430
- colonizador
 - visión del colonizador 108
- Color carne* 4, 290, 304, 309
- comedia 136, 139
 - comedia social 165–166
- comercio triangular 99
- comida 377–379, 382
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) 390
- Compañía Transatlántica 235

- competencia intercultural 391
- compromiso social 294
- comunicación
 - medios de comunicación 397
- comunidad 16, 20, 42, 152, 267, 272, 323, 325, 340, 386–387, 390, 394, 396, 410–412, 415, 429–430, 432, 436–437
 - comunidad africana en Europa 331
 - comunidad africana en Francia 345
 - comunidad africana y afrodescendiente 306, 308, 336, 338, 385–386, 395, 403
 - comunidad afrodescendiente / afro (en España) 320, 327, 342, 385–386, 388, 395, 399, 403, 412, 418, 428, 436
 - comunidad afrodiaspórica 344, 407, 409
 - comunidad afroespañola 18–19, 26, 37, 327, 355, 357, 364, 367, 425
 - comunidad afrofeminista 436
 - comunidad de acogida 270–271
 - comunidad de personas racializadas 83
 - comunidad desplazada 410
 - comunidad étnica 232
 - comunidad guineoecuatorial 211
 - comunidad hispánica 213
 - comunidad imaginada 306, 311, 322
 - comunidad LGTBIQ+ 279
 - comunidad musulmana en España 279
 - comunidad negra de Cádiz 83
 - comunidad negra en Estados Unidos 435
 - comunidad negra 26, 337, 341–343, 345, 350
 - comunidad política 89
 - comunidad transnacional negra 344
 - conexión emocional con la comunidad 270
 - historia de la comunidad 113
 - portavoz de la comunidad afrodescendiente 311
 - proyecciones de comunidad 14
 - sentido de comunidad 50
- Conciencia Afro 4, 20, 72, 386, 396, 414, 426
- conciencia
 - conciencia africana 72
 - conciencia afro 71
 - conciencia afrodescendiente 342, 413
 - conciencia social 166, 241
- concienciación 170
- condenados de la tierra 334
- condición poscolonial 15
- condición social y racial 106
- conectividad global 410
- conflicto racial 147, 161
- Confucio 295
- Conguitos 223, 378
- conocimiento
 - conocimiento colonial 413
 - estructuras de conocimiento 408
 - vehículo de difusión de conocimiento 386
- Consejo Real 83
- construcción
 - construcción estereotipada de África 24, 148
 - construcción ideológica 50
 - construcción racial 36–37, 147, 161
- contradicción 170, 184
- contranarrativa 400
- conversión 58
- convivencia 151, 270, 312
- Cooperación Española 435
- copla 380
- Corán 53–54, 266, 277
- Córdoba 24, 82, 120
 - catedral de Córdoba 122, 125
- coreografía 127
- Corisco
 - isla de Corisco 229, 231, 233, 235–236, 239
- corporalidad 11
- Corpus 127
 - celebraciones callejeras del Corpus 135
 - Corpus Christi 122
 - fiestas del Corpus 85, 135, 138
 - víspera del Corpus 122, 125
- Cosano, Jesús 99
- cosmovisión africana 343
- Costa de Marfil 303, 426, 433
- cotidianeidad 165–166, 169, 177, 180
- Cózar, María del Carmen 99
- creatividad 131–132, 134, 344
 - creatividad afrodiaspórica 132
 - creatividad afroibérica 136
 - creatividad artística 140
 - creatividad kinésica 24, 139
 - creatividad musical 24
 - creatividad negra 23–24, 131, 133–136, 138, 141
 - creatividad verbal 24, 139
- criminalización 261

- criollo 86, 128
- crisis 161
 - crisis de la racionalidad 154–156
 - crisis del individuo 154–155
 - crisis del ser humano 147, 154, 161
- cristiandad 36, 60, 171
 - era cristiana 37
- cristianismo 50, 54, 58, 66, 68, 72, 81
- cristianización 59
- cristiano 59–60, 65, 69, 80
 - cristiano convertido 84
- crítica social 166, 169, 187
- crónica 54, 69
- crowdfunding 5
- Cruz Arboleda, Consuelo 436
- cruz de Alcoraz 59
- Cruz, Kleaver 347
- Cruz, sor Juana Inés de la 128
- Cuando somos el enemigo: activismo negro en España* 5, 430
- cuarta pared 299
- Cuba 72, 100, 102
- cuentacuento 303
- cuento 332
 - afrocuento 27, 395
 - cuento infantil 4–5
 - cuentos orales africanos 17
- cuerpo 1, 7, 27, 53, 132, 173–174, 280, 305–307, 321, 396–397, 409, 411–412, 415, 417
 - control del cuerpo 284
 - cuerpo blanco 416, 418, 420
 - cuerpo colonizado 412
 - cuerpo de las personas esclavizadas 78
 - cuerpo femenino 305–306
 - cuerpo marginado 410
 - cuerpo migrante 411
 - cuerpo negro / leído como negro 27, 35, 37, 40, 52, 321–322, 407, 409–410, 412, 416–418, 420
 - cuerpo otreado 414
 - cuerpo racializado 17, 407, 411, 414–415, 417
 - cuerpo subalterno 415, 420
 - cuerpo violentado 342
 - descolonización del cuerpo 321, 342
 - emancipación del cuerpo 26
 - expresión corporal 397
 - hipersexualización del cuerpo de la mujer negra 322
 - materialidad del cuerpo 415
 - percepción del cuerpo 313
 - política del cuerpo 267
 - sentir vergüenza del cuerpo 271
 - sometimiento del cuerpo 79
 - transmutación del cuerpo 50
- cuerpo legislativo 78
- cueva de Chan do Lindeiro 42
- cueva de El Mirón 41
- cultura 273, 324, 410
 - cultura africano-estadounidense 72
 - cultura afrocentrada 389
 - cultura afrodiaspórica 350, 379
 - cultura arabo-islámica 195
 - cultura autóctona del Magreb 275
 - cultura decolonial 26–27
 - cultura educativa (afrocentrada) 27, 385, 389, 399, 403
 - cultura en constante transformación 160
 - cultura española 213–214, 225
 - cultura hegemónica eurocéntrica 385
 - cultura popular 269, 297, 382
 - cultura visual 396
- Dakar 232
- Dama Roja 35, 41, 44–45
- Daoudi, Ahmed 293
- darwinismo social 333, 336
- Davis, Angela 426, 428, 440
- ¿de dónde eres? 11, 295, 327, 416–417
- ¿de dónde vienes? 234
- De Nador a Vic / Laila* 266, 270
- Decenio Internacional para los Afrodescendientes 1, 16, 98, 357
- decolonialidad 72
- deformación lingüística 121
- demarcación
 - demarcación cultural 197
 - pensamiento de demarcación 195
- derecho divino 54
- derechos civiles 318, 435
- derechos humanos 156, 208, 348
- Derrida, Jacques 12
- desacralización de las vidas negras 334
- desafricanización 49, 65

- desarraigo 256
- desarrollo sostenible 334
- desarticulación 159
- descolonización 13, 148, 158–159, 208, 211, 214, 216, 218, 283, 321, 340, 431–433, 442
 - descolonización del cuerpo 321
 - descolonización feminista 283
 - proceso de descolonización 208, 216, 340
- desconocimiento del saber africano 361
- desdoblamiento 170
- Desenllaços. Identitat, dol migratori i racisme* 5
- desfile 126, 136
- deshumanización 24, 36, 145, 147, 150, 154, 156, 159–161, 320, 333, 344, 347
 - deshumanización estética 321
- desigualdad 2, 248, 258, 325, 393–394
 - desigualdad de movilidad 253
 - desigualdad educativa 274
 - desigualdad jurídica 78
 - desigualdad social 248, 257, 337
 - desigualdad socioprofesional 255
- desmemoria 1, 3, 372
- desmitificación 24, 145, 147, 157, 161
- desorientación 150
- desplazamiento 252, 409–410
 - control del desplazamiento 334
 - desplazamiento fronterizo 201
 - estrategias de desplazamiento 258
- desterritorialización 230, 235–238, 247
- devulnerabilización 347
- Día de la Mujer (8M) 436–437
- diálogo
 - diálogo entre África y Europa 219
 - diálogo intercultural 212
 - diálogo intergeneracional 7
- Diario de la negra flor* (hoy: *Desirée Bela*) 308
- diáspora 169
 - afrodiáspora / afrodiaspórico 22, 132–133, 136, 139–140
 - diáspora africana en España 21
 - diáspora africana en Europa 14
 - diáspora afroespañola 27, 407–408
 - diáspora afroibérica 131, 133, 140
 - diáspora negra 24, 410
 - heterogeneidad de las diásporas africanas 14
- Díaz San Francisco, Carolina Nvé 5
- dictadura 39, 71, 146, 208, 225, 233, 238, 317, 348
- didáctica
 - autodidacta 431
 - escritura didáctica 320
 - herramienta didáctica 388
 - ímpetu didáctico 200
 - intención didáctica 341
 - potencial didáctico 304
- diégesis 98
 - espacio diegético 100, 105–106
 - tiempo diegético 101
- diferencia 181
 - criminalización de la diferencia 156
 - cultura de la diferencia 147, 160–161
 - diferencia cultural 312
 - diferencia entre judíos y cristianos 64
 - diferencia espacial y cultural 181
 - diferencia racial 172
 - normalización de la diferencia 411
 - valoración de la diferencia 161
- difusión 26, 396, 400–401
- dignificación de África 350
- Dillard, Cynthia 408
- Diop, Alioune 216, 345
- Diop, Cheikh Anta 37, 196, 346, 426, 441
- Dios 54–56, 58, 60, 117, 125
 - favor de Dios 55
 - gracia de Dios 54
- diplomacia
 - diplomacia cultural 218–219
 - relaciones diplomáticas 218
- dis/capacidad 247
 - falta de discapacidad 413
- discriminación 4, 24, 84, 88, 166–167, 173, 186–187, 276, 283, 390, 393–394, 433
 - discriminación estructural 324
 - discriminación institucional 393
 - discriminación interseccional 391–392, 394
 - discriminación múltiple 391–392, 394
 - discriminación por la apariencia física 270
 - discriminación racial 24, 37, 77, 83, 104, 165–166, 171–172, 185, 187, 248, 262, 391
 - discriminación social 269
 - eliminación de la discriminación racial 385
 - mecanismos de discriminación 324
 - percepción de discriminación 392

- discurso
- contradiscurso 319, 328
 - discurso antirracista 435
 - discurso civilizador 226
 - discurso colonial 213, 225
 - discurso discriminatorio 196
 - discurso feminista hegemónico 320
 - discurso neocolonial 209
 - discurso racista 148
 - discurso xenófobo 319
- dispositivo 147, 159, 161
- dispositivo invisible 150
 - dispositivo racial 145–146
- distanciamiento 169–170
- diversidad 160, 192, 197, 358, 392, 395, 428
- diversidad cultural 269
 - diversidad de la existencia humana 418
 - diversidad étnico-racial 336, 368, 396, 399, 401
 - diversidad fenotípica 336, 339
 - diversidad lingüística 269
 - diversidad sociocultural 394
- doble conciencia 319, 322
- doctrina
- doctrina católica 38
 - doctrina neocolonial 25
- docuficción 97, 99–100, 105–106, 108, 110
- documentación irregular 325
- documental 17, 24, 98–99, 101, 103, 109
- dominación 413
- dominación cultural 435
- Du Bois, W.E.B. 434, 441
- dualidad / dualismo 185, 321
- Duncombe, Stephen 291, 296, 299
- ecología del saber 13
- Ecot Ayissi, Fabiola 208, 211–212, 214, 222, 225
- Ecuador 89
- Edad Media 23, 49, 51–52, 58, 63, 65–67, 69, 78
- Edad Moderna 63, 71, 78, 117–118
- Eddo-Lodge, Reni 5
- ediciones en auge 19
- Editorial Mey 431
- educación 25, 265–266, 270–272, 274–275, 284, 387–388, 428, 442–443
- acción educativa antirracista 388
 - ámbito educativo infantil y adolescente 341
 - ámbito educativo universitario 371
 - ámbito educativo 273, 385, 389–390, 392–393, 395
 - ámbito universitario 1, 16, 19–20, 397
 - centro educativo 390–393, 395
 - contenido educativo 386, 390–391, 399
 - contexto universitario 394, 397
 - difusión de campañas educativas 390
 - educación afrocentrada 27, 341, 350, 385, 388–389
 - educación antirracista 385
 - educación como catalizador 274
 - educación equitativa 390
 - educación formal 385, 390
 - Educación Infantil y Primaria 395
 - Educación Primaria y Secundaria 391–392, 396
 - educación superior / universitaria 265, 372
 - etnoeducación 306, 341
 - sistema educativo (español) 337, 431–432
 - texto escolar 390
- efecto cómico 379
- Egipto 66, 69
- Antiguo Egipto 334, 339–340, 346
- eiségesis 50
- Ekoka, Deborah 5, 16, 19, 26–27, 37, 230, 290, 307, 311, 331–344, 346–351, 387, 425–427, 431–433, 437, 439, 442
- El Aaddam, Safia 6, 265–267, 272, 274, 278, 283, 290, 414
- El Chojin 5, 356, 360–361
- El diario de Marc* 3
- El entremés segundo del negro* 138
- El Fathi, Abderrahman 192
- El Hachmi, Najat 6, 25, 265–267, 272–273, 275, 277, 279–285, 439
- El Hakim, Ahmed 194
- El Kadaoui, Saïd 266
- El lunes nos querrán* 266, 272, 279–280, 284
- El Maimouni, Youssef 266, 285
- El Mansouri, Sara Touri 5, 266
- El País* 98, 241
- El Qadéry, Mustafa 196
- El reto del Estrecho* 24, 191–194, 197
- Elat Ayong 211, 224–225
- Elba 35, 42–45
- Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine* 215, 221

- elite 23, 77, 82, 84, 87, 214
- Eltahawy, Mona 282
- El-Tayeb, Fatima 12, 16
- emancipación 24–25, 342
- Emiliani, Cesare 49
- empatía 299
- empoderamiento 13, 72–73, 88, 136, 278, 282, 307, 333, 433
 - autoempoderamiento 4
 - desempoderamiento 54, 73
 - empoderamiento afroibérico 24, 131, 135
 - empoderamiento cultural afrocentrado 343
 - empoderamiento de afrodescendientes 65
 - empoderamiento de las mujeres migrantes 267, 282
 - empoderamiento de personas racializadas 340
 - empoderamiento negro 132
 - espacio de empoderamiento 306
- ensayo 304
 - ensayo en primera persona 326
- enseñanza 371
 - enseñanza primaria y secundaria 391
 - enseñanza universitaria 382
- entendimiento 165–167, 177, 179, 180–181
- entorno blanco 322
- entremés 26, 127, 139–140, 371–376, 378, 381–382
- entrevista 210–211, 222, 398
- Epifanía 24, 122
- epistemicidio 3
- epistemología
 - epistemología alternativa 420
 - epistemología de la ignorancia 2
 - epistemología eurocéntrica 38
 - epistemología imperialista 340
 - giro epistémico 13
- Epita Mbomo, José 5, 236
- época
 - Época Moderna 23, 60
 - época decimonónica 38
 - época prerromana 145
 - época romana 51, 145
- escalera 168
- esclavismo 36
 - práctica esclavista 36
- esclavitud 77–83, 88, 99, 103–105, 108, 113, 118, 195, 306, 343, 381, 390
 - escapar de la esclavitud 378
 - esclavitud africana / negra en España 23, 97, 99, 103, 105, 373
 - esclavitud negra / negroafricana 99, 119
 - historia de la esclavitud 104, 133
 - pasado esclavista negro de España 97
 - víctimas de la esclavitud 109–110
- esclavización 54, 60, 333–334, 340, 349, 371–372, 374–376
 - esclavización de personas africanas 334
 - esclavización en las Américas 14
 - persona esclavizada 21, 78–80, 84–86, 89, 97, 103, 107, 117, 119, 121
 - artesanos esclavizados 87
- escritura
 - escritura apelativa 326
 - escritura de denuncia 317, 327
 - escritura del yo 326
- escudo 59
- escultura 208, 211–212, 220, 224
- esencialismo 39, 221, 418
 - esencialismo identitario 413
- esfera contrahegemónica 351
- esfera pública 334, 344
- espacio 247, 410
 - espacio académico 13, 20
 - espacio afrodiaspórico 340
 - espacio afroeuropeo 333
 - espacio afrotópico 332
 - espacio blanco / construido como blanco 27, 407, 413
 - espacio de identificación 338
 - espacio enmarcado 335, 339
 - espacio entremedio 312
 - espacio geográfico 319
 - espacio híbrido 419
 - espacio inclusivo 414
 - espacio multirracial y multicultural 14
 - espacio público 254, 319, 327, 415
 - espacio segregado 339
 - espacio seguro 394
 - espacio urbano 254, 261, 337
 - etnización del espacio 248, 250
 - figuración del espacio 251

- segmentación del espacio 253
- Espacio Afro 414, 432
- España negra 261
- España no es solo blanca* 5, 12
- España
 - blanquear España 68
 - España blanca 414
 - España blanqueada 12
 - España diversa 58
 - España moderna 119
 - España negra 14, 22
 - historia de España 54
- españolidad 60, 360
- españolxs racializadx 16
- espejo 105–107
 - deconstrucción del espejo 107
- esquema
 - esquema corporal 336, 417
 - esquema histórico-racial 417
- Essonti Luque, Agnes 11, 17, 19, 311, 356, 387, 435, 439
- Estados Unidos 14, 72, 322, 371, 381, 414, 435, 437
- Estados Unidos de África 434
- estereotipización 23–24
- estereotipo 147, 167, 171, 174, 187, 193, 272, 278, 282, 321, 323, 327, 347
 - deconstrucción de los estereotipos 400, 415
 - estereotipo “orientalista” 166
 - estereotipo artificial 172
 - estereotipo asociado a la esclavitud 104
 - estereotipo blanco nacional 36
 - estereotipo de la representación de los negros en las artes 98
 - estereotipo de Marruecos 171
 - estereotipo en el retrato del negro 121
 - estereotipo eurocentrista 321
 - estereotipo literario 117
 - estereotipo racial 113, 232, 234, 342, 396
 - estereotipo racista 345, 379
 - imagen estereotipada 155, 215
 - subversión del estereotipo 187
- estética 321
 - estética antirracista 25, 289
 - estética europea 366
- estigmatización 165–166, 173, 180
 - estigmatización del migrante 283
- Estoria de España* 54
- Estrecho 155, 194
- estribillo 124
- Estudios Africanos 388
- Estudios afrodiaspóricos en Iberia 133
- Estudios afroeuropeos 14
- Estudios Hispánicos 19
- ética afrocentrada 339
- etíope 64, 67, 83
- Etiopía 105
- etnicidad 229
- etnoeducación 304
- etnografía 168
 - autoetnografía 27
 - Blackgirl Autoethnography 27, 408
 - perspectiva etnográfica 408
- Euráfrica 212, 215–216, 219, 221
- eurocentrismo 97–98, 397
 - conocimiento eurocéntrico 38
 - lectura eurocentrista 108, 113
 - monopolio eurocéntrico 3
 - narrativa eurocéntrica 49
 - perspectiva eurocentrista 112
- Europa
 - Europa Medieval y Moderna 54
 - Europa negra 13, 420
 - Europa occidental 41
 - Europa poscolonial 15, 20
- europización
 - leuco-europización 69
- Evinayong 208
- evolución humana 38
- exclusión 49, 237, 268–269, 271–272, 340, 393, 408, 412, 414–415, 419
 - exclusión discursiva 192
 - exclusión racial 272
 - exclusión social 255, 262
 - mecanismos de exclusión 327
- exilio 58, 169, 208, 290, 293, 435
 - exilio interior 360
 - exilio social 360
- éxito social 111
- exotización 174
 - elemento exótico 121
 - exotización del cuerpo negro 322

- expansión europea 50
- experiencia
 - experiencia afroeuropea 351
 - experiencia colectiva 357
 - experiencia negra 136
 - experiencia poscolonial 331, 334
 - experiencia racial 412
- explotación 413
- expresividad 125
- extractivismo 2
- extrañamiento 49
 - extrañamiento social 79
- extranjería 35
 - condición de extranjería 37
 - leyes de extranjería 327
- fábula 232
- fabulación crítica 133
- fagocitosis cultural 331, 339, 343
- Fallarás, Cristina 4
- falocracia 363
- falsificación del pasado de España 65
- fang 224, 361, 430
 - cosmovisión fang 225
 - historia anticolonial fang 225
- Fanon, Frantz 152, 196, 324, 334, 336, 344, 407–409, 414, 417
- Farag Abén Farag 58
- favela 252–253
- favor divino 54, 56, 64, 69
- Feijoo, Benito Jerónimo 55
- feminismo 25, 230, 265–267, 277, 281–283, 436–437
 - discurso feminista hegemónico 320
 - emergencia del feminismo 276
 - feminismo africano / afrodescendiente 437
 - feminismo afroespañol 21
 - feminismo blanco 437
 - feminismo decolonial 400
 - feminismo interseccional 6
 - feminismo islámico / musulmán 267, 277, 283
 - feminismo negro (en España) 4, 243, 407
 - feminismo occidental 267, 281
 - feminismo universal 282
- fenomenología 409
- fenotipo 36, 43, 45
 - percepción del fenotipo 36
- Fernández de la Vega, María Teresa 4
- Fernando el Católico 58
- festival 396
- festividad religiosa 117
- fetichización 173
- figura bestial 145–146
- Filipinas 19, 219
- fisonomía 50, 65
- Floyd, George 341, 387, 432
 - asesinato de George Floyd 341, 387, 432
- focalización 175
- formación
 - formación de la comunidad afrodescendiente 399
 - formación del profesorado 390
- fotografía 11, 19, 355, 386, 388
- fotolibro 12
- Foucault, Michel 12, 54
- Fra-Molinero, Baltasar 21, 231, 242
- Francia 56, 335, 338, 345, 358
- Franco, Francisco 54, 71, 238
- francofonía 435
- Frank T 5
- franquismo 11, 25, 212, 217, 226, 229–230, 232, 236, 238–239, 317, 332, 356, 442
 - censura franquista 209
 - dictadura franquista 233
 - España franquista 25
 - estado franquista 210, 218, 225
 - franquismo tardío 208–209
 - gobierno / régimen franquista 39, 208, 210, 216, 218
 - ideología franquista 39
 - legislación franquista 237
 - postfranquismo 229–230, 232
 - propaganda del franquismo 219
 - retórica franquista 212
- Freire, Paolo 3
- frontera 148, 168, 248–249, 258–259, 261, 349
 - desmilitarización de las fronteras 349
 - frontera europea 259
 - frontera sur de España 72
 - policía fronteriza 193
- frustraciones sistémicas 7
- función social 299

- Gabón 20, 222, 224, 344
 Galeno 51
 Galicia 251
 gallego 19, 25, 251
 Gambia 72, 80, 344
 García de Romeu 99
 García López, Yeison F. 387
 García-Peña, Lorgia 3, 341–342, 344
 Garfield 297
 Gené, Modest 231
 genealogía 41, 88, 229–230, 241
 – árbol genealógico 312
 generación 327
 – generación 1.5 265–266
 – generación anterior de autorxs africanxs 290, 293
 – generación atrevida 6
 – generación bisagra 6
 – generación del 27 118
 – generación futura 341, 443
 – generación panafricanista 72
 – joven generación nacida en España 72
 – generación afroespañola 16–17, 21–22, 25–26, 341
 – nueva generación de autorxs jóvenes y afrodescendientes en España 289
 – nueva generación (afrodescendiente en España) 304, 318, 320, 439
 – segunda generación 265–266
 género 229, 234, 236, 238, 247, 249, 265–266, 275–277, 281, 307, 324, 391–392, 394, 398
 – igualdad de género 265–267, 282
 genoma 36, 40–41, 44
 – secuenciación del genoma 40
 geografía 417
 Gerehou, Moha 4, 25–26, 289–292, 294–300, 317–318, 320, 322–328, 355, 372, 387, 414
 germánico
 – origen germánico 60
 – germanización 59
 gestión cultural 428–429, 439
 Ghana 65, 100, 434
 Gilroy, Paul 12, 20, 195
 gitano 119
 Glissant, Édouard 311
 Global Hispanophone 17, 19–20
 globalización 25, 247, 260, 334, 410
 Gobineau Joseph, Arthur de 52
 godo 60, 63, 70
 Gomez, Rosalía 5
 Góngora, Luis de 24, 117–127, 380, 382
 gongorismo 117
 González, Jessica 400
 Gonzalo de Córdoba 105
 Gran Bretaña 103
 Granada 37, 56, 58, 82, 111
 – arzobispo de Granada 82
 – edictos de Granada 65
 – reino Nazarí de Granada 60
 – Universidad de Granada 82
 Grey-Molay, José Carlos 5
 grupo minorizado 19, 167
 Guardia Civil 71, 322
 Guerra Civil 54, 71, 229, 233, 238–239
 Guevara, Ernesto “Che” 440
 Guinea 83, 435
 Guinea Ecuatorial 19–20, 25, 72, 207–208, 210, 212, 214, 216–220, 222, 224–226, 229, 231, 238, 290, 310, 332, 355–358, 361–364, 366–367, 391, 395, 426, 431–432, 434–436, 442–443
 – Bioko (Fernando Poo) 235–237
 – de origen guineoecuatoriano 99, 304
 – gobierno autónomo de Guinea Ecuatorial 217
 – independencia de Guinea Ecuatorial 208–209, 220, 225, 238
 – Río Muni 214, 235
 Guinea Española 208, 212–214, 216, 220, 222, 225, 231, 237, 332, 430
 gun 304, 307, 309, 311
Gurumbé: canciones de tu memoria negra 17, 98, 372
 Gutiérrez, Chus 197

 habla de negros 371, 375, 377, 379–382
 Habsburgo 70
 ḥadīt 53
 Haití 89
 Hall, Stuart 165, 168–169, 172, 174, 306, 310, 321, 343, 407, 409, 419
 Harry Potter 297
 Hartley, Leslie Poles 77
 Hartman, Saidiya 133
 Hatibi, Miriam 6

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 52
- hegemonía
- hegemonía eurocéntrica 333
- Heredarás la tierra* 3
- herencia
- herencia africana 16, 413, 418, 431, 442
 - herencia cultural negroafricana 98, 109
 - herencia material e inmaterial 238
- hermenéutica
- contrahermenéutica de la patera 349
 - hermenéutica coránica 276
- Herstoria 2022: agenda de mujeres afro haciendo historia* 4
- hetero-dad 413
- heterogeneidad 194
- heteroimago tipo 149
- Hibiscus 386
- hibridez 319, 332, 409, 418–419
- hibridez cultural 366
- hierro 86
- marcar con hierro 121
- Hija de inmigrantes* 6, 25, 265–266, 268, 270, 275, 278, 280, 283–284, 414
- Hija del camino* 4, 26, 355–357, 366, 414
- Hill Collins, Patricia 408
- hipertrofia 23, 49
- hipótesis de la ignorancia legítima 2, 20
- Hispanidad 25, 66, 212–214, 218–219
- Hispanidad en África 213, 215
 - Hispanidad neocolonial 212
 - discurso de la Hispanidad 213
- hispanismo
- hispanismo académico 1
 - hispanismo internacional 18
- hispanoafropeanidad 6
- hispano-amazigh 58–59, 65, 69
- expulsión de la población hispano-amazigh 69
 - población hispano-amazigh 58, 60, 65, 67, 71
- Hispanoamericanismo 213
- historia
- historia afro de España 21
 - historia anticolonial fang 225
 - historia colonial en África 216
 - historia de la esclavitud en el Atlántico 104
 - historia de la humanidad 346
 - historia marginada 22
 - historia precolonial 340
 - historia silenciada / nunca contada 22, 386
 - historia transatlántica 77
- historiografía 21, 77, 85
- historiografía afro 23
 - historiografía de la esclavitud negra en España 103
 - historiografía medieval 49
- hiyab 271, 277–282
- hogar 87, 120, 165, 176, 258, 275–276, 325, 338, 351, 359, 362–363, 409, 411, 418–420
- Hogbonu 312
- Hombre de La Braña 35, 40–41, 45
- Homero 83
- homo connectus 349
- homogeneidad cultural 12
- homogeneización 200, 339
- homogeneización social 38
- homosexualidad 285
- Honduras 89
- hooks, bell 3
- hospitalidad 179
- Huesca 59
- Hughes, Langston 373
- humanidad 333, 341, 413
- humanidad de todos los seres humanos 333
- humanismo 155
- humanista
- humanista erudito 82
 - humanista negro 106
- humanitude 159
- Humboldt, Alexander von 88
- humor 24, 165–167, 169–171, 173, 183–184, 186–187
- humor gongorino 121
- Ibn Khaldoun 52–53, 195
- iconografía 50, 56, 59–60
- iconografía colonial 232
 - iconografía del niño Jesús 66
- idea
- idea católica hispánica 51
 - idea del Otro 147
 - idea recibida 158
- idealización
- idealización de África 348

- idealización de lo blanco 60
- identidad 6, 60, 102–103, 106–107, 134, 160, 167, 169, 172, 174, 180–181, 183, 234, 236, 241, 247, 253, 256, 265, 270, 273, 275, 277–278, 282, 284, 306, 311, 317, 319, 323, 328, 355, 357, 366, 386, 407–408, 410, 412–414, 427–428, 431, 433–434
- articulación de identidad 418
- búsqueda de identidad 26, 355, 357
- configuración identitaria 169
- conflicto de identidad 268, 359, 434
- consolidación de identidad 278
- construcción de identidad 180, 265–267, 323, 328, 411, 413
- discursos de identidad 36
- etiquetas de identidad 419
- identidad “Hispano-Bantú” 226
- identidad africana 362, 367
- identidad afrocentrada 338
- identidad afrodescendiente / afrodiaspórica 340, 382
- identidad afroespañola 26–27, 318, 355, 409, 412, 426, 430
- identidad afroeuropea 15
- identidad amazigh-musulmana 276
- identidad antroponímica 340
- identidad birracial 427
- identidad colectiva 73
- identidad como española de raíces africanas 367
- identidad comunitaria 388
- identidad cultural negroafricana 99
- identidad cultural 223, 267, 306, 310
- identidad de la aristocracia española 63
- identidad de una persona de color 104
- identidad de víctima 361
- identidad diaspórica 407, 409, 411
- identidad dinámica 165–166, 180, 407
- identidad diversa 42
- identidad equívoca 99–100
- identidad española 21, 323, 359, 368, 409, 416
- identidad étnica 276
- identidad europea (en España) 49
- identidad fenotípica 43
- identidad hegemónica 66
- identidad heterogénea 166, 168, 187
- identidad híbrida 26, 168, 180, 281, 418–419
- identidad hispánica 39
- identidad imaginada 36, 320
- identidad LGTBIQ+ 284
- identidad nacional 21, 23, 36, 38, 44, 147, 169, 356, 360, 366, 408, 419
- identidad negra 35, 407
- identidad onomástica 340
- identidad postimperial 225
- identidad racial 392, 396, 417, 419, 431
- identidad-raíz 168–169
- identidad territorial 44
- identidad transcultural 307
- identidad única e inmutable 165
- multiplicidad de identidades 230, 416
- posición identitaria 312
- redefinición de las identidades 355
- reforzar la identidad 395
- identificación 332, 418
- espacio de identificación 338, 340
- identificación colectiva 16
- identificación del sujeto diaspórico 343
- identificación fenotípica 43
- identificación híbrida 418
- ideología
- ideología colonial 38, 416
- ideología hegemónica 378
- ideología racial 372
- idioma 270, 273, 275, 393
- idioma de origen 273
- Iglesia Católica 49, 65
- ignorancia 107
- igualdad 159, 181, 403, 419
- igualdad jurídica 77–78
- Ilombe del Pozo Epita, Raquel 25, 229–243
- imagen
- imagen bestial 153
- imagen idealizada 152
- imagen mental 150–151, 158
- imaginario 23
- imaginario colectivo 66, 171, 386–387
- imaginario colonial 214
- imaginario de la deshumanización 156, 161
- imaginario del Eldorado asociado a la representación de España 149
- imaginario del pasado 44

- imaginario español 171, 209, 214, 311, 389
- imaginario euroblanco 35–36, 44
- imaginario europeo 417
- imaginario nacional 36
- imaginario racial 24, 145, 148, 157, 159, 161
- imaginario social 154, 166, 187
- imagología 145, 147
- imesebelen 56
- imperialismo 213
 - imperialismo español 71
- Imperio español 77
- Imperio romano 153
- implícito
 - destinatario implícito 199
 - lector implícito 199
 - recipiente implícito 199
- impotencia 7
- in-between 340, 350
 - experiencia del in-between 344
 - vivir in-between 332
- independencia 209, 217–218, 349, 440
 - guerra de independencia de Angola 433
 - independencia de Guinea Ecuatorial 208, 216–218, 220, 225, 238
 - independencias de países africanos 223, 238, 435
 - post-independencia 229
- Indias 23, 77, 80, 83–85, 87, 104
- individualidad 318–319
- infancia 229, 233, 268, 271–272, 305
- inferioridad 36
 - complejo de inferioridad 106, 214, 322–324
 - inferioridad de personas africanas / negras 158, 346
 - situación de inferioridad 253
- inferiorización 347
 - inferiorización racial 40
- inflencer 265, 268
- influencia africana 50
- infrarrepresentación de mujeres negras 399
- ingenio 122, 127, 137–138
 - ingenio poético 139
 - ingenio verbal 140
- Inglaterra 55, 396
- inhomogeneidad 191–192
- injusticia 247, 258, 261, 327
 - injusticia al nivel de la movilidad 249–250, 253, 257, 259, 261, 334
 - injusticia espacial 25
- Inongo-vi-Makomè 25, 159, 247–248, 250, 255–258, 260, 332, 336, 344, 431, 439
- INPUTS (Instituto de Estudios Postcoloniales y Transculturales) 20
- inquisición 68
- inseguridad 177
- Instituto Cervantes 19–20, 435, 439–440
- Instituto de Cultura Hispánica 213
- instrumentalización 437
- integración 269–270, 280, 283, 394
 - capacidad de integración 270
 - integración cultural 220, 225
 - integración de los migrantes 356
 - integración educativa 269
 - integración en la sociedad de acogida 284
 - medidas de integración 393
- interacción social 160
- intercambiabilidad 201
- interculturalidad 187
- intermedialidad 418
- internacionalismo negro 341, 350
- internet 17, 72, 192, 298, 401
- interseccionalidad 320, 323
- intervención cultural 41
- intolerancia 391
- intruso 160
- invasión 152
 - invasión árabe 154
- invisibilidad 36, 140, 311, 411, 414
 - invisibilidad estructural 5
- invisibilización 140, 304, 350
- ironía 82
- Isis 66
- islam 50, 53–54, 60, 195, 265, 276–277, 282–283
 - islam en España 50
 - islam fundamentalista 284
 - islamismo cool 278
 - islamofobia 5–6
 - re-islamización 282
- Islas Baleares 50, 69
- Islas Canarias 60, 87
- Itálico, Silio 52

- jácara 121, 136–137, 140
 Jacquard, Albert 159
 Jaén 54
 Jafet 51
 jazz 223
 jerarquía
 – asignar jerarquías 420
 – jerarquía de edad 438
 – jerarquía racializada 409
 jerarquización
 – jerarquización étnica 201
 – jerarquización social 201, 340
 – jerarquización socio-racial 337
 – jerarquización urbana 337
 Jesucristo 66
 Jesús, Úrsula de 139
 Jiménez de Cisneros, Francisco 58
 Jiménez Huelva, Cándida 5, 23, 97, 99–105, 109–111
 – Cachita 102–103
Jo també sóc catalana 266, 272, 283
 jolofe 80
 Jones Ndjoli, Edjanga 3, 355, 387
 Jones, Nicholas R. 21, 133, 135, 373, 380, 382
 judaísmo 54
 judío 64
 – ascendencia judía conversa 67
 – derechos de los judíos 64
 – pueblo judío 65
 Jullien, François 160
 justicia social 3, 256

 Kabou, Axelle 348
 Kabunda, Mbuyi 401
 Kapuściński, Ryszard 433
 Karrouh, Laila 266, 270
 Kemet 346
 Kem-mekah Kadzue, Oscar 7, 12
 Kendi, Ibrahim X. 296
 Kete Asante, Molefi 26
 Ki-Zerbo, Joseph 347
 Kourouma, Ahmadou 348
 Koush 69, 339–340
 Kwanzaa 397

La canica de Sami, un cuento sobre la diversidad 5
La cárcel del feminismo 6

La caza 153
 La Cordobayangue 11, 17, 19, 435
La filla estrangera / La hija extranjera 25, 265–267, 272–273, 275, 279–280, 283–284
 La Flor del Tamarindo 334
La niña que curó el racismo 344
 La paloma de la paz 240
 La Panafricana (librería) 432
 La Rioja 56
La victoria de la honra 136
Las almas del pueblo negro 435
Las cartas de Alou 98
Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento 432
Las que se atrevieron 4, 290, 332, 356
Las tinieblas de tu memoria negra 294
 latín 82
 Latino, Juan 23, 36, 64, 82–83, 97, 99, 105–111, 120, 139, 372
 – Sessa, Juan de 105
 Lawo-Sukam, Alain 242
Lazarillo de Tormes 387
 lector
 – participación del lector 290
 lectura afrocentrada 26
 legado
 – legado colonial 15, 409, 411
 – legado creativo 132
 – legado cultural
 – legado cultural afro / de la diáspora afroibérica 38, 133
 – legado literario e intelectual 140
 – legado histórico negroafricano y afrodescendiente 386
 – legado poético 238
 Leger Adame, Laurent 7
 lengua bantú 338
 lengua hegemónica / normativa 380
 lengua materna 267–268, 273, 276, 304, 309
 lenguaje inclusivo 389
 León 55, 78
 Leonor Rica 24, 85, 131, 134–138, 140
 Lepanto
 – batalla de Lepanto 107
Les Damnés de la terre 344
 letrilla 24, 125, 127, 382
 – género de la letrilla 122

- letrilla a la Navidad 117
- letrilla al Corpus 117
- letrilla guinea 122
- Lewis-Giggets, Tracey Michael 347
- leyenda 55–56
 - leyenda africana 309
- Leyenda Negra 71
- Leyendas guineanas* 229, 232–233
- liberación 133, 279
 - lucha de liberación africana 435, 439, 441–442
- libertad 83, 87, 89, 101, 105, 107, 111, 134, 137, 140, 173, 317
- liberto 85–86
 - condición de liberto 90
 - liberto de origen africano 88
- libre arbitrio 89
- libro colectivo 430
- libro de cocina 303
- liminalidad 168–169, 358
 - espacio liminal 168, 181
 - liminalidad intercultural 24, 165–168, 180, 183
 - posición de liminalidad 332
- limpieza de sangre 49, 60, 63–65, 68, 72
- limpieza étnica 59
- Lisboa 80
- literatura 318, 386
 - literatura africana 362
 - literatura afroespañola 26, 303, 313, 317–320, 328
 - literatura como espacio enciclopédico 13
 - literatura del Siglo de Oro 117
 - literatura española contemporánea 289, 291
 - literatura guineoecuatoriana 16, 293–294, 432
 - literatura hispanoaficana 290, 293
 - literatura hispano-marroquí 6, 24, 191–192, 194
 - literatura marroquí-catalana 25, 265–266
 - literatura medieval 54
 - literatura patera 194
 - literaturas africanas en lengua española 293
- Literatura de Guinea Ecuatorial* (antología) 293
- liturgia católica 122
- Londres 358–359, 367
- López Mozo, Jerónimo 24, 145–146, 148–154, 156–161
- Lorde, Audre 5
- Los negros* 26, 140, 371, 373–382
 - representación de *Los negros* 376
- Lowe, Kate 67
- lucha 6, 430–431
 - lucha colectiva 328
- lugar de enunciación 172
- lusismo 122
- L'Étudiant Noir* 118
- L'últim patriarca / El último patriarca* 266, 279
- machismo musulmán 282
- Macías Nguema, Francisco 208, 217–218, 225, 238–239, 318
- Madre África 344
- Madrid 81, 208, 217, 229, 231–232, 234, 237, 239, 266, 325, 358–359, 365, 386, 388, 396, 414, 432
- magdalenense 41
- Magreb 191–192, 194–197, 201
- Makeba, Miriam 435
- Malabo 231, 255, 363, 365
- Malcom X 428
- maldición del apellido 363
- Malí 56
- malungaje 338, 345
- Mañana sa Corpus Christa 122
- Mandela, Nelson 440
- Manicongo 377–378
- manual 299
 - manual antirracista 328
- Manzanas, pollos y quimeras* 98
- Marçal de Sax, Andreu (Marzal de Sax, Andrés) 59–61
- marginación 336, 409, 414, 417
- marginalidad 23, 77, 325
- marginalización 322, 325
- María Machuca, Antonio 83–84
- marroquí
 - ascendencia marroquí 265–266, 277, 284
 - protagonista marroquí 200
- Marruecos 149, 154, 158, 165, 167, 171, 179, 180, 193–194, 198–199, 201, 267–268, 271, 281, 391
- Martín Casares, Aurelia 99
- Martín, Pedro 232
- Martínez, Jerónimo 59–60, 62
- Martínez, María 5
- Marx, Karl 89, 292, 295
- Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España* 26, 303–305, 308, 313

- masculinidad 413
 Matamoros, Santiago 56–57, 59
 materia reservada 207–209, 219, 222
 maternidad 26, 235, 303, 305, 307–310, 313
 matrimonio 78, 80, 84, 235–236, 272, 276, 279, 373, 375, 377
 – matrimonio arreglado 267
 – sacramento del matrimonio 133
 maurofobia 65
 Mba, Lydia 4, 290
 Mbâ, Mariâma 441
 Mbaye, Mame
 – muerte de Mame Mbaye 325
 Mbembe, Achille 13–15, 337, 348–349
 Mbomio Bacheng, Joaquín 207, 210
 Mbomio, Leandro 25, 207–212, 214, 217–226, 345
 Mbomio Rubio, Lucía Asué 4, 7, 11, 16, 23, 26, 37, 290, 294, 304, 311, 323, 332, 355–357, 360, 365, 372, 387, 414
 McKittrick, Katherine 407, 409
 mediación cultural 304
 medios 22
 Mediterráneo 52, 145–150, 158, 161, 193–194
 – Mediterráneo africano y asiático 56
 – ruta del Mediterráneo occidental 198
 – travesía por el Mediterráneo 199
 melanina 35–37, 40–41, 44–45
 Melilla 260, 326
 Memmi, Albert 200
 memoria 38, 98, 108
 – archivo de memoria 317
 – memoria afrodiaspórica 17
 – memoria afroespañola 26
 – memoria colectiva 311
 – memoria del territorio 35, 37, 44–45
 – memoria extradiegética 297
 – memoria histórica 99
 – memoria nacional 98
 – recuperación de la memoria 113
Memoria negra: retratos de figuras afro de la historia de España 17
 Meneses Copete, Yeison Arcadio 3
 Meneses, Francisco de 131, 134, 136–138, 140
 mentalidad
 – mentalidad colonizada 363
 – mentalidad imperial 20
 Mercado Común Europeo 71
 mercado editorial español 313
 mercado esclavista 386
 Merleau-Ponty, Maurice 415
 mesa redonda 27
 mestizaje 36, 146, 310, 434
 – hijo mestizo 304, 306–309
 – mestizo 60, 89, 307
 Mestre, Kenia 99
Metamba Miago: relatos y saberes de mujeres afroespañolas 5, 426, 428, 432–433, 437
 metrópoli europea 12
 México 85
 – virrey de México 89
 Miano, Léonora 1
 Mignolo, Walter D. 132
 migración 146, 165, 197, 250–251, 293, 326, 344, 355, 364
 – aumento de la migración 249
 – control migratorio 397
 – experiencia migratoria 72, 266, 410
 – falacia de la migración 366
 – integración de los migrantes 356
 – migración africana (actual) 11, 24, 98
 – migración clandestina / irregular 151, 193–194, 258
 – migración del Sur al Norte 348
 – migración marroquí 265
 – régimen de migración deshumanizante 335
 – re-migración hacia el Sur Global 331
 – ruta migratoria 348
 migrante 159–160, 167, 192, 248, 251–252, 260
 – migrante adolescente 265
 – hijos de migrantes 364, 416
 – migrante africano en España 145–147, 161
 – migrante africano 24–25, 145, 151, 247, 253–254, 256, 261, 332
 – migrante afrodominicana 359
 – migrante clandestino / sin papeles 148, 151, 193, 251, 256, 258
 – migrante marroquí 24, 146, 166, 171, 187, 265
 – migrante subsahariano 193, 199–201, 259, 261
 – mujer amazigh migrante 275
 – mujer migrante 265
 – población migrante 319, 325, 338
 – realidad migrante 167, 174
 militantismo político 438

- Mills, Charles W. 2
- Ministerio de Educación y Formación Profesional 392
- Ministerio de Igualdad 390
- minoría 390
- minoría gitana 390
 - minoría migrante 390
 - minoría racializada 419
- Minorías. Historias de desigualdad y valentía* 4, 304
- minorización sistémica 3
- minstrel show 379
- mirada blanca 133, 136–137, 336, 417
- Mírame a los ojos: no es tan difícil entendernos* 6
- Mis madres son estrellas* 5
- misa 81
- Miss Raisa (Raissali Salah, Imane) 25, 265–266, 268–270, 274, 278–283
- mito
- mito de la bestia 147–148, 151–154, 161
 - mito fundacional 2, 35, 45
- mitología euroblanca 35, 42–43, 45
- Mnemoi, Nadina 5
- mobility justice 249
- moda 278–279
- moda urbana musulmana 269
 - moda yeyé 239
 - traje de sevillana 11
 - pagne 11
 - vestimenta islámica 278
- Modernidad 35–36, 39, 50, 53, 58
- temprana modernidad 131–134, 137, 140, 372, 378, 382
- Moisés 67
- Molise, Benjamin 241–242
- monarquía 49, 70, 78
- casas monárquicas 36
 - monarquía católica 84
- montaje 166
- técnica del montaje 184
- Montero Santa, Elizabeth 5, 334
- Montevideo 86
- Morante, Sara 5
- moreno 88
- Morgades Besari, Trinidad 238
- morisco 58–59, 119
- moro 58–59, 64, 67, 149, 151–153, 159, 171, 174, 280
- moro negro 52, 59
- Moro, Tomás 350
- motivo de la boda de negros 373
- movilidad 25, 247–250, 254, 258, 261, 334, 410
- derecho a la movilidad 247, 257–258
 - desigualdades de movilidad 253
 - in/movilidades 247–250, 253, 255, 259–262
 - movilidad restringida 252, 254, 350
 - movilidad subalterna 25, 247–248, 255
 - prácticas de movilidad 247, 256
- movilización 317
- movilización colectiva 407
- movimiento cultural 385–386, 388, 403
- Mozambique 85
- Mubarak Carmona, Dar Al Naim 388
- Muhammad 53
- Mujeres negras en la ciencia* 5
- mulato 85, 88, 121
- multiculturalidad 335
- multiculturalismo 388
- mundo al revés 378
- mundo extradiagético 291, 299
- Murcia 388, 395
- museo 38
- Museo Darder de Banyoles 71
 - Museo de África 214
 - Museo de Arte Contemporáneo de Madrid 220
 - Museo Etnológico de Barcelona 222
 - Museo Etnológico de Madrid 214
- música 99, 122, 132, 355, 375–376, 379, 381, 386
- flamenco 373
 - libro de música 122
 - música negra 99
 - músico negro 84–85, 136
 - rap 268–269, 278, 381
- musulmán 59, 65
- error musulmán 56
 - población musulmana 56, 58
- mutilación genital femenina 440
- Na Mitón. La mujer en los cuentos y leyendas africanos* 303

- nación 65
 - nación afrocentrada 351
 - nación negra 334, 346, 351
 - nación poscolonial 408
 - naciones euroblancas 39
- nacionalidad 45, 310, 419
 - nacionalidad española 310, 327
 - noción fija de nacionalidad 419
- nacionalismo
 - nacionalismo guineoecuadoriano 442
 - nacionalismo negro 442
- Naciones Unidas 98, 214, 216–217, 390, 442
- Nadie salva a las rosas* 285
- narrativa
 - narrativa afroespañola 17
 - narrativa blanqueada de la identidad 11
 - narrativa breve 192
 - narrativa marginada 15
 - narrativa negra 408
- Nativas* 25, 247–248, 250, 255–256, 258–259, 261
- Navarra 55
- Navas de Tolosa 56
 - batalla de las Navas de Tolosa 54–55
- Navidad 24, 122
- Ndiaye, Noémie 133, 135
- Ndiaye, Pap 337–338
- Ndongo-Bidyogo, Donato 6, 17, 214, 290, 293–295, 298, 300, 372, 426, 432
- ndowé 234–235, 332, 432
 - comunidad ndowé 235
- necropolítica 348
- negociación cultural 365
- negrero 108–109, 113
 - figura del negrero 97–99
 - negrero español 104
- Negrers: la Catalunya esclavista* 436
- negritud 59–60, 67–68, 110, 117–119, 121, 207, 210, 212, 219, 222, 225, 321, 346, 372, 392, 408, 413, 417, 431
 - concepto de negritud 118
 - mirada blanca sobre la negritud 137
 - negritud como estigma 80
 - negritud en España 411, 416
 - Négritude 212
 - percepción sobre la negritud 67
 - reafirmar la negritud 342
- negro
 - negro bufón 137
 - tipo del “negro” 24
- negrofobia 196
- neocolonialismo 207
 - estrategia neocolonial 439
 - orden del mundo neocolonial 333
 - proyecto neocolonial 216–220
 - retórica neocolonial 224
- neogoticismo 70
- neoimperialismo 349
- neonazi 72
 - grupos neonazis 72
- networking 349
- neutralidad
 - apariencia de neutralidad 39
- Nfubea, Abuy 4, 21, 230, 240–241
- NGXMGZ* 317
- Nigra sum, sed formosa 67, 123
- Nigro, Pescenio 52
- Njia 346
- Nkogo Ondó, Eugenio 211–212, 218
- Nkrumah, Kwame 434, 440
- No es país para negras* 12, 19
 - *Das ist kein Land für schwarzen Frauen* 20
- No hay negros en el Tibet* 5
- No hay país para negros* 7, 12
- nobleza 83–84
- Noé 51
- Norte de África 19
- nostalgia 318, 362, 366
- novela
 - novela psicológica 6
 - novela autoficcional 3
- ntangan 362, 364
- Nubia 332–340, 342–343, 346–351
- Nueva España 85–86
- Nueva York
 - Feria de Nueva York 218
- Nuevo Mundo 70–71, 77, 79, 88, 195, 333–334
- Nuevo teatro español 146
- Nuru, Gabriella 355
- Nzinga 81
- N'gom, M'bare 18, 237, 239

- OBERAXE (Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia) 1, 387, 400–401
 Obiang Nguema, Teodoro 208, 225
 objeto sexual 152
 Obono, Trifonia Melibea 442
 Ocampo, Florián de 55
 Occidente 201
 occitano 51
 ocularización interna 177
 Oh, qué vimo, Mangalena 122
 Okenve Martínez, Enrique 213
 oligarquía urbana 120
 Oluo, Ijeoma 4
 Omgbá, Víctor 25, 247–248, 250–251
 Ondó Edú, Bonifacio 217
 onomástica bantú 340
 opresión 324
 oralidad africana 334
 orfandad 237
 orgullo 26, 357, 377
 – orgullo afrodescendiente 342
 – orgullo identitario 341, 345
 – sentimiento de orgullo 388
Orientalism 195
 Oriente 201
 Orinoco
 – conquista del Orinoco 80
 Ortega, Esther (Mayoko) 401
 ortiz, daniela 396
 ostracismo 155
 Otele, Olivette 15, 22
 Othering 306–307, 325
 otredad 234, 306, 356, 363, 412
 – otredad africana 110
 – otredad racial 172
 – sentimiento de otredad 365
 outsider within 408
 Oyono Ngalo, José 7
- Palacios, María Antonia 85
 palafrenero negro 372
 palenque 89
 Palimino, Zinthia 5
 panafricanismo 3, 5, 72, 318, 425–426, 429, 432–435, 439–442
 – conciencia panafricana 433
 – doctrina panafricana 438
- Pareja, Juan 5, 36, 372
 – autorretrato 372
 pareja mixta 309
 París 342–344
 París, Inés 98
 Parlament de Catalunya 436
 parodia 374, 391
 participación 417
 pasado colonial africano 412
 pasaje del medio 14, 79
 patera 193–194, 201, 349
 patria 159
 patria potestad 235–236
 patriarcado 4–5, 283
 – estructuras patriarcales 281
 – sistemas patriarcales 282
 patrimonio
 – patrimonio común 160
 – patrimonio etnocultural 276
Peau noire, masques blancs 324, 336
 pecado 55–56, 64, 68–69, 71, 125
 – pecado heredado 64
 pedagogía antirracista 5
 película 165–167, 170–175, 180–181, 184–185, 187
 pelo 173, 271, 284, 306–308, 321, 341–342
 – cuidado capilar 321
 – pelo afro / natural 305–306, 308, 341–342
 – pelo alisado 321, 342
 – pelo como componente social 306
 – pelo como Rapunzel 308
 – pelo rizado 234, 270, 278
 – textura del pelo 321
 – trenzas 321
 – visión positiva del pelo 321
 Península Ibérica 35–37, 45, 49–51, 54, 69, 79, 81, 99, 121, 131–132, 145–146, 153–154, 338, 344, 371, 387
 pensamiento decolonial 6
Percepción de una revolución 439
 Pérez, Lucrecia 71, 327, 435
 – asesinato de Lucrecia Pérez 359
 perfil racial 37, 322, 325, 327, 435
 performance 355
 performatividad 375
 periferia 248, 251–254, 258, 261
 – periferia geográfica y cultural 267
 Periferia Cimarronas 20

- persona
 – persona africana / afrodescendiente 12, 21, 139
 – persona afrodescendiente (en España) 12, 289
 – persona liberta 79, 84
 – derecho de los libertos 84
 – mujer liberta 84
 – persona libre 79
 – persona negra (en Europa) 12, 15
 – persona negra invisibilizada 45
 – persona leucoderma 51
 – persona racializada (como negra) 11–13, 15,
 22, 25, 36, 83, 140, 172, 174, 318, 325, 336,
 340, 342, 344, 351, 357, 360
 – mujer racializada 21, 243, 320
 – persona racializada en Francia 336
- perspectiva
 – perspectiva decolonial 3, 132, 266
 – perspectiva transatlántica 23
 – perspectiva transgeneracional 26
- pertenencia 6, 22, 26–27, 45, 229, 235, 237–238,
 311, 338, 344, 388, 407–410, 412–417, 419
 – contingent belonging / pertenencia
 contingente 413, 416
 – derecho a la pertenencia 234
 – deseo de pertenencia 426
 – espacio (simbólico) de pertenencia 338,
 351, 420
 – estructuras de pertenencia 284
 – fuera de lugar 168
 – imaginario de pertenencia 44
 – negociación de (no) pertenencia 335, 409
 – no pertenencia 3, 7, 27, 41, 168–169, 327
 – pertenencia a la elite 82
 – pertenencia a un grupo 169
 – pertenencia al territorio 35, 42
 – pertenencia condicional 413
 – pertenencia cultural 307
 – pertenencia en la sociedad española 418
 – sentido de pertenencia 22, 25, 239, 434
 – sentimiento de no pertenencia 168, 321, 408
 – símbolo de pertenencia 270
- Perú 86
 – Alto Perú 86
- Pfister, Manfred 199
- Picasso negro 208–209, 222–223, 345
- piel 12, 37–38, 40–43, 45, 51–53, 173, 306,
 321–322, 415, 442
 – aclararse la piel 306
 – color de piel 65, 69, 84, 101–105, 195, 208, 222,
 305, 307, 309–310, 321–324, 362, 412, 427
 – piel clara 50, 58–59
 – piel morena 81
 – piel oscura 56, 66, 80, 152
 – tono de piel 270–271
 – transmutación de la piel en blanca 65
- pigmentación 88
 – pigmentación oscura o muy oscura 40
- pintura 214, 220
- Pippi Calzaslargas 297
- Pirandello, Luigi 165, 170
- Pitts, Johny 1
- plantación 85, 334
- plataforma digital de difusión antirracista 4
- pluralidad 13–14, 17, 22, 24, 157, 159–161
 – falta de pluralidad 428, 431
 – promoción de la pluralidad 160
- pluralismo cultural 388
- población afro / negra (en la Península
 Ibérica) 87, 99, 418
- población racializada 16
- podcast 5
- Podemos 72
- poder
 – asimetría de poder 20
 – estructura de poder 13, 52, 412, 415
 – poder colonial 407
 – poder hegemónico 328
 – poder imperial 214, 343
 – poder simbólico 172
 – régimen de poder 3
 – relaciones de poder 39, 409
 – situación de poder 173
- poemario bilingüe 304, 312
- poesía 107, 117–119, 121–122, 127, 229, 355
- polifonía 374
- poligamia 283
- Ponte a punto para el antirracismo. Consejos útiles
 para iniciar la alianza antirracista* 5, 304
- Ponte en mi piel. Guía para combatir el racismo
 cotidiano* 5

Porque me da la gana. Una vida contra los prejuicios 25, 265–266, 268

Portugal 56, 80–81, 89, 359

poscolonia 15, 238, 349

poscolonial / pos-colonial 293

Posguerra en Madrid (Visión de mi infancia) 234

posicionalidad 14

posicionamiento 413, 420

– posicionamiento político 7

– posicionamiento social 132, 138

Poste-restante: Alger 196

PotoPoto 27, 395

práctica 388, 415

– práctica cultural 223, 420

– práctica de libertad 3

– práctica policial 250

praxis 289–292, 294–296, 299

– literatura-praxis 292

– praxis activista 300

– praxis antirracista 291, 296

– praxis femenina 243

– praxis hegemónica 3

precariedad 258, 429

pregunta con eco 11, 14

Prehistoria 23, 49, 69

prejuicio 166–167, 171–172, 187, 321, 360

– prejuicio étnico 51–52

– prejuicio racial 24, 52, 88

prensa española 208, 219–220, 222

presencia

– presencia africana y afrodescendiente 11–12, 22, 27

– presencia africana 23, 25

– presencia afro 317

– presencia negra 318

– genealogías sobre la presencia negra 23

– presencia negra en España 12, 17, 21, 226, 318

– presencia negra en las Américas 23

Primer Congreso Hispano-Africano de Cultura 226

Primer Festival de Arte Panafricano 221

primitivismo 232

privilegio 11, 39, 45, 172, 413, 434, 441

– acceso privilegiado 257

– privilegio blanco 2–3

procedencia africana 65

producción de conocimiento 12

profesorado

– futuro profesorado 397

– profesorado diverso 394

Proposición no de Ley sobre Memoria de la esclavitud 72

protagonismo 122

– protagonismo de la mujer africana o afrodescendiente en España 305

proyecto social 299

pureza de sangre 36, 49

pureza hispánica blanca 39

pureza racial 68

Qué gente, Pascual, qué gente 122

Qué hace un negro como tú en un sitio como este 4, 25–26, 289, 317–318, 325, 414

Quijote 387

quilombo 89

Quise saber de ti y Santiago 239

Quito 87

– reino de Quito 86

racialidad 50

– racialidad africana española 71

racialización 27, 36, 234, 359, 363, 366, 372, 411, 417

– procesos de racialización 15

racismo 5, 44, 49, 51–52, 54, 68–71, 88, 106, 155, 255, 268, 271, 289–290, 299, 310, 324, 391, 428–429, 434–436

– dictadura racial 337

– endorracismo 361

– entronización del racismo 333

– episodio de racismo 270

– génesis del racismo 51–52

– jerarquización racial 335

– lógica racista 220

– lucha contra el racismo 241, 390–391

– macro-racismos 327

– micro-racismos 327

– mundo posracista 333

– nanoracismo 331, 334–335, 337

– objeto político contra el racismo 321

– orden post-racial 419

– orígenes del racismo 50

- pervivencias racistas 71
- racismo antiafricano / antiafro 69, 372, 394
- racismo biológico 51–52, 333
- racismo científico 35, 38, 44
- racismo como ideología de los reinos hispánicos 51
- racismo como teoría de Estado 70
- racismo cotidiano 304, 333, 349
- racismo cultural 51–52
- racismo desde una perspectiva de género afrocentrada 4
- racismo estructural 4, 53, 327, 390
- racismo evolucionista darwiniano 52
- racismo institucional 304, 322, 325, 437
- racismo internalizado 361
- racismo religioso 65, 67
- racismo sistémico 6, 331, 334–337, 345, 414
- reconocimiento del racismo 399
- rap 72, 265, 356
- Rapunzel 308
- “raza” 2, 50–52, 60, 64, 68, 72, 106, 229, 234, 236, 242, 282, 319, 333, 336–337, 410, 417, 419, 434
- birracialidad 433
- discurso sobre la “raza” 333
- jerarquización de los seres humanos en “razas” 333
- “raza” hispánica 39
- “raza” negra 80–81, 84, 88
- reapropiación
 - acto de reapropiación 319
- rebeldía 335, 338–339, 341
- re-blanqueamiento 21
- rechazo 153, 156, 160, 167, 171, 179, 335, 338
- rechazo cultural 186
- rechazo de la cultura paterna 324
- rechazo de la diferencia / pluralidad 145, 147, 154, 156–157, 161
- rechazo del migrante 147, 151, 153
- sentimiento de rechazo 107
- recompensa económica 138
- reconocimiento 441
- falta de reconocimiento 322, 324
- reconocimiento institucional 2
- Reconquista 23, 56
- reconquista de Sevilla 151
- recreación literaria 136
- recursos humanos 348–349
- redes sociales 72, 268, 278–279, 281–282, 298, 323, 325, 347, 386, 400, 415, 419, 428
- Facebook 386
- hashtag 298, 307, 325, 347, 436
- Instagram 5, 268, 276, 304, 386
- TikTok 268
- Twitter (X) 298, 386
- YouTube 323
- referencialidad
 - autorreferencialidad 341
 - falta de referencialidad 339
- referente 42, 308, 311, 313, 326, 427, 430–431, 443
- autoreferente 395
- crear referentes 320
- falta de referentes 312, 321, 323
- referente afrocentrado 341
- referente afrodescendiente / negro 308, 396
- referente identitario 323
- refugiado 7, 194, 197
- refugiado de África 72
- refugiado de Ucrania 72
- rehumanización 331, 333, 340, 347, 350
- Reina, Salva 99
- Reinosa, Rodrigo de 380
- reivindicación 117
- relativismo cultural 283
- relato
 - relato corto 303
 - relato fundacional del Edén cristiano 39
 - relato gráfico 304
- religión 50, 58, 64–66, 197, 273–275, 278, 281–283, 306, 324
- fiesta religiosa 122
- Renacimiento 378
- Renacimiento español 23
- renacimiento cultural 347
- reparación 38
- repoblación 59
- representación
 - representación del Otro 146
 - representación positiva 395, 401
- República Dominicana 72, 79, 89, 341
- resiliencia 7, 278
- resistencia 14, 21, 23, 72, 82, 140, 282, 305, 371, 375, 377, 379, 394, 414, 420

- actitud de resistencia 280
- acto de resistencia 379, 381–382, 411
- capacidad de resistir 415
- espacio de resistencia 306
- estrategia de resistencia 230, 243
- historia de resistencia 21
- resistencia afro / negra 25–26
- resistencia afrofeminista 4
- resistencia antirracista / al racismo 21, 49, 343
- resistencia colectiva 381–382
- resistencia corporal 407
- resistencia cotidiana 381
- resistencia creativa 23
- resistencia social 77
- Retablo de San Jorge / Sant Jordi 59–62
- retorno a África 331, 346–347, 350
- Retorno a Hansala* 197
- retrospectiva 305
- Revista Estampa* 236
- revolución 443
- Revolución francesa 336
- Reyes Católicos 65, 71
- ridiculización 376
- Rif 267
- Riochí Siafá, Juan 431
- risa 165, 170, 184, 186–187, 376
 - desactivación de la risa 186
- rito de inversión 127
- Rocu Gómez, Patricia 355
- Rodrigo y Alharilla, Martín 99
- romance 121
- romantización 339
- Rosales, Miguel Ángel 98, 373
- Royo del Pozo, Luis 232
- Saba
 - reina de Saba 67
- saberes 1
 - diálogo de saberes 3
 - saber académico 1
 - saber colectivo 320
 - saberes ignorados y silenciados 17
 - saberes testimoniales y autobiográficos 16
 - saberes “otros” 13–14
- sabiduría 52
- Sadai, Célia 195
- Sáhara 192, 194–195
 - Sáhara Occidental 391, 436, 442
- Said, Edward 169, 195
- Salamanca 373
- Sall, Macky 441
- Salmerón Ntutummu, Alejandra Evui 395
- salud mental 6, 268, 279
- Sampedro Vizcaya, Benita 14, 17, 19
- San Basilio de Palenque 442
- Sánchez Gallque, Andrés 89
- Sandoval, Alonso de 83, 119
- Sansal, Boualem 196–197
- Santa Isabel (Malabo) 235
- Santiago de Compostela
 - catedral de Santiago de Compostela 50
- Sarr, Felwine 13, 342, 351
- Sartre, Jean-Paul 430
- Saura, Carlos 153
- Sefcik, Nina 5
- segregación 254
 - segregación epidérmica 325
 - segregación escolar 392–393
 - segregación espacial 336
 - segregación racial 242
 - segregación socioespacial 255
 - segregación urbana 255
- Segunda Guerra Mundial 212, 215–216
- self-making 407
- Semana Santa 377
- Senegal 20, 56, 72, 80, 199, 251, 433
- Senghor, Léopold Sédar 209, 212, 215–216, 219, 221–224, 441
- sensibilización 396–397, 399
- Sepa Bonaba, Edmundo 401
- Sepúlveda, Juan Ginés de 70–71
- Ser mujer negra en España* 4, 25–26, 289–290, 297, 303–309, 311, 313, 317–318, 320–321, 328, 414
- ser negro en España 414
- servicio doméstico 87
- servidumbre 78–80, 87, 90, 195
 - liberación de la servidumbre 83
- sesgo
 - sesgo cognitivo 77
 - sesgo del racismo 38
 - sesgo institucional 37
 - sesgo polémico 117
 - sesgo racial 35–36, 39

- Sevilla 79–80, 120, 134–136, 371
- Casa de la Contratación en Sevilla 79
 - Exposición Universal de Sevilla 71
- sexismo 443
- sexualidad 247, 249, 381
- orientación sexual 282
- sexualización
- hipersexualización del cuerpo de la mujer negra 322
- Shakur, Assata Olugbala 428, 440
- Sheller, Mimi 250
- Siempre han hablado por nosotras* 6, 266, 277, 282
- Siete martes* 5
- Siglo de Oro 117
- siglo
- siglo XIII 80, 372
 - siglo XIV 23, 372
 - siglo XV 80, 120–121, 333, 372
 - siglo XVI 23–24, 77, 80, 83–84, 105, 118, 131, 140, 317, 320, 333, 371, 373, 387
 - siglo XVII 23–24, 38, 43, 56, 88, 118–119, 131, 135, 372, 374, 380, 382
 - siglo XVIII 23, 38, 77, 80, 84
 - siglo XIX 22, 56, 100, 103–104, 212
 - siglo XX 15, 21–22, 24–25, 98, 103, 146, 148, 208–209, 213–214, 219, 335, 345, 348, 355, 358, 368, 390
 - siglo XXI 15, 21, 24–25, 72, 166, 230, 305, 333, 355, 359
- signifying 380
- silenciamiento 21, 270, 341, 386
- Sipi Mayo, Remei 17, 37, 238, 387, 431–432, 436, 439, 441
- Sis dies corrents* 24, 165–167, 171, 184, 187
- sistema educativo 2
- Small, Stephen 13
- Smith, Will 308
- sobrevivir 7, 90
- socialización
- proceso de socialización 387
- Sociedad Europea de Cultura 212, 215
- sociedad
- al margen de la sociedad 252, 255
 - sociedad arcoíris 2
 - sociedad civil 386, 388
 - sociedad de acogida 284
 - sociedad esclavista 140, 382
 - sociedad mayorizada 20, 22, 27, 169, 340
 - sociedad pigmentocrática 88
 - sociedad poscolonial 409
- Soledades* 117
- solidaridad 194, 201
- solidaridad “inverosímil” 201
 - solidaridad afrocentrada 351
 - solidaridad entre personas negras 347
 - solidaridad internacional 243
- Sonko, Ousmane 441
- SOS Racismo 4, 290, 325
- Spivak, Gayatri C. 358
- subalternidad 79, 105
- subalternización 333, 336, 341
- subcategorización humana 39
- subjetividad 136, 317, 319, 325
- subjetividad afrodiaspórica 135
 - subjetividad moderna 372
- subordinación 172
- subversión 14
- Sudáfrica 242, 318
- asalto a la Oficina de Turismo de Sudáfrica 241
- sujeto
- identidad del sujeto 169
 - liberación del sujeto 158
 - sujeto abyecto 407, 412, 417, 419
 - sujeto afrodescendiente / afrodiaspórico 138, 236, 351
 - sujeto afroespañol 312, 414–415, 418, 420
 - sujeto afroeuropeo 332, 350–351
 - sujeto agente 319
 - sujeto colonizado 217
 - sujeto híbrido 168
 - sujeto marginado / marginalizado 340–341
 - sujeto migrante 150, 156, 187
 - sujeto político activo 234
 - sujeto negro / racializado 230, 289–290, 293, 320, 322, 336
- superioridad
- creencia en la superioridad 52
 - idea de superioridad germánica 69
 - superioridad racial asumida 322
- supervivencia 140
- acto de supervivencia 379
 - estrategia de supervivencia 339

- supremacía 121
 - supremacía blanca 134
- Sur Global 19, 331, 344
- Symoné, Raven 419
- Tabla de las Naciones 51
- taller 396
- tamazight 181, 183, 267, 273, 276
- taxonomía 13
- teatro 12, 20, 23–24, 117, 122, 145–147, 149, 153–154, 192, 318, 355, 386–387
 - teatro documental 146, 153–154
 - teatro español de los siglos XVI y XVII 380
 - teatro popular 371, 378
- tecnología 349
- tejido social 409, 414
- Tenerife 87
- teoría
 - teoría decolonial 2
 - teorías evolucionistas 39
- terapia 271
- tercer espacio 168, 180, 312, 319, 332, 355, 357, 365–366
- tercer estado 78
- Tesis sobre Feuerbach* 292
- testimonio 80, 99, 103, 108, 112, 326
 - testimonio de maltrato 85
- texto infantil 232, 304, 312
- The New Afro Spanish Generation 16
- The Signifying Monkey* 380
- Thior, Lamine 4–5
- Tiyambe Zeleza, Paul 169
- Toledo 55, 58
 - arzobispo de Toledo 120
 - Sentencia-estatuto de Toledo 64
- tolerancia 83, 270, 309
- toma de conciencia 322, 324, 328, 340
- Tombouktou 340
- Torres Soler, Antoinette 4, 355
- Tours 335–337, 339, 342
- tradición 273, 277
 - reinterpretación de la tradición 277
 - tradición oral 232
- tráfico
 - tráfico esclavista 79
 - tráfico humano 120
 - tráfico triangular 104
- tragedia 193
- transcultural
 - metáfora del mundo transcultural 310
 - metáfora transcultural 312
 - visión del mundo transcultural 26
- transculturalidad 303, 310, 312–313
- transgénero 285
- transición 25, 207–210, 219, 226, 238–239
 - gobierno de transición 209
 - temprana transición 232, 243
- translingüismo 304
- transnacionalismo 248
- transporte 256–258
 - imaginario del transporte 259
 - medios de transporte 248–249, 255–256, 259, 261
- trata
 - trata de negros 103, 109
 - trata esclavista 80
 - trata transatlántica 344
- trauma 271–272
 - trauma en la sociedad española 72
 - trauma pigmentario 50
 - trauma provocado por la historia 161
- TRECE (Taller de Raza, Etnicidad y Ciudadanía en España) 18–19
- Tribunal de Raza 236
- Ture, Kwame 435
- ultraeuropeización 56, 71
- Unamuno, Miguel de 117
- unbelonging 15, 335
- uniformidad blanca 37
- Unión Europea 66, 260, 434, 439
- unísono del saber 3
- United Minds 20, 426, 428
 - librería afrocentrada 428
- universalidad 50
- universalismo 83
- Universidad Cheikh Anta Diop 433
- Universidad Complutense de Madrid 387, 397, 399
- Universidad y Afrodescendencia 27, 387, 397
- Uribe, Imanol 98, 106
- utopía 331–351
 - género de la utopía 350
 - utopía de la autoestima / del amor propio 348, 350

- utopía del belonging 331, 333
- utopía del retorno a África 350
- utopía posracista 344

- Valencia 80, 255, 437
- Valladolid
 - junta de Valladolid 71
- válvula de escape 122
- Van Sertima, Ivan 37
- vasallaje 81
- Vega, Lope de 82, 121, 136, 380
- velo 268, 277–280
- Venezuela 86
- Vera, Juan de 85
- Verfremdungseffekt 299
- viaje
 - condiciones del viaje 100
- viajero perpetuo 418, 420
- Vicente, Gil 121
- victimismo
 - atisbo de victimismo 7
- victimización 347, 349, 391, 394
- vidas negras 35
- violencia 58, 85, 153, 155–156, 161, 236, 243, 322, 374, 376, 381, 437
 - violencia de género 236
 - violencia física 281
 - violencia implícita 237
 - violencia policial 260
 - violencia política e institucional 236, 243
 - violencia psicológica 281
 - violencia racista 243, 306
 - violencia simbólica 172, 306
 - violencia sistémica 3
- Virgen 67–68, 377
 - Virgen de Guadalupe 66
 - Virgen de la Caridad del Cobre 100, 102
 - Virgen de Montserrat (La Moreneta) 66
 - Virgen María 66–67, 123
 - Virgen negra 372
- virtuosismo 84
- visibilidad 16, 192, 208, 230, 243, 385, 387–388, 392, 403, 415
 - hiper-visibilidad 414
- visibilización 3, 26, 317–319, 328, 341–342, 386, 396, 399
 - política de visibilización 356
- visibilizar 13, 15, 20
- Viviendo en modo Afroféminas* 4
- Voces de África 387
- VOX
 - grupo parlamentario de ultraderecha VOX 83
- Voz de las dos orillas* 304
- voz en off 105, 174, 181, 183
- vulnerabilidad 3, 6, 346

- Wainaina, Binyavanga 191
- Walt Disney 308
- Winfrey, Oprah 419
- Wright, Michelle 14
- Wynter, Sylvia 132, 413

- xenofobia 106, 161, 391, 397

- Y a pesar de todo, aquí estoy* 5
- Y tú, ¿por qué eres negro?* 12
- yoruba 348
- Yucatán 86

- zambaje 89
- zambo 89
- Zannou, Santiago 4, 388
- Zapata, Gloria 376
- Zaragoza 59
- Ziali, Karima 266, 285