

Escola de Sociologia e Políticas Públicas (ESPP)

Españas Afrofemeninas
Identidades afroespañolas en el discurso de las pensadoras-activistas
negras españolas

Elena Valenzuela Serrano

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos

Orientador(a):

Prof. Dr^a. Ana Lúcia Sá, Professora Auxiliar

ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2019

Agradecimientos

Agradezco de corazón a mi orientadora, la profesora Ana Lúcia Sá, por ser una docente cercana y humana. Le agradezco por lo aprendido, por su paciencia, por su apoyo y por todo lo que me ha motivado a lo largo de estos dos años, sobre todo en los momentos de más desánimo y dificultad.

También agradezco a mis compañeras de máster, especialmente a Fernanda, Livia, Marta y María, con las que tanto he debatido, aprendido y reído. Transitar este camino juntas ha sido importante para mí. Agradezco en general a todos mis amigos y amigas sin excepción, que son una fuente de inspiración y que me apoyan incondicionalmente en todo lo que hago.

Y por supuesto agradezco a mi familia, en especial a mis padres, con quienes toda esta aventura comenzó.

Por último agradezco a todas las pensadoras y pensadores cuyas ideas he descubierto en el proceso de hacer este trabajo, y que me han hecho crecer intelectualmente y como persona.

Resumo

No contexto de branqueamento epistemológico ou da conceição racial das identidades nacionais europeias, no qual também está inserida Espanha, o discurso articulado por um grupo de pensadoras-ativistas negras espanholas supõe um desafio para o regime de representação racial e sexual dominante. Com a intenção de explicar cómo está a ser articulada atualmente uma identidade afroespanhola em femenino, faço análise de discurso de um número de textos de diversa natureza (entrevistas, livros, artigos, conferências) que refletem o pensamento de Remei Sipi, Rita Bosaho, Antoinette T. Soler, Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomío e Desirée Bela-Lobedde (Capítulo 4). Dito análise faz referência a questões de representação racial, identidade e reconhecimento (Capítulo 1) e apoia-se no marco teórico e nos conceitos fornecidos, principalmente, pelo paradigma teórico de *Black Europe* e do Feminismo Negro (Capítulo 2). Tudo isto permite aproximar-se à Espanha como contexto de articulação de identidades pós-coloniais desde o ponto de vista tanto da raça quanto do gênero.

Palavras-chave: Identidade. Raça. Gênero. Espanha. *Black Spain*. Feminismo negro espanhol.

Abstract

Within the context of epistemological whitening or racial construction of European identities, the discourse articulated by a group of black activist-thinkers women from Spain, constitutes a challenge to the dominant regime of racial and sexual representation in Spain. Having as an intention to explain how an afro-hispanic identity is currently in the process of construction, I analyse a number of texts of diverse nature (interviews, books, articles, conferences) which reflect the thought of Remei Sipi, Rita Bosaho, Antoinette T. Soler, Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomío and Desirée Bela-Lobedde (Chapter 4). This analysis refers to questions of racial representation, identity and recognition (Chapter 1) and has as its support the theoretical frames and concepts provided by the *Black Europe* paradigm and by Black Feminism (Chapter 2). In this way it is possible to look at Spain as a context of articulation of post- colonial identities, both from a race and a gender perspective.

Key-words: Identity. Race. Gender. Spain. Black Spain. Spanish Black Feminism.

Contenido

Agradecimientos	iii
Resumo	iv
Abstract	v
Contenido.....	vi
<i>Lugar de fala</i>	viii
Introducción	1
1. Representación racial, identidad y reconocimiento.....	2
2. Contextualizando los debates en torno a la raza y el género.....	16
2.1. La negritud de Europa o <i>Black Europe</i>	16
<i>Blanqueamiento</i> de la historia Europea	17
La ciudadanía racial europea	19
Europa dentro de los <i>Black Studies</i>	22
2.2. Feminismos negros	26
Rasgos constantes en los feminismos negros.....	27
Diásporas del feminismo negro	32
2.3. La negritud de España o <i>Black Spain</i>	37
Historia de la <i>España Negra</i>	37
<i>España Negra</i> en la actualidad	41
2.4. ¿ <i>Black Feminine Spain</i> ?.....	45
3. Abordaje teórico y metodológico	46
4. Las Españas afrofemeninas	53
4.1. Experiencias y estereotipos:	53
“¿ <i>De dónde eres?</i> ” o la eterna extranjera.....	53
“ <i>Negra=africana=pobre=pasiva=exótica=salvaje</i> ” o el sistema de representación racial-sexual en España	56
“ <i>Un problema de hombres y también de mujeres</i> ” o la invisibilidad de las mujeres negras en el feminismo blanco español.....	58
4.2. Auto-designaciones	61
Auto-designaciones relacionadas con la cuestión nacional y territorial.....	61
Auto-designaciones ligadas a la cuestión de raza y género.....	65
Auto-designaciones ligadas al activismo político	68
4.3. Estrategias	71
Crear espacios propios.....	71
Generar teoría propia.....	73

Visibilizar(se) y representar(se).....	73
Ocupar los espacios de representación general y trabajar desde ellos	75
4.4. Visiones de futuro	77
4.5. Perfiles afrofeministas identificados en los discursos.....	80
Afrofeminismo ligado a la Africanidad y a la Migración.	80
Afrofeminismo ligado a la Negritud y a la Afrodescendencia.	83
Afrofeminismo Queer.	87
Conclusiones: análisis final	89
Bibliografía	97
ANEXO - Corpus de análisis.....	103

Lugar de fala¹

Soy una mujer de 29 años, blanca, heterosexual, de nacionalidad española, nacida en una familia de clase media, con un pasaporte europeo. De este posicionamiento en el mundo nacen todos mis privilegios: libertad para estudiar, trabajar, visitar y disfrutar de todos los lugares geográficos del mundo, así como capacidad de participación plena en los asuntos que conciernen a mi sociedad. Es desde este posicionamiento desde el cual hablo y me intereso por el pensamiento de las feministas negras españolas. Cuando comencé el Máster en Estudios Africanos en el ISCTE de Lisboa, muy pronto empecé a tomar consciencia de mi visión estereotipada de la realidad y de mis propias actitudes racistas, muchas veces camufladas con un traje de conciencia social. En ese punto comenzó un proceso de cuestionamiento que me llevó a preguntarme por la causa, e incluso la legitimidad, de haber escogido estudiar un máster en Estudios Africanos: *¿Para qué?, ¿Por qué? ¿Desde qué lugar interno?* La única salida que encontré después de este cuestionamiento fue la autocrítica y la deconstrucción. Me pareció que el primer paso en esa autocrítica podía ser estudiar y comprender el fenómeno del colonialismo, el racismo, y la africanidad de España ligados a la cuestión de género, buscando, al cuestionar a mi sociedad – en la cual me forjé como individuo-, cuestionarme a mí misma, y al cuestionarme a mí misma también cuestionar mi sociedad. Estoy de acuerdo con las feministas negras en que la Universidad tiene que ser un lugar de transformación donde el pensamiento no sea mera teoría, sino que tenga consecuencias: nos haga morir y nos permita renacer como sujetos pensantes. Si no es así, su existencia es banal. Para mí, en el ámbito de las ciencias sociales, el propósito último de las teorías y de las ideas es *que duelan*: porque nos enfrenten con nuestros prejuicios, nuestros privilegios, nuestra incompreensión, nuestros egoísmos; porque hagan morir poco a poco esas partes en nosotras trayéndonos un poco más de empatía hacia los demás. En este sentido, conocer los feminismos negros y el afrofeminismo en España *me ha dolido*. Y por eso creo, que independientemente de todo lo demás, ha merecido la pena hacer esta disertación.

¹ Concepto popularizado en la sociología por la teórica brasileña Djamila Ribeiro (2017), que hace referencia al lugar social específico dentro de las estructuras de poder ocupado por el sujeto que habla y teoriza.

Introducción

Esta disertación está dedicada al estudio de la forma en que se configuran las identidades raciales ligadas al género en el contexto español, y por tanto, constituye para mí, una oportunidad de proyectar una mirada poco común sobre la sociedad española y ver qué dinámicas sociales se “destapan” con esa mirada. La pregunta de investigación que guía este trabajo es: ¿Cómo están construyendo la identidad afroespañola las pensadoras feministas negras españolas a través de su discurso? Y en consonancia con dicha pregunta, el objetivo es explicar las formas en que dichas pensadoras-activistas-autoras-intelectuales –porque participan de todas estas categorías y a la vez no se subsumen completamente en ninguna- están dotando de contenido y significado propio a su posición como colectivo específico en la sociedad española. Estas pensadoras-activistas son Remei Sipi, Rita Bosaho, Antoinette T. Soler, Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomío y Desirée Bela-Lobedde, todas ellas mujeres negras españolas pertenecientes a la comunidad afroespañola. He elegido su pensamiento-acción como foco de mi estudio porque su proyección pública, los cauces de expresión de sus ideas –publicación de libros, comunidades online etc.-, y el contenido de las mismas, no tienen precedentes en el contexto español, aunque se inserten claramente en una tradición histórica de pensamiento negro diaspórico y femenino.

Para realizar este estudio y dar respuesta a mi pregunta de investigación, comenzaré construyendo un marco teórico contenido en los capítulos 1 y 2 de esta disertación. En él exploraré en primer lugar las cuestiones de representación racial, identidad y reconocimiento. En segundo lugar, me aproximaré a los debates sobre la racialidad y el racismo en Europa desde el punto de vista del paradigma teórico de *Black Europe*, en contraposición al paradigma migratorio mayoritariamente utilizado en estos casos. También abordaré la tradición de pensamiento de los feminismos negros, e intentaré poner en comunicación tanto el paradigma de *Black Europe* como el paradigma de los feminismos negros en el estudio del contexto español. En el capítulo 3 trataré sobre el abordaje y la metodología utilizada en este estudio, que es el análisis de discurso de un número de textos de diferente naturaleza en los que se refleja y entreteje el discurso de este grupo de pensadoras-activistas afroespañolas. Dicho análisis estará organizado en cuatro vectores principales: las experiencias, las auto-designaciones, las estrategias y las visiones de futuro, a través de los cuales me propongo dar una respuesta preliminar a mi pregunta de investigación.

1. Representación racial, identidad y reconocimiento

Los estudios sobre identidades sociales, donde se incluyen las identidades raciales, remiten inevitablemente a cuestiones de representación, que nos permiten entender cómo se producen significados raciales en el seno de una sociedad dada y cómo se relacionan los individuos con dichos significados y se adhieren, o no, a ellos. Así, los procesos representativos están fuertemente ligados a la construcción de la identidad. Dado que el debate identitario ha sido y continúa siendo un debate muy acalorado y controvertido en las ciencias sociales y que, a pesar de esto, un número creciente de movimientos sociales organizan sus luchas en torno a cuestiones identitarias (Fraser, 2000; Hall, 1996), merece la pena arrojar un poco de luz sobre estas cuestiones para encontrar una manera adecuada de relacionarnos con estos conceptos. Al mismo tiempo, a través de este proceso de identificación, que no es sino la relación establecida con las representaciones, el individuo adquiere estatus de sujeto; sin embargo la adquisición completa de ese estatus de sujeto es relacional, es decir, no depende solo del individuo. Necesita del reconocimiento del medio social en el que ese sujeto se inscribe. A continuación me propongo hacer un breve análisis sobre estas cuestiones de representación, identidad y reconocimiento en el contexto racial.

En cuanto a la noción de representación, resulta de especial importancia el trabajo de Edward Said, quien, en su obra *Orientalismo* publicada por primera vez en 1977, desveló magistralmente las prácticas de representación simbólica a través de las cuales “Occidente” había ido construyendo al “Oriente” a través de la institucionalización de toda un área de conocimiento: el *orientalismo*. Esta práctica de representación y construcción simbólica de un objeto de estudio es desvelada a través de la argumentación de Said, como una práctica reductora y caricaturizante de una realidad geográfica, humana y cultural altamente compleja; así, “the idea of representation is a theatrical one: the Orient is the stage on which the whole East is confined.” (2003, p. 71). En base a esta construcción, “Occidente” había ido tanto auto-definiéndose por oposición, como ejerciendo su poder de definición y de representación con respecto al “otro oriental” lo que había acabado en la creación de un objeto teórico altamente independiente de la realidad y de los hechos históricos: “Orientalism is a form of paranoia, knowledge of another kind, say, from ordinary historical knowledge.”(p. 79). No obstante, Said explica cómo el conjunto de representaciones que habían dado cuerpo al *orientalismo*, a pesar de su carácter discursivo y ficticio, había acabado por tener importantes efectos materiales en las relaciones entre Occidente y Oriente, y tanto en aquellos que *orientalizaban*, como en aquellos que habían sido *orientalizados*. Esta cuestión de la representación tal y como

fue tratada por Said en su análisis del *orientalismo*, adquiere gran significado para el estudio de otras prácticas de representación en relación a personas y grupos de personas también contruidos epistemológicamente como el “Otro” desde la ciencia y el conocimiento de corte eurocéntrico.

Stuart Hall (2003, p. 17), nos explica que la representación constituye una parte esencial del proceso a través del cual los miembros de una misma cultura producen e intercambian significados, e incluye el uso del lenguaje, de signos y de imágenes que representan o se ponen en el lugar de las cosas mismas. La representación cultural incluye a su vez dos procesos: las representaciones mentales y las representaciones producidas a través del lenguaje. En cuanto a las primeras, son el sistema a través del cual los fenómenos externos están correlacionados con una serie de conceptos mentales en nuestras cabezas por medio de los cuales conseguimos interpretar el mundo significativamente (Hall, 2003, p. 17); dado que interpretamos el mundo en formas similares, construimos una cultura de significados compartidos de la que emana una sociedad determinada, y para intercambiar significados y conceptos nos valemos también de una lengua compartida, lo que posiciona a la lengua como el segundo sistema de representación implicado en la producción de significado (p. 18). Todo esto muestra cómo las cosas y los fenómenos no tienen un significado inherente y estable; dicho significado lo construimos y atribuimos nosotros –actores sociales en el seno de una misma cultura- a través de complejos procesos de representación (p. 25).

Estos procesos de representación actúan en la construcción de la diferencia entre actores y grupos sociales dentro de una misma cultura. En este sentido Hall destaca, por un lado, cómo desde gran número de diversas disciplinas la cuestión de la diferencia y de la “otredad” ha ido cobrando una importancia creciente. Por otro lado, tras analizar las aproximaciones al tema de la diferencia desde las diversas disciplinas (antropología, lingüística, psicoanálisis etc.), Hall también afirma que la “diferencia” es ambivalente, ya que es necesaria para la producción de significado, de identidades sociales y de una consciencia subjetiva del individuo en el marco de una cultura (distinguir unas cosas de otras, demarcar límites para discernir), y al mismo tiempo produce sentimientos negativos, separación y hostilidad hacia lo “otro” y el “Otro” (p. 238). Por otro lado, este “Otro” se construye, se institucionaliza socialmente, a través de ciertas representaciones que sobre él mismo aparecen reiterada y transversalmente en un sinfín de textos, imágenes, medios de comunicación etc. producidos en el seno de una cultura. Así, bajo el sugerente título “The spectacle of the Other”, Hall subraya cómo las personas y grupos sociales que presentan alguna

diferencia significativa en relación a la mayoría –sea esta real o simbólica- son normalmente representados a través de una serie de representaciones binarias opuestas y polarizadas: “good/bad, civilized/primitive, ugly/excessively attractive, repelling-because-different/compelling-because-strange-and-exotic” (p. 229). Todos estos significados van acumulándose, reinterpretándose y construyéndose intertextualmente. Y es este conjunto de actos textuales de naturaleza diversa a través de los cuales la diferencia de cualquier orden es representada en un momento histórico determinado lo que constituye un “régimen de representación” (p. 230).

Hall afirma que ha habido tres momentos históricos principales en los que “Occidente” ha producido representaciones sobre las personas negras, cristalizando la diferencia en términos raciales: el tráfico de personas esclavizadas que comienza en el siglo XVI y se prolonga durante varios siglos con innumerables consecuencias a nivel social, económico, geopolítico y cultural en el mundo entero; la colonización europea en África; y los movimientos migratorios tras la Segunda Guerra Mundial. Estos tres momentos históricos han construido y cristalizado la “raza” y la “diferencia racial” (p. 239). Todas las ideas, discursos e imágenes que giran en torno a la raza y la diferencia racial constituyen en su conjunto un régimen de representación racial (p. 257) totalmente instaurado en la cultura occidental hasta nuestros días. ¿Cómo funciona dicho régimen de representación racial? A través de los estereotipos, como prácticas de representación y de producción de significado. Según Hall (pp. 257- 259) la práctica de estereotipar tiene tres características:

-Reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia. Se reduce a un grupo o persona a un número limitado de sus rasgos más evidentes y superficiales, que son a continuación exagerados, simplificados, y fijados en el tiempo como características esenciales inmanentes.

-Es una práctica de exclusión y cierre. Fija límites simbólicos entre “lo que está dentro” y “lo que está fuera”, lo “normal” y lo “anormal”, reforzando los lazos de identificación y permanencia entre “Nosotros” y descartando como diferentes a “Ellos/Otros”. Así se mantiene y reproduce el orden simbólico y social.

-Refleja grandes desigualdades de poder. Hall, citando a Derrida y a Foucault, señala cómo entre las oposiciones binarias siempre suele haber una relación de jerarquía. Así, los estereotipos clasifican a las personas y a los grupos en referencia a una norma, quedando excluidos y “otrezados” aquellos que no concuerdan con dicha norma.

Por lo tanto, esto muestra cómo el poder no se manifiesta tan solo en términos de coerción física directa o de explotación económica, sino también en términos simbólicos y culturales. Es en este sentido en el que los estereotipos se convierten en una práctica de violencia simbólica (p. 259) y también en el que el régimen de representación racial construido por esta práctica estereotípica es un régimen reproductor de violencia: no es un régimen neutro –nunca hay representaciones neutras-, sino un ejercicio de poder a través del cual los sujetos sociales con poder material hacen uso de su correlativo poder simbólico para representar a los otros sujetos sociales y reforzar las posiciones sociales de ambos. Así, hablar del régimen de representación racial dominante significa hablar de racismo.

No obstante, Hall también explica que los regímenes de representación, como construcciones a través de las que se expresa el poder y que al mismo tiempo son inherentemente inestables por su propio carácter de construcción, encuentran siempre oposición y respuesta; es decir, no son simplemente aceptados por aquellos a quienes buscan representar. A lo largo de la historia, las personas y grupos objetos de dicha representación han articulado constantemente representaciones alternativas o contra-representaciones. Así, lo han hecho desde el momento histórico del tráfico esclavista hasta nuestros días, los movimientos anti-esclavistas, pro derechos civiles, de liberación nacional de los países ex-colonizados, anti-racistas y feministas. Un ejemplo de estas prácticas contestatarias del régimen de representación racial dominante es lo que, aludiendo al movimiento *Black is Beautiful*, Stuart Hall denomina *trans-coding* como estrategia por medio de la cual un significado ya existente es re-apropiado y dotado de nuevos significados. Con el auge de las cuestiones de poder y representación, desde la década de 1960 un gran número de estrategias de *trans-coding* han sido adoptadas por los movimientos sociales (p. 270).

Todo lo anterior en relación a la representación es relevante para las cuestiones identitarias, pues tal y como afirma Hall (1996), las identidades solo pueden ocurrir dentro de la representación. Así, poco después de que, como he señalado, las cuestiones de poder y representación comenzaran a adquirir un rol central, durante las décadas de 1970 y 1980 las luchas de emancipación social comienzan cada vez más a discurrir por los cauces del reconocimiento de la diferencia a través de las banderas identitarias del género, la sexualidad y la raza principalmente, desplazando en buena medida los discursos que tenían como argumento central la redistribución (Fraser, 2000, pp. 55-56). Si bien estas distinciones entre luchas por el reconocimiento y luchas por la redistribución igualitaria, en ocasiones pueden resultar artificiales pues “las luchas en favor del reconocimiento, adecuadamente concebidas, pueden contribuir a

la redistribución del poder y de la riqueza y pueden promover la interacción y la cooperación entre abismos de diferencia” (Fraser, 2000, pp. 56-57).

Las llamadas “políticas de identidad” (*identity politics*) que son expresión de esa nueva tendencia han sido y continúan siendo objeto de numerosas críticas y de una profunda deconstrucción, por llevar aparejado el riesgo de producir identidades esencialistas parecidas a aquellas mismas contra las que se proponían luchar en primer lugar. Sin embargo, a pesar de todas las críticas, han continuado proliferando los debates en torno a la identidad así como los movimientos sociales que emprenden sus luchas sociales en términos identitarios. Stuart Hall (1996) explica que esto se debe, por un lado, a que el enfoque deconstructivo con que se ha criticado la identidad concebida en términos esencialistas, la ha deconstruido o des-totalizado indicando que esta no es un concepto útil para pensar la realidad social, tal y como fue concebido originariamente. Pero al mismo tiempo que lo deconstruye, dicho enfoque no sustituye el concepto de identidad por otro mejor sino que lo sigue utilizando, si bien en su calidad de concepto desdibujado: “La identidad es (...) una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto.” (p. 14). Y según Hall, la identidad es un concepto irreductible en el ámbito de la agencia y la política (p. 14).

Esta irreductibilidad de la identidad y, al mismo tiempo, los riesgos que conlleva su utilización, hacen surgir la necesidad de concebir una manera de relacionarse con dicho concepto de manera consciente. Para algunos autores, como Nancy Fraser (2000) esto no es enteramente posible en el marco de las *identity politics*; la autora considera que es necesario hablar no tanto de identidad, sino de reconocimiento, rescatando a su vez, de forma más explícita los argumentos redistributivos igualitarios. Ya otros autores, como el propio Hall (1996) defienden la utilidad y pertinencia de continuar utilizando el concepto de identidad, si bien alejándose de cualquier concepción esencialista del mismo y abrazando, por el contrario, un enfoque discursivo. A mi entender, las características principales de esta concepción discursiva de la identidad que se derivan de la argumentación de Hall son las siguientes (pp. 17-21):

- Se trata de una identidad que no es esencialista sino estratégica y posicional.
- Nunca se unifica sino que es una identidad fragmentada y construida de formas plurales y a veces contradictorias.

-No pone el énfasis en un origen o esencia compartida, sino en las representaciones: "(...) no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella." (p.18)

-Se construye a través de la diferencia y no al margen de la misma.

-Efectividad material: El hecho de que sea una construcción o una ficción, no le impide desplegar importantes efectos a nivel material y político.

-“Punto de sutura”: Constituye un punto intermedio entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan posicionar y delimitar al sujeto y, por otro, aquellos a través de los cuales el sujeto se construye como capaz para “decirse”. Las identidades son posiciones que el sujeto tiene que tomar forzosamente a la vez teniendo consciencia de que son solo representaciones que no le reflejan con transparencia.

En el ámbito de la representación racial, los estereotipos y el racismo, Frantz Fanon es una referencia fundacional, pues ya en 1952 con la publicación de su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas* hizo un profundo análisis en términos psicoanalíticos y sociológicos del impacto de las representaciones raciales imperantes, es decir, del racismo que media las relaciones entre personas blancas y negras, impidiendo una verdadera comunicación entre ambas y unas relaciones sociales saludables en pie de igualdad. En palabras de Fanon: “Yo quiero verdaderamente conducir a mi hermano, negro o blanco, a sacudir lo más enérgicamente posible el lamentable hábito creado por siglos de incompreensión.” (Fanon, 2009, p. 46) y “(...) *nuestro objetivo es hacer posible un sano encuentro entre el negro y el blanco.*” (p. 90)

A pesar del manifiesto sesgo de género y hetero-normativo de Fanon, apuntado y criticado principalmente desde el feminismo, el análisis del autor de los complejos psico-sociales causados en las personas negras por las representaciones raciales y sus efectos discursivos y materiales es profundo, y continúa arrojando luz sobre las formas en que el racismo se manifiesta en la realidad social y es interiorizado por las personas. Además, a pesar de su sesgo de género, considero que es significativo que en su análisis ya hablase tanto de los hombres como de las mujeres negras, queriendo dar cuenta -si bien, de nuevo, de una manera sesgada y limitada- de cómo el racismo interiorizado por ambos se manifestaba en complejos psico-sociales diferentes cuando se relacionaban sexualmente los primeros, con mujeres blancas, y las segundas, con hombres blancos.

Fanon señala la ausencia de neutralidad del lenguaje y la cantidad de representaciones y significados que el mismo transporta y que determinan al sujeto que se asume, piensa y representa en el mundo a través de una lengua determinada. Así, en el capítulo “El Negro y el lenguaje”, afirma que hablar, por encima de todo, es “soportar el peso de una civilización” (p. 49). Con esta afirmación conecta lenguaje, cultura, representaciones y poder, retratando la alienación que las representaciones raciales provocan en las personas negras cuando se enfrentan al mito de la negritud con que la sociedad blanca las define; es decir cuando salen de su familia y descubren que la sociedad las aprehende como “negras”, y su única posibilidad de existencia social es adaptarse inevitablemente a esa definición externa que los deshumaniza: “Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostrumbrada nos oprime. (...) En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona.” (p. 112). Así, cuando la persona negra “sale” al mundo, se topa con todo el peso de las representaciones inferiorizantes, en forma de relatos, discursos, anécdotas etc., que sobre ella se han tejido durante siglos: “Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubriría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, “aquel negrito del África tropical...”.” (p. 113). Fanon avanza en la investigación minuciosa del contenido de estas representaciones, utilizando el psicoanálisis, y argumenta que el “negro” como representación, constituye el cuerpo en el que el “blanco” proyecta todos sus tabúes y sombras, objeto de odio y también de envidia, concluyendo que, en dichas representaciones raciales construidas por el blanco, el negro es símbolo de lo genital, del mal y de la fealdad.

Desvelando todas estas proyecciones y todos estos mitos sobre lo negro, el objetivo de Fanon es poner de manifiesto el carácter ficcional y discursivo de las representaciones raciales, tanto de la idea de Negro como de la idea de Blanco: “(...) hay dos campos: el blanco y el negro. Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.” (p.42) y “El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura.” (p. 43). Este carácter ficticio, inherentemente inexistente pero no por ello menos material en cuanto a su eficacia en el mundo, es lo que lleva al autor, junto a la voluntad de deconstrucción total de las categorías raciales, a declarar que “si grito con fuerza, no será para nada un grito negro. No, en la perspectiva que aquí adoptamos, no hay problema negro” (p. 57).

Considero que es para recordar constantemente el carácter ficcional y deshumanizante de lo negro, que la palabra “negro” aparece a lo largo de todo el texto en cursiva. Otros autores y autoras posteriores se hacen eco de estos recursos textuales como se puede observar, por ejemplo en *Plantation Memmories* (2010) donde Grada Kilomba utiliza el término “raza” siempre entrecomillado, el término “blanco” siempre en cursiva y el término “negro” (*black*) siempre comenzando en mayúscula, desafiando así las representaciones raciales dominantes y llamando la atención de forma sutil sobre el carácter discursivo de todos estos conceptos y las realidades que designan. Retomando a Fanon, si bien analiza los trastornos psicosociales del sujeto construido como negro, a nivel último la categoría de “negro” no representa la menor credibilidad; para el autor no hay nada que rescatar, reparar o preservar de dicha categoría, que fue desde el comienzo una categoría construida para deshumanizar al humano: “Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.” (p.42). Esta idea aparece a lo largo de todo el texto y queda expuesta de manera explícita en el manifiesto final que Fanon hace a modo de conclusión del libro.

Sin embargo, al mismo tiempo que a nivel último niega las categorías raciales, Fanon analiza, en el nivel experiencial, los efectos que despliega la racialización sobre las personas consideradas como negras, identificando la cristalización en las mismas de numerosos complejos psico-sociales. Es también en este nivel experiencial que Fanon se re-apropia la categoría de negro para revelarse contra la opresión que esta misma le impone, para auto-decirse: “Yo decidí, como me era imposible partir de un complejo innato, afirmarme en tanto que NEGRO. Como el otro dudaba en reconocermé, no me quedaba más que una solución. Darme a conocer.” (p. 115) Y aún resalta cómo, a pesar de que en el plano teórico no se niega la humanidad de las personas negras, en el plano de la realidad social la visión blanca del mundo media siempre las relaciones entre personas negras y personas blancas y determina la posición de ambos en el mundo: “Habrá siempre un mundo –blanco- entre vosotros y nosotros... Esta imposibilidad para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado... Se comprende que ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo haya podido decidir lanzar mi grito negro“(p. 119).

Esto puede parecer una contradicción con lo anterior, pero considero que, más bien, se trata de dos niveles diferentes de pensamiento y acción. El primero alude al nivel último en que se demuestra el carácter discursivo y ficticio de lo racial y se afirma la libertad humana o “la dimensión abierta de toda conciencia” (p.190). El segundo nivel es el nivel relativo de la experiencia. Dado que no existe en el campo social nada

ajeno a la representación (Hall, 1996, 2003), las estrategias de lucha social por el reconocimiento se dan también dentro de la representación y por tanto tienen que utilizar las categorías de representación, si bien desestabilizándolas, deconstruyéndolas y redefiniéndolas. La propia categoría representacional puede constituir así el lugar de su desestabilización. Creo que la conjugación de estos dos niveles es a lo que se refiere Wallerstein en el prólogo de *Piel Negra, Máscaras Blancas* cuando afirma que Fanon “zigzaguea” en su razonamiento: por un lado, corrige la violencia homogeneizante de las nociones universalistas eurocéntricas con apelos a la diferencia, y por otro, corrige los peligros esencialistas del discurso de la diferencia con la remisión a valores universales. Y según Wallerstein, lejos de ser una contradicción, esto es un requisito sine qua non para el avance de la justicia social en términos globales: “Todos zigzagueamos. Todos seguiremos zigzagueando. Porque zigzaguear es la única forma de mantenerse más o menos en una vía hacia el futuro en la que, en palabras de Fanon, ‘la humanidad avance un paso’.” (en Fanon, 2009 pp. 35-36).

Este “zigzagueo” también se manifiesta en la argumentación de Fanon en torno a nociones de objetividad/subjetividad científica. Por un lado, desafía y pone en tela de juicio las pretensiones epistemológicas de “neutralidad” y “objetividad” de las ciencias, al afirmar que “Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo.” (p. 95), y también que “La objetividad científica me estaba vedada, porque el alienado, el neurótico, era mi hermano, mi hermana, era mi padre.” (p. 186). Esto no le impide concebirse, en cuanto ser humano, como perteneciente a lo universal y productor de lo universal: “Yo soy un hombre y puedo recuperar todo el pasado del mundo. No soy únicamente responsable de la revuelta de Santo Domingo.” (p. 187). Es por tanto, un universalismo que tiene las subjetividades como único punto de partida posible y deseable.

Lo que en definitiva tiene interés para Fanon es ir a la raíz de los problemas de las personas racializadas como negras: el racismo estructural. Así, el interés de fondo del autor es mostrar cómo el racismo impregna todas las estructuras sociales y políticas, e incentivar, tras esta constatación, a la superación de dichas estructuras como única vía posible de libertad: “(...) el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; (...) mi objetivo (...) será (...) ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales.” (p. 104).

Siguiendo la tradición de pensamiento fanoniana, Achille Mbembe expone en *Crítica da Razão Negra* (2017) el carácter fantasmagórico de las nociones de raza y de racismo en cuanto figuras simbólicas “*autónomas de lo real*” (p. 27). Es decir, figuras abstractas que no se sustentan a nivel biológico o antropológico; representaciones primarias que no guardan una relación de correspondencia con aquello que pretenden representar. Según el autor, esta relación imaginaria y sus efectos perversos se condensan e intensifican en las figuras simbólicas “Negro” y “África”, que pasan a considerarse inevitablemente ligadas la una a la otra a pesar de que en la realidad los africanos no sean siempre negros y los negros no sean siempre africanos. Así, afirma que “[e]nquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda (...)” (p. 30).

Mbembe hace un recorrido por las etapas y los móviles históricos de lo que designa como “invención del Negro”, que viene a ser una genealogía de la construcción de las representaciones raciales dominantes y coinciden con las etapas de generación de representaciones raciales señaladas por Hall. Así, el “Negro” es inventado para responder a las necesidades de un capitalismo global emergente que quería explotar a bajo coste los recientemente colonizados territorios americanos. A partir de ahí, el “Negro” no deja de ser reproducido como cuerpo servil, y la lógica de la raza, favorecida por los efectos contradictorios de la globalización, vuelve a instaurarse con fuerza en la actualidad (p. 44). A todo este proceso de producción discursiva sobre lo negro, Mbembe lo llama “Razón Negra” y en una primera instancia equivaldría a todas las prácticas representativas destinadas a dar cuenta de las personas de “origen africana” (p. 57). La última fase de la construcción de esta narrativa sería, según el autor, el *africanismo* como disciplina del conocimiento que pretendidamente tendría por objeto de conocimiento “África”, y que presenta las mismas características teatrales del *orientalismo* analizado y criticado por Said.

Sin embargo, según Mbembe, no solo pertenecen a la “Razón Negra” los discursos y representaciones que interpelan al “Negro” desde fuera, sino también aquellos a través de los que las personas negras se asumen como tales pero dotando a tal categoría de contenidos alternativos. Así, la Razón Negra estaría constituida por dos textos, uno en respuesta y oposición al otro, pero según Mbembe, compartiendo muchos elementos. Al primer texto lo llama “Consciencia occidental del Negro” y al segundo “Consciencia negra del Negro”. El primer texto constituiría un *juicio de identidad* y respondería a la pregunta “¿Quién es?” (p. 58) comprendiendo el conjunto de discursos y prácticas productoras del Negro como sujeto salvaje y anormal

susceptible de instrumentalización. El segundo texto, en cambio, constituiría una *declaración de identidad* y respondería a las preguntas “¿Quién soy yo?”, “¿Soy lo que dicen que soy?” (pp. 58-59) comprendiendo el conjunto de discursos y prácticas en las que el sujeto categorizado como Negro se apropia de dicha categoría como una manera de auto-determinación y ocupación de sí mismo.

En relación a este segundo texto, Mbembe destaca como rasgo diferencial del mismo, el esfuerzo por restablecer un archivo negro, que recupere y rescate la historia, las luchas de resistencia y la cultura invisibilizadas de las personas negras, permitiendo que vuelvan a reconocerse como los agentes activos de la historia que de hecho siempre fueron a pesar del imperialismo, la esclavitud y la colonización (p. 59). La articulación de este archivo histórico, tiene la potencialidad de restituir el presente a las personas negras, como ciudadanos libres e iguales; un presente que les continúa a ser negado por las representaciones racistas imperantes que remiten constantemente a la esclavitud y el colonialismo: “a reescrita da história é, mais do que nunca, considerada um acto de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consistirá doravante em pasar do estatuto de escravo ao de cidadão como os outros.” (p. 60). Además de la construcción de este archivo, Mbembe señala que este texto se caracteriza, en contraposición al primer texto, por su naturaleza múltiple, literaria, biográfica, histórica, política y también políglota, fruto del pensamiento de autores y autoras esparcidos en la diáspora negra global, pensando “lo negro” desde varias lenguas, varias culturas y varias realidades socio-económicas. Así mismo, también es fruto de una “historia de radicalidad” patente en las luchas abolicionistas y en la resistencia al capitalismo, entre otras (p. 62), y al mismo tiempo de la incorporación de numerosas corrientes filantrópicas que dan origen a una genealogía alternativa de los derechos humanos (p. 63). Sin embargo, a pesar de la intención distintiva que los motiva (primer texto: ejercicio de poder; segundo texto: ejercicio de autodeterminación), en opinión de Mbembe, el segundo texto tendría un carácter profundamente ambiguo: “ainda que se exprima na primeira pessoa e de modo autopossessivo, o seu autor é um sujeito que vive a obsessão de se ter tornado estranho a si mesmo, mas que procurará doravante assumir responsavelmente o mundo (...)” (p. 61). Esta ambigüedad, por tanto, radica en conservar rasgos esenciales en común con el primer texto, principalmente la utilización de las mismas categorías de identificación, lo que paradójicamente acabaría siempre remitiendo al primer texto y a sus dinámicas violentas: “Em todos os casos, o texto segundo traz consigo, abrangentemente, os vestígios, as marcas, o incessante murmúrio e até, por

vezes, a surda coacção do primeiro e a sua miopia, especialmente onde mais se reinvidica uma ruptura.” (pp. 61-62).

Sin embargo, considero que se puede afirmar, que a pesar de las ambigüedades, este segundo texto de “la conciencia negra del negro” es el primer paso posible y necesario en el camino hacia la transformación completa de las estructuras sociales en estructuras no raciales; es decir, en la superación completa de la “Razón Negra”, utilizando los términos de Mbembe. Sería en cierta manera una estrategia práctica de contra-representación en una realidad que funciona a través de la representación. Así es como creo que lo concibe Grada Kilomba (2010) cuando explica que frente a la racialización hay cinco fases que el ego experimenta en la tentativa de defensa de un mundo externo que le agrede: “a) negación, b) frustración, c) ambivalencia, d) identificación, e) descolonización” (p. 144). Así, el segundo texto referido por Mbembe pertenecería a la fase de identificación, en la que se produce una identificación positiva con uno mismo que es *per se* una negación del discurso colonial, pues este solo permite a las personas negras una concepción negativa de sí mismas. Por tanto, al romper esta auto-concepción negativa de raíz colonial, se crean en el individuo las condiciones de apertura hacia el presente y hacia el mundo. Merece la pena reflejar las palabras exactas de la autora sobre esta fase de identificación:

“Instead of identifying with the white other, one develops a positive identification with one’s own Blackness, leading to a sense of inner security and self-recognition. Such process leads to reparation and openness toward whites, since internally one is outside the colonial order. The whole process achieves a state of decolonization; that is, internally one exists no longer as the “Other”, but as the self. One is the self, one is the subject, one is the describer, the author of and the authority on one’s own reality.” (p. 145)

Así, la identificación sería el paso previo necesario hacia el “objetivo final” de la descolonización del ser: el paso de objeto a sujeto o, en las palabras de Fanon antes referidas, el reconocimiento del carácter abierto de toda conciencia. Esta liberación interna de las representaciones raciales que nacen de la esclavitud y el colonialismo, supone la ruptura real con esas realidades y el surgimiento de un sujeto que se sitúa en la post-colonialidad y por lo tanto, en el presente. Grada Kilomba muestra de forma clara cómo las memorias de la esclavitud y la colonia, se reactualizan constantemente en el presente a través de las representaciones raciales y del racismo cotidiano, manteniendo a las personas racializadas permanentemente encerradas en el pasado:

“I want to use the metaphor of the “plantation” as a symbol of a traumatic past that is restaged through everyday racism (...)The thought of “forgetting” the past becomes indeed unattainable; abruptly, like an alarming shock, one is caught in scenes that evoke the past, but that are actually part of an unreasonable present. This arrangement between past and present is able to depict the unreason of everyday racism as traumatic.” (p. 132)

Pero la conversión de un individuo en sujeto, no depende tan solo de sus procesos de identificación interna, sino que es un fenómeno relacional; en palabras de Fanon: “Mientras [el hombre] no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas.” (p. 180). El individuo no reconocido estaría, por tanto, “invadido” internamente por el otro que no lo reconoce, no pudiendo completar su proceso de subjetivación, de re-centramiento en sí. Sobre este tema clave del reconocimiento, Paul Merechil (2000) citado en Kilomba (2010, p. 41), explica que la constitución de un individuo como sujeto comprende tres niveles: el político, el social y el individual. Así un individuo solo alcanzaría el estatus completo de sujeto cuando su sociedad lo reconoce a estos niveles y ellos a su vez se sienten reconocidos por la misma a estos tres niveles. En este sentido, tener el estatus de sujeto significa ver los propios intereses reconocidos y representados en la sociedad. En el caso de las personas racializadas como negras, el racismo como estructura social imperante, impide este reconocimiento al bloquear la entrada en la agenda común de sus intereses políticos, sociales e individuales. Así su estatus completo de sujetos en la sociedad se ve violado por la ausencia de reconocimiento.

Considero que la obra de Fanon es altamente desestabilizadora del régimen de representación racial dominante, si bien no constituye en sí una contra-representación, pues lo que el autor lleva a cabo es la deconstrucción de las representaciones raciales dominantes y el resultado que alcanza con dicha deconstrucción es sobre todo la apertura de un nuevo espacio epistemológico indeterminado en relación a la identidad. Las líneas de pensamiento tanto de Fanon como de Mbembe al deconstruir al “Negro” y desacreditar la inherencia ontológica de las representaciones raciales, constituyen un “desacato” del régimen de representación dominante, si bien no constituyen contra-representaciones en sí, pues no es su propósito. Las estrategias de *trans-coding* y de contra-representación se sitúan en ese nivel relativo del que he hablado más arriba, en un plano estratégico y operacional que, al formular una representación alternativa o un mito alternativo al mito racial eurocéntrico, deja en evidencia el carácter igualmente “mitológico” de esas

representaciones euro-céntricas que hasta ese momento se asumían como reflejo de lo real (Mbembe y Balakrishnan, 2016, p. 34). Considero que, en este nivel, el objetivo último en la mayoría de los casos sigue siendo, no la sustitución de un mito por otro, sino la superación de todos los mitos, esa espaciosidad epistemológica. Por tanto, no se deberían confundir estos dos niveles de pensamiento-acción, ni juzgarlos a la ligera como contradictorios.

2. Contextualizando los debates en torno a la raza y el género

2.1. La negritud de Europa o *Black Europe*.

La mayoría de los países europeos, así como la propia Comisión Europea², no recogen datos étnico-raciales; por otro lado, los países y las instituciones que sí recogen algunos datos de este tipo no utilizan categorías homogéneas, con lo que resulta difícil tener un mapa exacto de la afrodescendencia en Europa (Clarke, 2012). No obstante, en 2011 el Congreso de Estados Unidos estimó que el número de personas afrodescendientes en Europa ascendería a los 7 millones (Clarke, 2012); Stephen Small (2018) hace la misma estimativa añadiendo que el 90% de esas personas se concentra en 12 países europeos. Por tanto, estos datos nos hablan de que hay un segmento importante de la población europea que es afrodescendiente: *existe una Europa Negra*.

Sin embargo, ¿por qué esta combinación de palabras –“Europa” y “Negra”- causa perplejidad? La razón es que el término *Europa Negra* o *Black Europe* (Hine, et al., 2009) desafía las historias generalmente asumidas de homogeneidad y pertenencia europeas. *Europa Negra* resulta una noción desconcertante frente a la imagen oficial de Europa, cuya invocación nos obliga a revisar las ambigüedades de nuestra post-colonialidad contemporánea (Barnor, en Hine et al., 2009, p. 290).

La perplejidad general que causa la unión de las palabras “Europa” y “Negra” en un único binomio, es indicativa de dos cosas. En primer lugar nos habla de la existencia de un tabú: el contenido racial que subyace a la construcción de la identidad europea (Hine et al., 2009; Bhambra, 2016; Goldberg, 2006; Suarez-Krabbe, 2014). De hecho, Europa y “lo europeo” están tan relacionados con la blancura que “(...) to posit even the idea of Black Europe seems heretical, if not perverse.” (Barnor, 2009, p. 301). En segundo lugar, propone una abierta deconstrucción de esa misma identidad, ofreciendo la oportunidad de romper las narrativas y los proyectos únicos en Europa, es decir, de *pluriversalizar* Europa: “an understanding of Europe that opens the possibility of the coexistence of diverse alternatives and life projects” (Suárez-Krabbe, 2014, p. 156).

Stuart Hall (2003) explica cómo los discursos y las representaciones son los mecanismos ideológicos que mantienen una determinada estructura, en este caso una estructura racial, actuando como “mapa organizativo” para interpretar las relaciones sociales a nivel racial. De esta manera, los “cuentos que Europa se cuenta a sí misma” (Suárez- Krabbe, 2014, p. 155) son significativos para entender lo que Europa es y

² <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/29/eu-is-too-white-brex-it-likely-to-make-it-worse>

quien es considerado como europeo. Los estudios realizados directa o indirectamente bajo el prisma teórico de la *Europa Negra* muestran cómo la identidad europea ha sido y es constantemente construida en base a contenidos raciales, definiéndose como civilización blanca en supuesta contraposición con *otras civilizaciones* o con *civilizaciones negras*. Esta autoimagen se traduce a su vez en estatutos restringidos de ciudadanía democrática en los diferentes países europeos, que comparten como telón de fondo la racialidad y constituyen lo que Theo Goldberg (2006) llama *racial europeanization*.

El punto de vista de la *Europa Negra* permite analizar las dinámicas históricas generadas por la presencia negra en Europa más allá del paradigma migratorio predominante con que esta es abordada actualmente. Dicho paradigma funciona bajo una lógica *insider-outsider* (Nimako y Small, 2009, p. 224) cristalizando a la población negra siempre como ajena al continente europeo y como mero blanco de las políticas estatales de integración a un “todo” social supuestamente preexistente y homogéneo. Esta visión es fruto de una concepción limitada y selectiva de las historias nacionales, que obvia totalmente la historia imperial y colonial de los países europeos. Ya que, cuando esta historia es tenida en cuenta, la población negra deja de aparecer sólo como ajena a lo europeo, y aparece también como parte constitutiva de la propia identidad histórica europea. Esta es la idea defendida por Bhabra (2014) a través de su concepto de *colonial citizens*.

La auto-representación de Europa como “blanca” y los estatutos de pertenencia y ciudadanía restringidos que dicha representación produce, se traducen a su vez en el carácter limitado de los grupos que pueden formular proyectos políticos considerados como propiamente europeos (Suárez-Krabbe, 2014). La noción de *Black Europe* o Europa Negra, apela justamente, no solo a la descolonización del pasado a través de la revisión de la historia europea, sino también a la descolonización del futuro a través de la *pluriversalización de Europa* (Suárez-Krabbe, 2014). Por otro lado, el blanqueamiento epistemológico de Europa hace que su estudio dentro de los *Black Studies* como contexto de la diáspora africana, sea aún muy incipiente, situación a la que no contribuye la hegemonía del contexto afroamericano y del pensamiento diaspórico producido en dicho contexto (Hine et al., 2009; Zeleza, 2005).

Blanqueamiento de la historia Europea

Desde hace décadas gran número de pensadores y pensadoras vienen apelando a la necesidad de una descolonización epistemológica de nuestras representaciones sobre *Europa* y *África*, ambas construidas desde un paradigma de pensamiento eurocéntrico

que las sitúa como polos opuestos y jerárquicamente organizados en un mundo inteligido binariamente. En esta línea de razonamiento, Achille Mbembe (2017) pone de relieve el carácter históricamente construido de la equivalencia *África-Negro*:

“‘África’ e ‘Negro’ (...) falar de um é efetivamente evocar o outro. (...) Dizemos que nem todos os africanos são negros. No entanto, se África tem um corpo e se ela é um corpo, um isto, é o Negro que o concede –pouco importa onde ele se encontra no mundo. (...) Um confunde-se com o outro, e um pesa no outro com o seu peso contagiante, simultaneamente sombra e matéria. Os dois são o resultado de um longo processo histórico de produção de questões de raça.” (p. 75)

El reverso de esta construcción *África-Negro*, es otra construcción: *Europa-Blanco*, y entre estas dos construcciones hay una relación jerárquica en donde *África-Negro* “acabaram por se tornar o signo de uma alteridade impossível de assimilar” (Mbembe, 2017, p. 75).

Por tanto, la identidad europea tal y como está constituida en el imaginario actual, se encuentra fuertemente asentada en el atributo “blanco”, a pesar de que la historia y la composición demográfica europeas contradicen ampliamente esta caracterización. Desde el punto de vista histórico e historiográfico, los propios orígenes blancos y arios de la civilización europea son un tema muy controvertido, a raíz sobre todo de la publicación en 1987 del trabajo de Martín Bernal *Black Athena*. En dicho trabajo Bernal formuló la hipótesis de que la cultura griega sería una gran deudora de las culturas negro-africanas procedentes de Egipto, y denunció también el racismo metodológico –lo que Gurinder Bhambra llama *methodological whiteness* (2017) - presente en la historiografía de los dos últimos siglos. Así comenzó un intenso debate que se prolonga hasta hoy (Condit Fagan, 2004; Bhambra et al., 2011) y que pone en entredicho “la blancura” de Grecia como momento civilizatorio fundacional de Europa: “lo europeo” sería desde su fundación un producto de influencias raciales, culturales y geográficas muy variadas.

Avanzando en el tiempo encontramos en Europa una importante presencia negra ya en el Renacimiento, ligada al imperialismo europeo especialmente portugués y español, que tuvieron un papel central en la trata de personas esclavizadas de origen africano. Lejos de la idea comúnmente asumida de que en suelo europeo no hubo personas esclavizadas tal y como fue el caso en suelo americano, las investigaciones históricas demuestran que entre los siglos XIV y XVIII hubo una importante presencia negra en Europa, tanto de personas esclavizadas como de libertos, sobre todo en España y Portugal, alcanzando hasta el cuarto de millón en

número de personas en el siglo XV y comienzos del XVI (Saunders, 1994; Foster Earle et al., 2005; Fonseca, 2002; Castro Henriques, 2009; Herzog, 2012; Nerín, 2015).

La historia colonial reciente de los países europeos supone otro momento importante para explicar la presencia negra en Europa. Es más, los trabajos de investigación de Hansen y Jonsson (2012, 2014) y Bhambra (2014, 2016) muestran cómo la propia construcción de la Unión Europea tuvo un fundamento colonial, por ser en un principio una tentativa de rehabilitación y prolongación de las lógicas coloniales en el espacio africano, en un momento en que los sistemas coloniales nacionales comenzaban a desmembrarse. Además, de los seis miembros fundadores de la Comunidad Económica Europea, cuatro eran aún en el momento de la fundación - 1957- potencias coloniales (Francia, Italia, Bélgica y Holanda), estando la diáspora africana de la época completamente ligada al colonialismo (Bhambra, 2016, p. 198). Desde el punto de vista ideológico y político, a pesar de la continuidad de la política económica imperial y a pesar de que la presencia negra ya estaba siendo debatida en términos raciales y multiculturales en Gran Bretaña, la exclusión de este país del proyecto inicial implicó también la exclusión del debate racial en la Europa continental, donde tomó preponderancia ideológica la opción homogeneizante y más evidentemente *racial-blind* de la *égalité* francesa. De esta forma, el proyecto de la Unión Europea fue construido como si no hubiese población negra en el continente (Nimako y Small, 2009, p. 217) y la identidad política europea fue articulada en base a una idea de cosmopolitismo referente únicamente a la diversidad lingüística y cultural *entre* los estados de la Unión, dejando fuera la diversidad multicultural *dentro* de los estados - derivada también de las historias imperiales y coloniales- como factor constituyente de esa misma identidad (Bhambra, 2016, p. 192).

Por tanto, a pesar de que a nivel institucional el tema del racismo en Europa sea generalmente considerado más como un elemento accidental y “adherido” a las instituciones, es más bien un elemento constituyente de la propia estructura e historia europeas, encontrándose en el centro y no en los márgenes de la política europea (Kilomba, 2010, p. 40). Además, toda esta larga historia de presencia negra resumida rápidamente aquí, prueba que el análisis migratorio que trata a la población negra en Europa como un fenómeno reciente propio de las últimas décadas, es un análisis en buena medida incompleto y superficial.

La ciudadanía racial europea

Llegados a este punto, “Who are “we” that can speak of Europe?” (Barnor, 2009, p. 293). Más allá de la identidad jurídico-política europea traducida en el estatuto de

ciudadanía, ¿quién tiene la legitimidad y capacidad *real* para narrar la historia de Europa? ¿Quién tiene la legitimidad *real* para auto-proclamarse como europeo? Y, ¿Quién tiene capacidad *real* para construir Europa hacia el futuro?

El colonialismo, si bien central para entender la presencia negra en Europa, es una cuestión profundamente invisibilizada en la actualidad: “-Why are you here? And why don't you go back to where you came from?” The answer is, “We are here because you were there!”.” (Small, 2009, p. xxiv). El paradigma migratorio que es aplicado generalmente para analizar y entender la presencia negra en Europa, por un lado, alude sólo al colectivo de personas negras llegadas recientemente al continente. Por otro lado, se traduce a nivel político en políticas de integración y políticas de control de la inmigración (Nimako y Small, 2009, p. 213) y posiciona siempre a la población negra fuera del continente, como extranjera, en referencia a otros lugares y culturas no europeas. Para explicar este fenómeno, Bhambra (2014) apunta cómo las ciencias sociales y las ciencias humanas en general han venido considerando a los estados estrictamente como estados-nación, dejando de lado su dimensión de estados imperiales y coloniales. Este foco artificial en el elemento nacional sería la razón que explica el predominio del marco migratorio, ya que de tener en cuenta la dimensión imperial y colonial de muchos de los estados europeos, una parte importante de la población negra en Europa no podría ser propiamente calificada como extranjera.

Es en este sentido que Bhambra (2014) sugiere el término *colonial citizens*, para dar cuenta de la realidad de aquellas personas que llegaron a los países europeos como ciudadanos de los diferentes estados imperiales. Dicho de otro modo, y en palabras de Hansen y Jonsson (2012, p.1031) “If we do not look beyond the European continent, we also do not understand anything of what happened in Europe”. Por tanto, incorporar el contexto histórico colonial es un requisito necesario para la construcción de una verdadera Europa post-colonial a nivel simbólico -lo que, de hecho, ya es en términos demográficos y culturales.

Michelle Christian (2019, p. 179) utiliza la expresión *deep and maleable whiteness* para describir las nuevas formas en que la supremacía blanca o lógica racial se articula en el momento actual, momento caracterizado por el surgimiento de contextos *colorblind*, en los que los apelos abiertos y directos a la superioridad blanca ya no son legítimos ni políticamente correctos. Según la autora, ante este nuevo escenario, las lógicas raciales se adaptan y adquieren nuevas y más refinadas expresiones. En el ámbito de la ciudadanía, términos como el *nativismo* tal y como presentado por Nimako y Small (2009) dan cuenta de esta resiliencia y maleabilidad

de las lógicas raciales. El *nativismo*, sería el fenómeno que impide el acceso a la ciudadanía cultural y simbólica y obstaculiza el sentido de pertenencia identitaria a una sociedad nacional, y constituiría una tentativa por parte de grupos auto-considerados como los verdaderos nativos europeos, de reemplazar los derechos explícitos derivados de la ciudadanía jurídica por derechos implícitos o encubiertos supuestamente derivados de la historia y del color de la piel (Nimako y Small, 2009, p. 223). A través del nativismo, la sociedad “nativa” recuerda constantemente a los ciudadanos negros que son el “otro”, el que viene de fuera, y que hay una Europa formal, que es la Europa blanca; manifestación de esta lógica es el común episodio en que un ciudadano blanco le pregunta a su conciudadano negro de dónde es (Nimako y Small, 2009, p. 223). Como afirma Grada Kilomba “racism is thus explained in terms of territoriality, assuming an almost natural feature.” (2010, p. 65). Esta territorialidad hace que las personas negras sean automáticamente relacionadas con África, sean africanas o no, y esto tiene como consecuencia también que a nivel identitario se le asocien todos los estereotipos construidos sobre lo africano. Como apunta Achille Mbembe “when they see us they see Africa in our faces, independently if we are Africans or not”.³

En resumidas cuentas a través de la lógica nativista se cristaliza la idea de que una persona europea es, por definición, blanca; lo que equivale a decir que una persona negra no puede ser genuinamente europea (Nimako y Small, 2009, p. 228) y, por tanto, es siempre extranjera. Esto constituye una versión actualizada y resiliente de racismo, que continua impidiendo el usufructo real por parte de las personas racializadas como negras, de los bienes culturales y psico-sociales, unidos al estatuto de ciudadanía plena; y es que la inclusión social va más allá del acceso igualitario a los derechos, incluyendo también los sentimientos subjetivos de pertenencia completa o no a la propia sociedad en su conjunto (Constant, 2009, p. 152). Y al mismo tiempo, esta exclusión simbólica acaba afectando, vía estereotipos y discriminación, al desarrollo del individuo en la sociedad y, por tanto, a sus oportunidades reales a nivel material, económico y político (acceso a la representación, acceso a los recursos). Se actualizan, de esta forma, las dinámicas coloniales en el día a día de nuestras sociedades (Kilomba, 2010).

³ Achille Mbembe numa das suas intervenções na 2ª Conferência Panafricana no Moinho da Juventude, Cova da Moura- Lisboa 10/08/2018

Esta dinámica nativista también está presente cuando las investigaciones financiadas públicamente sobre temas relacionados con la *Europa Negra*, son encuadradas en el marco de los estudios migratorios, o cuando los estudios migratorios se vuelven sinónimo de estudios sobre minorías. Se refuerza de esta forma el paradigma insider-outsider: “mainstream white researchers consider themselves as insiders (natives) and their object of research, namely, Blacks and nonwhite migrants, as outsiders (nonnatives)” (Nimako y Small, 2009, p. 224).

El abordaje del tema racial en los distintos países europeos se realiza desde diferentes versiones de una misma ideología *colorblind* de fondo, que produce representaciones y discursos que minimizan la importancia de la raza y del racismo (Christian, 2019, p. 178) cuando no lo niegan directamente. Francia es uno de los máximos exponentes de esta ideología *colorblind*, con su comprensión homogeneizadora y universalizante del principio republicano democrático de la igualdad, a través del cual se acaba en realidad negando la diferencia racial y manteniéndola, por tanto, ligada a la exclusión (Hine et al. 2009, Christian, 2019). Otra forma de *colorblindness* se manifestaría a través del multiculturalismo post-imperial, propio del Reino Unido, Holanda y Suecia (Christian, 2019, p. 178), a través del cual, tras el discurso de pluralidad cultural y del reconocimiento de la diversidad, se sigue manteniendo la *otrezación* de las personas racializadas y su control por parte de la población blanca. Otros países construyen sus representaciones alrededor de imágenes de homogeneidad cultural, como por ejemplo los países del este de Europa y algunos países nórdicos (Christian, 2019, p. 178). En definitiva todos los países europeos participan de una o varias formas mezcladas de estas versiones de la ideología *colorblind*. No obstante, tras esta negación racial, el racismo sigue manifestándose, fundamentalmente a través del color de la piel. Y en muchos contextos el racismo se vehicula a través de criterios supuestamente no raciales pero que continúan escondiendo en el fondo la lógica racial: la cultura, la etnicidad, la religión o la lengua (Suarez-Krabbe, 2014).

Europa dentro de los *Black Studies*

En las últimas décadas se ha denunciado la hegemonía del modelo afro-atlántico, afroamericano, o del *Middle Passage* en los estudios sobre la diáspora negra. Dicha hegemonía ha provocado una asimetría en la producción de conocimiento, traducida en la exportación automática de conceptos del contexto afroamericano a otros contextos afro-diaspóricos (Zezeza, 2005, 2010; Hine et al., 2009). Según Paul Zezeza (2010) la hegemonía de este modelo se explicaría por el tamaño de las diásporas afro-atlánticas, y también por la propia hegemonía cultural y económica de Estados Unidos.

En cualquier caso, se ha traducido muchas veces en la ausencia teórica de, entre otras, las diásporas africanas de Europa occidental. Así, aunque la comparación con el contexto afroamericano ofrece sin duda mucho potencial, se haría necesario “*des-atlantizar*” y “*des-americanizar*” las historias de la diáspora africana (Zezeza, 2010, p. 5) y documentar los recorridos de las diásporas negras en Europa. Y esto por varias razones: dar visibilidad a diásporas coloniales que no tienen el momento de la esclavitud como punto de referencia (Wekker, 2009); aplicar conceptos surgidos del propio contexto diaspórico analizado, en este caso, el europeo (Zezeza, 2010; Small, 2009; Wekker, 2009); superar la cristalización del factor racial como un factor con un contenido fijo independientemente de la sociedad que lo produce (Wekker, 2009); evitar la tendencia de muchos académicos blancos a hacerse eco de las problemáticas de la población afroamericana al mismo tiempo que ignoran a las poblaciones negras de sus propios países y al conocimiento que las mismas producen (Wright, 2009; Lmadani y Moujoud, 2012).

Todo esto tiene sentido porque, entre otras cosas, quien es considerado “negro” o “negra” también difiere dependiendo del contexto: “Blackness is not just, or even about African ancestry. It’s about racialization and the ascription of blackness – which remind us, once again, you don’t have to be Black to be racialised as Black.” (Small, 2009, p xxvi). En este sentido, Magdalene Ang-Lygate señala cómo mientras en Estados Unidos “negra” hace referencia a las personas afrodescendientes que tienen como pasado común la historia de la esclavitud, ya en Gran Bretaña se utiliza más como categoría basada en el color de la piel y en orígenes ex-coloniales compartidos, si bien muy diversos (2012, p. 296). Varios autores señalan también cómo en contextos europeos, las personas racializadas como negras son, independientemente de su estatus de ciudadanía y del tiempo que lleven en el país, automáticamente consideradas como extranjeras y no como ciudadanas plenamente integradas en la sociedad (Kilomba, 2010; Hine et al., 2009); esto último constituye también un factor diferenciador en relación a lo “negro” en Estados Unidos.

Otros argumentos para la “localización” de los estudios sobre diásporas negras y racismo, son los ofrecidos por Michelle Christian (2019) que, haciendo referencia al trabajo de Bonilla-Silva, llama la atención sobre la necesidad de un estudio serio de la configuración de las estructuras de exclusión racial en contextos nacionales diferentes al de Estados Unidos. Según la autora la estructura de dominación racial es un proyecto simultáneamente internacional y nacional: una estructura de carácter global y profundamente arraigada, pero al mismo tiempo, profundamente flexible y maleable en sus manifestaciones y capacidad de adaptación a las circunstancias – *deep and*

maleable whiteness (p. 170). En el ámbito europeo, Suarez-Krabbe (2014, p. 159) afirma de forma similar que existe una lógica racista definida por la blancura – *whiteness*- común en las narrativas que construyen sobre sí mismos todos los países europeos, y que produce como no pertenecientes a diversos grupos de personas. Es por todo ello que, según la autora, diversos grupos a lo largo del continente comparten experiencias muy similares de exclusión, lo que no es obstáculo para percibir que las formas en que la racialización ocurre difieren según las historias imperiales y coloniales del lugar específico en el que los sujetos están ubicados.

Si bien actualmente Small (2018) defiende que, una vez situados en el ámbito europeo, estudiemos las similitudes en la Europa Negra en general en vez de enfocarnos en cada estado nacional en particular, anteriormente (Nimako y Small, 2009, p. 222) apuntaba la dificultad de articulación de una Europa Negra al nivel jurídico-político de la ciudadanía, ya que, no existiendo aún una ciudadanía europea stricto sensu, sería necesario poner el foco de atención en los marcos nacionales y en cada grupo diaspórico específicamente. En el fondo estos dos argumentos no son contradictorios, y considero que el estudio del marco nacional posibilita, y es complementario, al estudio de las similitudes continentales. Recientemente el Parlamento Europeo ha aprobado la *Resolución de 26 de marzo de 2019 sobre los derechos fundamentales de las personas de ascendencia africana en Europa*⁴, que supone un avance político sin precedentes en la historia en relación a los afrodescendientes y al reconocimiento de los crímenes del imperialismo, el colonialismo y del racismo actual en Europa. No obstante, dado el carácter no vinculante jurídicamente de la Resolución, hoy por hoy y hasta que esta Resolución impregne de facto los sistemas jurídicos nacionales, continúa siendo de interés el argumento de Nimako y Small de que el espacio de la Europa Negra depende en mayor medida del contexto de cada estado de la Unión Europea en el que la persona vive que del proyecto europeo en sí (2009, p. 235). Si bien, la lucha activista afroeuropea esta sí que está articulándose cada vez más a nivel europeo como muestran las conferencias académicas bianuales *AfroEuropeans* en la academia, *Decoloniality Europe Network*, y diversas iniciativas y festivales sobre afrodescendencia. También la fuerza del movimiento panafricanista europeo, la potencia de los movimientos feministas negros y la proliferación de los *European Black Studies* en las academias por todo el continente.

⁴ Texto de la Resolución: http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2019-0239_ES.html

Ya dentro de Europa, Gran Bretaña, Francia y los Países Bajos son los países en los que la conciencia racial, la revisión colonial y los *Black Studies* se han desarrollado más (Di Maio, 2009, p. 120). Sin embargo, en otros países como Italia, Portugal o España, la diáspora africana no ha gozado hasta hace muy poco tiempo de una atención comparable, constituyéndose en cierta forma como espacios periféricos de la diáspora africana en Europa. Por tanto, el mismo argumento utilizado anteriormente en relación a la hegemonía del contexto afroamericano aplica aquí: es necesario estudiar y analizar también estos contextos de la Europa Negra periférica para poder construir un conocimiento completo sobre la Europa Negra en general.

2.2. Feminismos negros

Es lugar común la periodización de la historia del feminismo *mainstream* en tres momentos principales: feminismo de Primera Ola, feminismo de Segunda Ola y feminismo de Tercera Ola. La Primera Ola del movimiento feminista se situaría en las reivindicaciones de las sufragistas sobre todo inglesas y norteamericanas desde el siglo XIX, apelando al argumento ilustrado de la igualdad de todas las personas independientemente de su sexo, raza, creencias religiosas etc. La Segunda Ola del movimiento feminista, ya a mediados del siglo XX, marcaría el momento en el que el énfasis cambia de la mera exigencia de inclusión en el sistema de derechos y libertades de los sistemas democrático-liberales, al análisis de las propias causas de la subordinación de la mujer; es momento de auge teórico, estableciéndose dos conceptos centrales para el análisis teórico feminista: género y patriarcado. Las principales vertientes dentro de esta Segunda Ola, serían el *feminismo liberal*, heredero más directo del movimiento sufragista de la Primera Ola; el llamado *feminismo radical* que se cuestiona sobre las estructuras mismas de la opresión; y el *feminismo socialista* que utiliza el método histórico-materialista para analizar la opresión de las mujeres. Finalmente, se conoce como Tercera Ola del movimiento feminista a nuestro momento actual, momento del *feminismo de la diferencia*, que con germen en el feminismo radical de la etapa anterior, cuestiona las estructuras sociales mismas del patriarcado y rechaza utilizarlas como referencia. La Tercera Ola traería consigo la proliferación de una gran diversidad de debates feministas que pondrían en entredicho la propia validez del género –elevado casi a la categoría de dogma por las corrientes anteriores- como constructo teórico capaz de describir la situación de todas las mujeres. Es en esta Tercera Ola donde generalmente se sitúa a un grupo de “nuevos feminismos”, como el *feminismo cultural esencialista*, el *feminismo postmoderno*, el *feminismo negro*, al *feminismo lesbiano* etc. (Beltrán y Maquieira, 2001; Varela, 2013)

Como se puede apreciar, en esta periodización el pensamiento de las feministas negras queda incluido en un cajón de sastre de corrientes críticas y específicas de la Tercera Ola, -“como desviaciones coloridas de los verdaderos problemas” (Carby, 2012, p. 242)- junto a los feminismos decoloniales, culturales, del Tercer Mundo etc. “desposeído de toda historia y de toda carga de movimiento político” (Jabardo, 2012-a, p. 14). Sin embargo, si nos adentramos a fondo en dicho pensamiento, comprobamos que tiene una historia mucho más larga. Según Mercedes Jabardo (2012-b, p. 27) el movimiento feminista negro surge en la encrucijada llena de tensiones entre el abolicionismo y el sufragismo, llegando a asumir las líderes de este último una política segregacionista dentro del propio movimiento. Figuras como las de

Sojourner Truth e Ida Wells alzan su voz crítica y de protesta ante estos hechos y ante el pretendido universalismo de un discurso feminista que en realidad solo era representativo de los intereses y privilegios de las mujeres blancas de clase burguesa. También apuntaron cómo siendo el objetivo de las feministas blancas de clase media incorporarse al sistema patriarcal, esto solo podría hacerse a expensas de amplios grupos que permanecerían en la marginalidad. Por todo esto vemos cómo el pensamiento de las mujeres negras se sitúa desde el comienzo al margen del pensamiento dominante, lo que de alguna manera le permite tener una perspectiva de análisis más amplia sobre la estructura social.

Otras autoras, como Françoise Vergès (2017), afirman que la historia de las feministas negras se remonta al siglo XVI con las luchas de marronaje. Considerar estos hechos históricos obligaría a adoptar una nueva epistemología que repensase el espacio, el lugar y el contenido mismo de las nociones de libertad, derecho e igualdad ya que, como señala la misma autora, “pour le féminisme blanc, l’espace et la temporalité du féminisme étaient forcément occidentaux. L’espace: l’Europe occidentale, le temps: les Lumières.” (p. 5). Esto dejaría fuera otras tantas luchas en otros tantos lugares del mundo, entre ellas la Revolución Haitiana del siglo XVII, según la autora “la plus complète des révolutions du monde atlantique au XVIII siècle, car elle fut anti-esclavagiste, antiraciste et anticoloniale.” (pp. 5-6).

Por tanto, es la falta de legitimidad histórica dada al feminismo negro por parte del feminismo *mainstream*, lo que hace que este sea situado temporalmente en la Tercera Ola, y no en su momento real de surgimiento; en palabras de bell hooks: “(...) racism has become an accepted topic in feminist discussions not as a result of black women calling attention to it (this was done at the very onset of the movement), but as a result of white female input validating such discussions, a process which is indicative of how racism works.” (hooks, 1984, p. 51). Para hablar con precisión, es necesario situar a los feminismos negros en toda su tradición y complejidad histórica y política, dotado de sus propias evoluciones, de sus propias “Olas” (Jabardo, 2012-b).

Rasgos constantes en los feminismos negros.

Más que un pensamiento feminista negro, existe una pluralidad de pensamientos feministas negros, algunas veces confluyentes y otras divergentes entre sí. Tal y como afirma Pratibha Parmar (2012, p.257) “la gente tiene que empezar a entender que sólo porque alguien sea mujer o sea negro no significa que él o ella y yo debamos tener las mismas ideas políticas.” No obstante y teniendo en cuenta lo anterior, considero que de la lectura de los textos de las feministas negras pueden apreciarse y extraerse unas

líneas constantes que nos dan unas pistas preliminares para encuadrar mentalmente el pensamiento feminista negro, sobre todo en relación al feminismo blanco de corte burgués hegemónico hasta nuestros días. Estas líneas o rasgos generales, que se detallarán a seguir, son: la interdependencia de las estructuras sociales de raza y género; el vínculo interclasista; la defensa de principios de justicia social general; la crítica de los valores de la Ilustración; la unión de teoría y práctica; el carácter diaspórico; una tradición o “legado de lucha”; la reivindicación de la parcialidad teórica y el énfasis en la biografía; la revisión y corrección de la crítica feminista *mainstream* en torno a la sexualidad, la familia y el trabajo; una mirada crítica sobre el posicionamiento de las feministas blancas frente a los hombres; y el énfasis en el trabajo de deconstrucción interna.

Desde las primeras pensadoras hay un análisis de la interdependencia de las estructuras sociales de raza y género. A través de la crítica al movimiento feminista y al movimiento antirracista, se consigue dar una explicación más profunda sobre las estructuras de poder a través de la concatenación de sistemas múltiples de opresión. Esto no significa que se realice una mera hibridación del análisis teórico de raza y del análisis teórico de género, sino una reinterpretación de la realidad a través de las dinámicas diferenciadas que estos dos sistemas de opresión producen en su interrelación. Es precisamente esta imbricación de las estructuras de opresión de raza y género, y no su mera yuxtaposición, de lo que da cuenta el concepto de *gendered racism* de la teórica feminista afro-neerlandesa Philomena Essed y del que Grada Kilomba se hace eco en gran medida en *Plantation Memories* (2010). Por tanto se podría decir que el pensamiento feminista negro cuenta con la ventaja de múltiples prismas de análisis, que lo han llevado, de un lado, a cuestionar profundamente las bases conceptuales del feminismo *mainstream*, principalmente el concepto de género y el de patriarcado, ya que ambos serían conceptos construidos en torno a diferencias raciales e incapaces de dar cuenta de las mismas (Jabardo, 2012-b p. 34). A su vez, esta multitud de prismas lo ha hecho fecundo en la creación de nuevos conceptos y categorías para la explicación y el análisis de la realidad social. Ejemplos de esto son el concepto de *interseccionalidad* de Kimberlé Crenshaw (1989), el de *colorismo* de Alice Walker y citado por primera vez en 1982⁵, los de *everyday racism* y *gendered racism* de Philomena Essed (1990, 1991), y el de *lugar de fala* popularizado en el campo sociológico por Djamila Ribeiro (2017), entre muchos otros. Y por último,

⁵ “Colorismo. Conceptos del Feminismo Negro”: <https://afrofeminas.com/2016/08/22/colorismo-conceptos-del-feminismo-negro/comment-page-1/>

constituyendo la mujer negra “(...) the other of others without sufficient status to have an other of her own” (Young, 1996), este lugar fuertemente periférico en la estructura de poder es considerado por bell hooks (1989) como un lugar privilegiado para la creación de una nueva epistemología y práctica feminista inherentemente revolucionarias.

El vínculo interclasista es un rasgo importante dentro del movimiento anti-racista general. En el ámbito del feminismo negro, la exposición constante de las mujeres negras, iletradas o intelectuales, pobres o acomodadas, a actitudes racistas en la sociedad general y también dentro de los movimientos feministas, hizo que se fuera forjando desde el principio una conciencia de grupo entre las mujeres negras, que atravesaba las clases sociales. Esto es un importante factor diferenciador con respecto al feminismo blanco de origen burgués (Jabardo, 2012-b, p. 32).

Por otro lado, el feminismo negro se erige como baluarte de defensa de principios de justicia social general, ya que su perspectiva interseccional hace que su crítica vaya más allá de las necesidades particulares de las mujeres negras; estas se reconocen como un grupo entre muchos otros atrapados en los intersticios de las estructuras de opresión. Es en este sentido que Patricia Hill Collins identifica al feminismo negro como *teoría social crítica*, comprometida con la justicia para el propio grupo y para otros (Hill Collins, 2012, p. 116). En la misma línea se pronuncia bell hooks (1989, p. 61), denunciando la presión que ciertos grupos de interés ejercen sobre las mujeres para que dividan sus luchas, de manera que solo las feministas socialistas se preocupen por la clase, sólo las feministas lesbianas se preocupen por los derechos LGTBI y solo las feministas negras se preocupen por el racismo; según la autora, todas las mujeres deberían alzarse en oposición a todas las clases de opresión si están interesadas realmente en erradicar el tipo o tipos específicos de opresión que les afectan individualmente.

Esta superación del individualismo dentro de la lucha social forma parte también de la crítica generalizada a los valores de la Ilustración. Las pensadoras feministas negras hacen una crítica de estos valores que, al mismo tiempo, acaba significando una profundización en los mismos, a través del desmantelamiento de sus contradicciones e hipocresías. Mientras que el feminismo blanco tendría como momento fundacional la Ilustración y reproduce su racionalidad, el feminismo negro tendría –si bien este momento es discutible, tal y como se refleja en la argumentación de Françoise Vergès más arriba- como momento fundacional la esclavitud (Jabardo, 2012-b, p. 28), que constituye la otra cara de la moneda de la Ilustración y pone de manifiesto, precisamente, su irracionalidad. Por tanto, no sólo da cuenta de sus

contradicciones, sino que también reivindica otras fuentes de saber, otras lógicas y estrategias y otros sujetos sociales (Jabardo, 2012-b, p. 28).

La esclavitud, el imperialismo y el colonialismo, como reverso de la Ilustración, determinan el carácter diaspórico del pensamiento feminista negro. El punto de vista de las mujeres negras está ligado a las historias de diáspora fruto de las dinámicas esclavistas imperiales y también de las dinámicas coloniales y post-coloniales. Así, al mismo tiempo que el feminismo negro es y se declara como heterogéneo y polifónico, reconoce un continuo experiencial en la opresión sufrida por todas las mujeres negras en la diáspora, que crea nexos de unión entre todas ellas y hace posible un nivel de teorización y acción globales (Hill Collins, 2012, p. 112-113).

Otro rasgo diferencial de los feminismos negros es la unión de teoría y práctica. Al mismo tiempo que se defiende la importancia de construir teoría relevante por y para las mujeres negras, y ampliando los horizontes del feminismo global, hay una desconfianza de la excesiva teorización propia de un feminismo blanco mainstream que se alejaría de la realidad y objetivaría a las mujeres. Como afirma Patricia Hill Collins “el conocimiento común, menospreciado, compartido por las afroamericanas, que proviene de nuestras acciones y pensamientos diarios, constituye el primer y más fundamental nivel de conocimiento.” (2012, p. 119). También bell hooks (1989) resalta cómo ya existe una conciencia de la opresión entre las mujeres negras antes de que la teoría “les venga a informar de dicha opresión”.

Así, el feminismo negro se auto-define en referencia a un “legado de lucha”, que sería, según Patricia Hill Collins, uno de los principales elementos del “punto de vista” de las mujeres negras, en cuanto historia de lucha contra las agresiones de todo tipo a las que las mujeres negras se han enfrentado históricamente y se enfrentan actualmente por el hecho de serlo (2012, p. 109). A esto mismo se refiere Hazel Carby (2012, p. 237) cuando afirma que “las historiadoras feministas blancas están equivocadas cuando retratan a las mujeres negras como objetos pasivos de la opresión colonial.” También Françoise Vergès, como ya se ha señalado más arriba, se refiere a este legado de lucha cuando habla de *feminisme de marronnage* (2017).

Las feministas negras también hacen una reivindicación de la parcialidad teórica: “(...) debemos preguntar a las mujeres blancas, ¿a qué os referís exactamente cuando decís “NOSOTRAS”?” (Carby, 2012, p. 243). Al igual que como vimos, hacia Fanon, las feministas negras no solo “confiesan” la parcialidad de su pensamiento, sino que reivindican esta parcialidad frente a la imposibilidad de cualquier grupo de producir conocimiento imparcial, y a la violencia que el pensamiento supuestamente universal genera, pues invisibiliza e invalida a quienes no tienen poder de representación e impone la perspectiva de quienes lo tienen: “Parcialidad, y no

universalidad, es la condición para ser escuchado.” (Hill Collins, 2012, p.16). Desde esta honestidad epistemológica, lo subjetivo y emocional adquieren valor como fuente de conocimiento: “I call for an epistemology which includes the subjective and the emotional as part of the academic discourse” (Kilomba, 2012, p. 7). Por todo ello, estas autoras utilizan la biografía y los relatos de experiencias cotidianas de opresión como fuente privilegiada para la construcción de teoría.

Por otro lado, el pensamiento feminista negro lleva a cabo una revisión y corrección de la crítica feminista *mainstream* en torno a la sexualidad, la familia y el trabajo. De esta forma son reformulados todos los temas que preocupan de forma central al feminismo *mainstream*, demostrando cómo al analizarlos desde el prisma de las mujeres negras, la problematización de los mismos se hace mucho más compleja, y los objetivos cambian. Desde el “*Ain’t I a woman?*” de Sojourner Truth, queda claro que los estereotipos sexuales no se construyen – ni histórica ni actualmente- de la misma forma para las mujeres blancas que para las mujeres negras. Tampoco lo hacen para los hombres negros, pues estos no se benefician de igual forma que los hombres blancos del privilegio sexual (hooks, 1989). La familia también adquiere un significado diferente al que tiene en la teoría feminista blanca de corte burgués; sin negar el carácter patriarcal de la misma y las luchas que dentro de este contexto se dan, se constituye como un lugar humanizado, de pertenencia y de resistencia frente a las agresiones de una sociedad racista y hostil. Tampoco son válidos los parámetros de la familia blanca burguesa para analizar muchas familias negras, pues no se estructuran en base a los mismos principios y estrategias y no se enfrentan a los mismos retos sociales. Estas diferencias han hecho que históricamente haya habido un proceso de patologización de las familias negras (Carby, 2012, p. 215; Stack, 2012). De la misma forma la maternidad –sin adoptar posturas esencialistas, tal y como advierte bell hooks (1989)- y el trabajo de casa se erigen en muchos casos como factores de empoderamiento y no de opresión, frente a la alienación, a la precariedad y al abuso sentido generalmente en el trabajo fuera de casa. Por otro lado, históricamente la incorporación masiva al mercado de trabajo de las mujeres blancas de clase media no fue algo tan positivo cuando se analiza desde el punto de vista de la clase trabajadora racializada, que vio incrementar los niveles de desempleo a consecuencia de dicha incorporación de las mujeres blancas, lo que de haberse tenido en cuando por parte del feminismo *mainstream* del momento, hubiera enfocado la crítica en el sistema capitalista patriarcal en sí (hooks, 1989, p. 99-101). En relación a esto, las feministas negras también critican el *careerism* o excesivo énfasis dado a la carrera profesional por parte de las feministas blancas. Esto presentaría un sesgo de clase, pues como afirma bell hooks (1989) las mujeres negras siempre han estado en

el mercado de trabajo, sirviendo tanto a hombres como a mujeres blancas, sin obtener ningún tipo de emancipación por ello.

En esta misma línea, las feministas negras proyectan una mirada crítica sobre el posicionamiento de las feministas blancas frente a los hombres. En sus luchas contra el racismo, a pesar de la presencia del sexismo también, los hombres negros han sido y son aliados imprescindibles: “Nosotras luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos también con los hombres negros contra el sexismo.” (Carby, 2012, p. 212). Según bell hooks (1989, p. 69) las feministas blancas de clase media no pueden dar cuenta de los lazos que se crean entre hombres y mujeres implicados en luchas de liberación porque no han tenido tantas experiencias positivas como las mujeres negras trabajando con ellos en movimientos políticos (p. 69). Por otro lado las mujeres blancas no son aliadas automáticas; los términos en los que el feminismo blanco ha construido la sororidad han significado en muchos casos más opresión, más racialización y más discriminación para las mujeres negras. Esto determina que las mujeres blancas, en su posicionamiento histórico de poder frente a las mujeres negras, sean objeto central de la crítica y del discurso feminista negro.

Por último, las pensadoras negras hacen énfasis en el trabajo interno: descubrir el racismo y el sexismo interiorizados, y desbancarlos. A diferencia de la perspectiva constructivista del feminismo blanco, las mujeres negras llevan a cabo una labor de deconstrucción -pues parten de una categoría impuesta de *no-mujer*- para después poderse reconstruir y renombrar (Jabardo, 2012-b).

Estas son las líneas fundamentales que he podido identificar en el pensamiento de las feministas negras. A continuación paso a un breve análisis de las diversidades diaspóricas del feminismo negro en Europa.

Díasporas del feminismo negro

El pensamiento feminista negro tiene como espacio de desarrollo privilegiado y podría decirse, fundacional, el contexto norteamericano. Si bien es necesario apuntar que este carácter fundacional es problemático por razones que ya se han sugerido antes en relación a los argumentos de Françoise Vergès: ¿por qué situar el momento fundacional del feminismo negro en el contexto esclavista norteamericano y no en luchas negras anteriores o en otros lugares? Sería necesario revisar las invisibilizadas historias de lucha de las mujeres negras en otros contextos diaspóricos y también en el continente africano, para poder determinar cuál o cuáles son verdaderamente los momentos fundacionales del feminismo negro. Sin dejar de tener en mente lo anterior, podemos continuar y decir que la teorización contemporánea de las feministas

afroamericanas incentiva otros debates feministas de la diáspora negra, especialmente en el mundo anglosajón europeo, en Gran Bretaña (Jabardo, 2012-b, p. 45). Ejemplo de ello son pensadoras como Hazel Carby, autora del clásico manifiesto *White Women Listen!*, Lola Young, Pratibha Parmar y Valerie Amos.

De la misma forma que las pensadoras afroamericanas critican al feminismo blanco burgués norteamericano y se centran en la vivencia de la esclavitud, las feministas negras europeas critican el eurocentrismo del feminismo europeo e introducen el tema de la colonialidad y la post-colonialidad. Por tanto, añaden otro contexto para entender la raza y el género (Jabardo, 2012-b, p. 45). En cuanto al eurocentrismo del feminismo en Europa, según Hazel Carby se manifiesta bien a través de la omisión de la experiencia de las mujeres negras en los países europeos, como nacionales de los mismos, bien situándolas como “mujeres del Tercer Mundo, que solo llevan a cabo prácticas “bárbaras y primitivas” procedentes de sociedades igualmente bárbaras y primitivas (2012, p. 225). Por otro lado, el foco aquí no es tanto el *Middle Passage* de la trata atlántica, y sí la reciente -pero invisibilizada- historia colonial de los países europeos en África y todas sus consecuencias.

Por eso tiene sentido que tome una relevancia particular para las pensadoras negras europeas la cuestión de la ciudadanía y la de la pertenencia a una nación: ¿quién, y bajo qué criterios, califica para ser considerado nacional de un país europeo? Esta pregunta cristaliza en un nuevo estereotipo al que tienen que hacer frente las mujeres negras en Europa: el estereotipo de extranjeras en sus propios países. Para ilustrarlo, Grada Kilomba pone el ejemplo de una de sus entrevistadas, una joven alemana afrodescendiente. La joven es constantemente interpelada para que justifique su presencia en su propio país “*¡pero tú no puedes ser alemana!*” (2010, p. 66); la conclusión tanto de la joven como de la autora es que los interlocutores quieren oír una historia exótica, que confirme sus fantasías sobre la “otra” (Kilomba, 2010, p. 68). Y en este juego, la dinámica colonial se actualiza constantemente, invadiendo el presente; los cuerpos negros son construidos como “cuerpos fuera de lugar”, “deslocalizados”, “no-pertenecientes”, mientras que los cuerpos blancos son construidos como legítimos, “cuerpos en casa”, “cuerpos pertenecientes” (Kilomba, 2012, p. 6). Por tanto, la existencia de este estereotipo muestra claramente cómo la construcción de la ciudadanía europea gira en torno a criterios raciales. Así, el tema de “transformarse en sujeto” (Kilomba, 2010), sujeto político, sujeto social, acaba siendo central para estas pensadoras, sobre todo en el contexto de sociedades europeas donde el debate sobre el colonialismo, el racismo, la negritud y la afrodescendencia es aún muy incipiente en comparación con el debate ya generado en Estados Unidos.

Por otro lado, en décadas recientes, se ha señalado el carácter hegemónico que el feminismo negro afroamericano ha ganado en relación al pensamiento de otras mujeres negras de la diáspora global. Estas, al mismo tiempo que se reconocen en el discurso de las pensadoras afroamericanas y beben del mismo, han reivindicado sus propios lugares discursivos y el valor teórico de su experiencia en contextos políticos, sociales y culturales diversos. Dichos contextos surgen de historias coloniales situadas en espacios temporales y geográficos diferentes al contexto que Paul Gilroy denomina *Black Atlantic*, (1993) cultura diaspórica común que incluye y sintetiza elementos e influencias de África, Norteamérica, Gran Bretaña y el Caribe, como consecuencia histórica del intenso tráfico esclavista ocurrido entre estos lugares, y que constituiría un importante factor modelador del pensamiento moderno y contemporáneo. Como afirma Pratibha Parmar, “el concepto de diáspora, que abarca la pluralidad de (...) diferentes historias y formas culturales (...) ofrece (...) una alternativa al esencialismo propio de ciertas nociones de negritud que rechazan reconocer o comprender la naturaleza transitoria de los momentos históricos y políticos.” (Parmar, 2012, p. 262). Con estos relatos divergentes, el pensamiento feminista negro se enriquece y gana nuevos contextos que van tejiendo la historia de las luchas de las mujeres en la diáspora global y penetrando con más profundidad en el funcionamiento de las estructuras sociales de poder.

De igual forma es posible apreciar cómo ciertas hegemonías se han construido en el pensamiento feminista negro también a nivel europeo, habiendo ganado preponderancia sobre todo las feministas negras británicas. El debate feminista negro y post-colonial también ya ha comenzado de manera más mediática también en países como Francia. El caso de Francia muestra algunos de los desafíos específicos que el feminismo negro encuentra en contextos europeos. Desde hace un par de décadas el feminismo negro y el feminismo post-colonial han entrado con fuerza en la escena académica francesa, sin embargo, como apuntan Lmadani y Moujoud (2012) ambas corrientes no han entrado en diálogo entre sí, invisibilizando la producción de saberes de los grupos minoritarios en territorio francés y las luchas de las ex-colonizadas. Además diversas académicas han entrado en diálogo con el feminismo negro norteamericano abrazando el concepto de interseccionalidad como teoría objetiva pero sin relacionarlo con el propio contexto francés, situando siempre las referencias fuera de Francia: “(...) il ne suffit pas de se référer à des théories d’ailleurs pour décoloniser le savoir d’ici. La décolonisation du savoir ne peut se construire en dehors de la critique de son “propre” contexte historique, politique et théorique.” (Lmadani y Moujoud, 2012, p. 17). Las mismas autoras señalan que los fundamentos

epistemológicos no deconstruidos que condicionan la recepción del *black feminism* en Francia son, por un lado, la hegemonía del pensamiento republicano universalizante que niega y condena la diferencia en la sociedad francesa, en contraposición a sistemas con una aproximación más multiculturalista como por ejemplo Gran Bretaña; por otro lado, el lugar marginalizado que se reserva a la cuestión de las personas racializadas en el país, cuyas representaciones son representaciones heredadas del colonialismo. Desde esta perspectiva, en Francia, el debate feminista supuestamente post-colonial ha estado centrado más en cuestiones globales, reduciendo en gran medida la cuestión interna a la mediática controversia en torno al velo de las mujeres musulmanas. Si bien limitado y ciertamente sensacionalista, este debate en torno al velo fue factor determinante en la fuerza adquirida en la escena política por parte de dos movimientos políticos feministas que incorporan la raza a su teoría y praxis. Estos son, de un lado, el movimiento *Ni Putes Ni Soumises* fundado en 2003 por la activista Fadela Amara, y de otro, *Les indigènes de la République* que nace de la mano de Houria Bouteldja en 2005 en internet, inscrito en un movimiento previo de reivindicación de la memoria colonial en Francia, y que tiene como detonante principal las revueltas callejeras en Francia de ese mismo año (García, 2012).

Ambos movimientos, a pesar de ser ideológicamente opuestos, introducen la perspectiva de raza, y al hacerlo han llevado a cabo su activismo siempre en alianza y en defensa también de los hombres racializados, lo que ha causado gran perplejidad en la escena política francesa por constituir una gran “innovación” en relación a las maneras de construirse como feminista que se han articulado hasta ahora en el espacio francés: “ (...) ce que [le mouvement Les indigènes de la République] considère comme le “particularisme” du féminisme des Blanches: un féminisme qui pourrait se passer de défendre “ses hommes”, car ces derniers ne sont pas victimes du racisme.” (García, 2012, p. 158). Por tanto, la aparición de estos movimientos y su práctica feminista rompe esquemas en el contexto socio-político francés, y esto muestra en buena medida la incapacidad del feminismo blanco *mainstream* francés para comprender la interseccionalidad. Además, la aparición en escena de estos dos movimientos feministas defensores de la causa racial, pero con diferentes aproximaciones políticas, rompe con el esencialismo frecuente que espera que todos los movimientos feministas negros tengan la misma orientación ideológica por el hecho de incorporar la problemática de raza. Por último abre el campo de análisis para la pregunta, “¿quién es legítimamente francesa o francés?”. La auto-proclamación del movimiento de Houria Bouteldja como “indígenas” de la República, por sí sola, ya da importantes pistas; lo que en un pasado reciente se construía como “indígena” en

contrapuesto al nacional francés, hoy se construye en Francia como una diferencia cultural y/o religiosa irreconciliable en el seno de la nación.

Otros países ex colonizadores, como Portugal, España o Italia, aunque cada uno con sus particularidades, van más a la zaga de todos estos debates, siendo no obstante, contextos de gran interés por su exposición a factores diferenciales, donde ya se comienza a generar un pensamiento y un movimiento feminista negro más fuerte. Como afirma Alessandra di Maio en referencia al trabajo de un grupo de escritoras somalíes-italianas, estas voces contribuyen desde una perspectiva divergente y con datos poco conocidos a la evaluación de la *Europa Negra* actual (2009, p. 120), y- podemos añadir también- a la inclusión de nuevos contextos en el pensamiento feminista negro.

2.3. La negritud de España o *Black Spain*

La *España Negra* es una vertiente constitutiva y sin embargo, invisible, de la historia y cultura españolas. De la misma forma que apunta Di Maio (2009, p. 136) para el caso de Italia, una presencia negra que en España no se ha discutido mucho e inclusive se ha tratado de suprimir asimilándola al fenómeno migratorio comenzado en los años 90, es aquella que tiene su causa en la historia colonial española en África, específicamente en Guinea Ecuatorial; esta tendencia permite mantener cerrada la caja de pandora del colonialismo español en África. Por tanto, al hablar de *España Negra* estaré poniendo la atención específicamente en la problemática ligada a los afrodescendientes fruto de la diáspora ecuatoguineana motivada por el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial. Este colectivo permite entender la presencia negra más allá del paradigma migratorio, tal y como he referido más arriba en el contexto general de la Europa Negra.

En relación a la *Europa Negra*, la *España Negra* representa un contexto periférico en el debate de la afrodescendencia, la colonialidad y la post-colonialidad, y por consiguiente, una oportunidad de enriquecer el análisis y la complejidad de estas cuestiones en el contexto tanto europeo como global. Todo esto en un momento en el que el debate sobre la afrodescendencia y la colonialidad gana fuerza en Europa, al mismo tiempo que diferentes movimientos políticos en todo el continente revitalizan los ideales imperiales del pasado y actualizan los discursos raciales. Ejemplo reciente de ello en España ha sido la entrada en el Parlamento español del partido de ultraderecha VOX.

Historia de la *España Negra*

Como muestra el documental *Gurumbé, canciones de tu memoria negra* de Miguel Ángel Rosales (2016), desde un punto de vista temporal amplio, España venía beneficiándose de los rendimientos obtenidos del tráfico esclavista de personas procedentes de las Guineas, pero también de la utilización de una buena parte de esa mano de obra esclavizada en el propio territorio peninsular, especialmente en Andalucía, desde el siglo XV. La existencia de hombres y mujeres esclavizados provenientes del continente africano en el propio suelo español es un hecho profundamente desconocido e invisibilizado. Las personas negras esclavizadas comenzaron a llegar de forma masiva a Andalucía a partir del siglo XV, pasando a ser parte constitutiva de la población andaluza en los siglos XVI, XVII y XVIII tal y como refleja el mismo documental. Sevilla era el segundo puerto esclavista de Europa después de Lisboa, pero también Málaga y sobre todo Cádiz tenían una presencia importante de personas esclavizadas llegando a constituir el 20% de la población en

Cádiz y el 10% en otras ciudades (Rosales, 2016). A partir del siglo XVIII con las Luces y la ola de abolición de la esclavitud en los países europeos –en el territorio español peninsular nunca fue formalmente abolida (Rosales, 2016)- disminuye un poco la entrada de personas esclavizadas procedentes de África, si bien el tráfico clandestino continúa siendo intenso y altamente lucrativo hasta finales del siglo XIX, y permite la acumulación de capitales sobre la que, entre otras muchas cosas, se asienta el actual sistema financiero español (Nerín, 2015; Rosales, 2016). Factores como la endogamia entre los grupos negros en el territorio peninsular, la emigración a otros lugares de los negros libertos, la incapacidad de muchos de ellos de establecer sus propios núcleos familiares debido a su propia condición de esclavitud, y las condiciones de fuerte precariedad social que elevan su mortalidad (Herzog, 2012; Rosales, 2016), explican la progresiva desaparición de estos grupos. Los grupos que sobreviven van migrando de las ciudades al campo y hasta hoy en las costas andaluzas, especialmente en Huelva, existen grupos de descendientes de esas personas esclavizadas, conocidos como *morenos*. Numerosas son las manifestaciones culturales –como el flamenco- y religiosas que origina esta presencia negra, lo que permite afirmar que la población negra es un grupo históricamente español, con un impacto biológico y cultural en la configuración actual del país (Rosales, 2016).

Avanzando en el tiempo, junto a la ocupación y control de los pequeños territorios del Norte de África –Protectorado de Marruecos, Sahara e Ifni – el dominio colonial español en Guinea Ecuatorial (1885-1968)- aunque la presencia española data de finales del siglo XVIII- adquirió una importancia especialmente significativa en la construcción económica y simbólica de España durante la dictadura de Franco (1939-1975) (Suárez Blanco, 1997). Todo esto permite afirmar que España es un país *afrodeudor*.

No obstante, en la actualidad, a pesar de la proximidad temporal del colonialismo español en Guinea Ecuatorial, este es un episodio de la historia española sólo bien conocido en círculos académicos restringidos, permaneciendo en el imaginario popular como algo meramente anecdótico y la mayor parte de las veces, como un hecho histórico directamente olvidado. ¿Cuáles son los mecanismos políticos de construcción de la memoria, o más bien de construcción del olvido, que han desencadenado esta amnesia social? ¿Cuáles son las representaciones históricas sobre el colonialismo que han cristalizado en la narrativa nacional?

En España el mito del “buen colonizador” ha cristalizado en la memoria del periodo imperial y colonial en general –referida como “aventura”, o “encuentro entre los pueblos”- en la mayor parte de las narrativas actuales. Reflejo paradigmático de esta narrativa es el hecho de que la fiesta nacional de España se celebre el 12 de octubre, *Día de la Hispanidad*, en memoria del comienzo de la expansión imperial española en el continente americano en 1492. Aunque el mito del buen colonizador tenga una larga tradición, datando de la colonización del continente americano, en el franquismo estas narrativas son reelaboradas en relación a las posesiones coloniales en el continente africano. Así, en el caso de la colonización de Guinea Ecuatorial, el mito del buen colonizador se apoya en la ideología africanista del franquismo, conceptualizada por Gustau Nerín como *hispano-tropicalismo* de inspiración portuguesa (Nerín, 1997). El *hispano-tropicalismo* fue una mezcla entre la ideología de la *hispanidad* del filósofo político Ramiro de Maeztu, el *lusotropicalismo* de origen freyriano, y el *regeneracionismo* de los intelectuales españoles de finales del siglo XIX en el contexto de la pérdida del poder colonial sobre Cuba, especialmente Joaquín Costa (Nerín, 1997). Esta construcción teórica tuvo como objetivo la justificación de la presencia colonial española en África a ojos de la comunidad internacional, donde la descolonización ya era la tendencia; se pretendía proteger la identidad histórica española, sobre una supuesta divergencia cualitativa del colonialismo español en relación al colonialismo inglés, alemán, belga y francés. Dicha diferencia se fundamentaría en los siguientes argumentos: “la ausencia total de actitudes racistas, la innata vocación africana de los españoles, la tendencia misionera de la nación hispana, la falta de explotación económica de los territorios coloniales, y la presencia de mestizaje” (Nerín, 1997, p.12). Al mismo tiempo, en un clima de aislamiento internacional después de la Segunda Guerra Mundial y del triunfo de las democracias europeas, Franco carga las tintas en la “política africana”, y en la explotación económica de los territorios en Marruecos y en Guinea Ecuatorial para poder sostener la política económica autárquica de los primeros años de su dictadura (Suárez Blanco, 1997).

Con el fin de la dictadura de Franco y la llegada de la democracia, se hace necesario construir una nueva identidad para España; una España democrática cuya máxima aspiración en ese momento era modernizarse y europeizarse, y que iba por lo tanto a dirigir todos sus esfuerzos a la entrada en la Unión Europea, materializada en 1986. Donde Franco había mirado en dirección a África, los gobiernos democráticos mirarían ahora hacia Europa. De esta forma, la nueva identidad española tendría que desprenderse de todo aquello que había conformado la identidad nacional de la

España franquista: es aquí donde comienza lo que el panafricanista español Antumi Toasijé llama de *desafricanización* de España (2010, p. 11). Toasijé define así el proceso a través del cual en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX se hace un esfuerzo desde las instituciones políticas para borrar el legado africano – negro y árabe- en España, presentando el país con una nueva imagen más *blanqueada*, más europeizada. Esto se vería reflejado en el discurso político, en las actuaciones de las instituciones del Estado, y lo que es mucho más importante, en la educación. El también líder panafricanista español y co-fundador del movimiento *Panteras Negras-FOJA* en España en la década de los noventa Abuy Nfubea (2015-a) describe este proceso de la siguiente forma:

“Esta forma de plantear la epistemología española produce en el sistema educativo cuatro generaciones de jóvenes españoles que ignoran por completo que en España ha habido diputados en las Cortes que eran negros, que eran saharauis, que eran marroquíes, que eran musulmanes, que eran de Guinea Ecuatorial (...). Ignoran todo esto porque el propio sistema y las propias instituciones así lo construyen. (...) Durante todo este tiempo España lo que hizo fue eliminar de los libros de texto, de los estudios, de la cultura popular, a los negros, hasta que consiguió que la única imagen que tenemos de los negros sean las pateras.”

De hecho, durante el franquismo había llegado a España un número apreciable de ecuatoguineanos que acabaron formando una burguesía negra intelectual e integrada en las estructuras y en la cultura ideológica del régimen franquista. Sin embargo, con la llegada de la democracia, la cooperación española se dirigió a Guinea Ecuatorial quedando los guineanos en España en gran medida olvidados y precarizados (Nfubea, 2011, p. 2). Estos españoles negros pasan a ser identificados de modo general con los inmigrantes africanos que en ese momento comienzan a llegar a las costas españolas; así pasan súbitamente de ser españoles negros a ser “inmigrantes subsaharianos”⁶. El sentimiento de amenaza e invasión con que la sociedad, los medios de comunicación y las autoridades españolas perciben el fenómeno migratorio, sobre todo a partir de los años noventa, genera un proceso de deshumanización de los inmigrantes negros en los discursos públicos, apareciendo nuevos términos para referirse a ellos, como “sub- Saharianos”, “avalancha”, o “flujo”, palabras estas últimas “aplicables solo a objetos y que contribuyen a problematizar la inmigración negra por medio de la eliminación de cualquier referencia a los derechos humanos” (Toasijé, 2009, p. 351). Esta visión homogénea y deshumanizada acaba,

⁶ Palavras de Florentino Ekomu de Yakure, em Nfubea, 2011, p.3.

como se ha referido antes, por extenderse a los españoles afrodescendientes hijos de ecuatoguineanos llegados en la época del franquismo. El poco apoyo oficial que este segmento social recibe viene, al contrario de lo que a priori podría ser esperado, del partido de centro-derecha UCD liderado por Adolfo Suárez en los primeros años de la democracia, y posteriormente de su sucesor, el Partido Popular (PP), mientras que el partido de centro-izquierda, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), se distancia de la causa como estrategia electoral, para desvincularse de la impopular imagen de “amigo del inmigrante” (Toasijé, 2010).

A consecuencia de todo este contexto y de forma bastante paradójica, los hijos de esta primera generación de ecuatoguineanos llegados como españoles a España durante el franquismo, nacidos o crecidos ya en democracia, van a confrontar un racismo muchas veces mayor del que tuvieron que confrontar sus padres. Este racismo se manifestará en forma de invisibilidad: “yo he nacido aquí, no me tienen que integrar, me tienen que visibilizar, tienen que incluirme, ¡si yo ya estoy!” en palabras de la periodista española afrodescendiente Lucía Mbomio.⁷ Esto va a ser determinante para la creación, por parte de esta generación de españoles afrodescendientes, de un tipo de estrategias diferentes a las de sus padres, que utilizaban los cauces del marco asociativo del franquismo, así como de discursos más combativos e inspirados por el nacionalismo negro de Malcolm X en Estados Unidos –movimiento de las *Panteras Negras-FOJA* (Nfubea, 2011).

España Negra en la actualidad

Según estimaba Toasijé (2010), en 2010 había aproximadamente un millón de personas africanas y afrodescendientes en España. Sin embargo es complicado saber exactamente el número de personas que componen este grupo y los heterogéneos subgrupos dentro del mismo. En primer lugar y entre otras razones, porque en concordancia con la tendencia general en Europa, en España no se recogen datos censales étnico-raciales. Esto obstaculiza la visibilización de la población negra española y en España, dejando sus intereses fuera de la agenda política estatal (Toasijé, 2010, p. 6). En este mismo sentido, el Informe de 2016 del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de la ONU sobre España en su sexta recomendación insta a las autoridades españolas a reflexionar sobre la creación de mecanismos “para poder recabar y publicar datos demográficos sobre la composición de la población desglosados por comunidades territoriales y adoptar, con ese fin, métodos adecuados, garantizando la auto adscripción identitaria, y el anonimato” (p.2)

⁷ En el video del festival *Afroconciencia*, Madrid, octubre 2017: <https://www.youtube.com/watch?v=l0Uf5pk-MB4>

Tras el silencio de las estadísticas, de los libros de historia, de las políticas públicas y del debate político mediático, hay una realidad que resulta sorprendente para el grueso de la población española: “aquí hay un tejido social de personas, racializadas, que no somos blancas, que somos españolas”,⁸ señala Rita Bosaho, desde 2016 primera diputada negra de la historia de la España democrática.

En este estado de cosas, la lucha de los afrodescendientes por la memoria, la reparación y la visibilidad ha dado ya interesantes frutos, consolidando a su vez un movimiento panafricano fuerte en España, que ha generado entre los afrodescendientes españoles una conciencia de luchas compartidas con las personas africanas y afrodescendientes de todas las partes del mundo, superando los límites fronterizos nacionales.

El surgimiento de un movimiento panafricanista en España es algo llamativo, sobre todo teniendo en cuenta que no había en el país una tradición panafricana como en Francia, Inglaterra, o incluso Portugal – a pesar de que después de la Conferencia Panafricana de Lisboa en 1923, *Conferência do movimento panafricano da liberdade para a África Oriental, Central e Meridional*, (Amorim, 2010, p. 105) se diluyó esa tradición de pensamiento como forma de problematizar la condición de exclusión de las personas negras y afrodescendientes y tan solo recientemente ha comenzado a revitalizarse.⁹ ¿Por qué la ideología del panafricanismo ha cobrado fuerza en un contexto como el español que a priori podría parecer no reunir las condiciones para dicho florecimiento ideológico?

En el nuevo contexto democrático marcado por el rechazo a la inmigración africana del momento tal y como se ha relatado más arriba, bajo la influencia de la historia y de las manifestaciones culturales afroamericanas, así como de las ideas de Fanon y del nacionalismo negro de Marcus Garvey y Malcolm X (Nfubea, 2011), y con el incremento de las agresiones a la población negra, las personas afectadas e inseridas en los diferentes movimientos anti-racistas dirigen sus acciones y reivindicaciones directamente al estado español para combatir el racismo entendido como problema estructural (Toasijé, 2010). Es en este momento en el que, a través del panafricanismo, el discurso de las personas negras en España se transforma en un

⁸ Ibid.

⁹ Muestra de esta revitalización del pensamiento panafricano en Portugal fue la 2ª Conferência Panafricana em Lisboa, celebrada el día 12 de mayo de 2018, el en barrio de Amadora, noventa y cinco años después de la primera conferencia (Evento en facebook: <https://www.facebook.com/events/187452261895238/>).

discurso político. Así, la adopción del panafricanismo como ideología política de base ha permitido a los diferentes grupos de personas negras de España unificarse en torno a la lucha por la eliminación del racismo estructural, llegando a constituirse una Confederación Panafricana que incluye en su seno gran número de organizaciones, tiene delegaciones en todo el territorio nacional y una agenda política propia (Nfubea, 2015-b); en palabras de Nfubea: "(...) ese es el cometido de la Confederación Panafricanista: generar un discurso político, frente al folklore de algunos discursos (...) un discurso político que sea capaz de enfrentar y negociar el discurso hegemónico (...)" (2015-b).

Entre los logros del movimiento panafricanista en España, Nfubea (2015-a) destaca la cooperación entre 2005 y 2008 de España con la comunidad afrodescendiente en América Latina, reconociendo su deuda histórica con dicha comunidad así como su responsabilidad por la presencia de la misma en territorio americano a través del tráfico esclavista. Igualmente, la colaboración de activistas panafricanos españoles en 2005 con el Senado de los Estados Unidos para instar a los países de la Unión Europea a dar atención a la comunidad afrodescendiente europea. No obstante, el evento más significativo fue sin duda la *Propuesta No Legislativa sobre Memoria de la esclavitud, reconocimiento y apoyo a la comunidad negra, africana y afrodescendiente en España* (PNL-Proposición no de Ley) promulgada por el Parlamento en 2003. El documento reconoce el trauma histórico causado por el sistema esclavista colonial y su perpetuación con el fenómeno de la esclavitud moderna. Frente a esto propone una serie de medidas y compromisos para hacer efectivos los derechos civiles de las personas africanas y afrodescendientes en España, incluyendo también un memorial para las víctimas de la esclavitud.¹⁰ Sin embargo, Nfubea señala que con la crisis económica de 2008 la cooperación con los afrodescendientes de América Latina fue interrumpida y la PNL nunca implementada. Denuncia también la estrategia de "tutelaje" practicada por el estado para debilitar la acción del movimiento negro a través de la creación de una red de ONGs y asociaciones clientelares "que se ponen a trabajar en nombre de los negros" (Nfubea, 2015-a). En una tentativa de unir fuerzas frente a estas dificultades se crea en 2011 el *Parlamento Negro* que reúne y da estructura al movimiento panafricanista en España y tiene como objetivo avanzar en la materialización de la PNL de 2004 y coordinar acciones con el movimiento panafricanista europeo. Ya en 2016 la Confederación Panafricana elabora el "*Informe de la Sociedad Civil Africana y Afrodescendiente sobre*

¹⁰ Texto de la PNL: <http://web.psoe.es/source-media/000000342000/000000342444.pdf>

*el racismo en España*¹¹ para conocimiento del Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial en su sesión de 24 de abril de 2016 en Nueva York. En dicho informe se detallan los problemas derivados del racismo institucional en España y se solicita, entre otras cosas, la celebración de un acto público de perdón por parte del Gobierno español por los crímenes de la esclavitud y el colonialismo y la inclusión en los programas educativos de la historia colonial, de la contribución africana a la sociedad española y de los estudios africanos en general. También se propone la elaboración de una ley general contra el racismo, la democratización de los órganos destinados a la eliminación del racismo y la creación de censos y herramientas estadísticas que permitan determinar el peso demográfico de la población africana y afrodescendiente.

Fuera del ámbito propiamente político, a nivel social el debate sobre la afrodescendencia también se está abriendo camino cada vez con más fuerza.

¹¹ Texto del Informe:
https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/ESP/INT_CERD_NGO_ESP_23690_S.pdf

2.4. *¿Black Feminine Spain?*

Según Vives y Sité en su artículo “Negra española, negra extranjera: dos historias de una misma discriminación” (2010) “los conceptos de raza y racialización continúan sin recibir gran atención entre los científicos sociales y los políticos españoles, a pesar de que la experiencia diaria de la discriminación racial de las mujeres Afro en nuestro país pone de manifiesto la necesidad de reflexionar sobre este tema” (p. 164). ¿Cómo se contextualizan y materializan las dinámicas descritas por el paradigma de *Black Europe* junto a las descritas por el Feminismo Negro en el caso de las mujeres afroespañolas? ¿Es España un contexto también marcado por la dinámica de *gendered racism* (Essed, 1990, 1991)? El estudio de Vives y Sité concluye que lo es, aunque el debate sea aún muy incipiente en el país, tanto a nivel científico como a nivel social. Sin embargo, las autoras señalan que estamos en un momento importante: “[a]sistimos a un momento crucial: la cristalización de una toma de conciencia del colectivo Negro en España (en particular el de las mujeres Negras), la búsqueda de conciencia de la unidad en la diversidad” (p. 170-171). Esta toma de conciencia ha sido favorecida, según ellas, por una mayor madurez alcanzada por el colectivo, por el auge de internet y por el contacto con comunidades diaspóricas negras de otros países. España, en este momento de toma de conciencia y de florecimiento de discursos afrofemeninos, se presenta como un contexto fértil para la ampliación de la comprensión de las cuestiones de raza y género. A través de la proliferación de libros, plataformas online, blogs, entrevistas, canales de youtube, eventos de concienciación etc., así como de la proyección pública que han ganado algunas de las integrantes del colectivo de mujeres afroespañolas en las más diversas áreas, se está generando un discurso afrofemenino español, que está dotando de contenido a la raza en el contexto español, y generando una nueva identidad española no coincidente con las representaciones blancas y patriarcales dominantes.

3. Abordaje teórico y metodológico

La pregunta de investigación que guía este trabajo es: ¿Cómo están construyendo la identidad afroespañola las pensadoras feministas negras españolas a través de su discurso? Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es explicar las formas en que dichas pensadoras están dotando de contenido y significado propio a su posición como colectivo en la sociedad española.

Los marcos teóricos seleccionados para realizar la mediación teórica en el análisis serán los de *Black Europe*, y los Feminismos Negros, teniendo como eje transversal la crítica post-colonial, puesto que tanto la pregunta como el objetivo de mi trabajo remiten a la forma en que el pensamiento activista de un número escogido de pensadoras afroespañolas que han ganado proyección pública en la escena socio-política en España en los últimos años, desafía las representaciones de “lo español” desde el punto de vista de la *raza* y el género. La consecuencia del cruzamiento de todos estos enfoques teóricos en el análisis del contexto español es la formulación de una variedad de *Españas Afrofemeninas*, como contra-representaciones discursivas desde las que aproximarse a la realidad española. Además de estos marcos teóricos, las temáticas de representación, identidad y reconocimiento serán centrales para trabajar el tema.

La metodología que he escogido para abordar mi pregunta de investigación es el análisis de discurso de diversos textos seleccionados de Remei Sipi, Rita Bosaho, Antoinette T. Soler, Desirée Bela-Lobedde, Lucía Mbomío y Esther (Mayoko) Ortega. Estas pensadoras comparten la condición de mujeres negras españolas, si bien pertenecen a distintas generaciones y diversas circunstancias vitales. Han sido seleccionadas en base a su destacado perfil dentro del colectivo, a la proyección y visibilidad públicas de las que gozan en cuanto a los temas de raza y género en España, y a su acceso a la publicación de textos (menos Rita Bosaho, todas han publicado). Esto no quiere decir que las considere como únicas artífices de la construcción de las identidades afrofemeninas en España, ni como representantes absolutas y fidedignas del colectivo de mujeres afroespañolas. Sin embargo, sí he considerado que su proyección pública y su acceso a la publicación de textos son significativos posicionándolas de una manera especial en dicha construcción y, por encima de todo, no tiene precedentes en un contexto de predominio del *gendered racism* como es España. A lo largo del análisis me referiré a ellas indistintamente como pensadoras, activistas, autoras e intelectuales, porque navegan entre todas estas categorías y al mismo tiempo no consiguen encuadrarse solamente o totalmente

en una de ellas; y sobre todo, porque de diversas formas están produciendo reflexión, y teoría en el ámbito español.

Los textos seleccionados para el análisis son un total de 26 textos de naturalezas diferentes que giran en torno al tema de las mujeres racializadas en España: libros de las propias autoras, entrevistas escritas, radiofónicas y en youtube, conferencias y ponencias. Con esta diversidad busco analizar su discurso en diferentes contextos y registros. Dicho análisis será realizado en torno a cuatro vectores: experiencias, auto-designaciones, estrategias, y visiones de futuro. A continuación justificaré con un poco de más detalle el por qué de todas estas decisiones.

¿Por qué *afroespañola*? La ascendencia africana de estas mujeres trae al centro del debate, como eje estructurador de sus experiencias y discurso, la cuestión de la *raza*. Y es que, como se explicó más arriba al hilo del pensamiento de Mbembe, históricamente, lo africano se ha construido como negro. Y el reverso de esta construcción es la construcción de lo europeo como blanco, que como también se ha visto más arriba, aplica en el caso español.

Es por todo lo anterior que hablar de afroespañolidad es desestabilizador. Desde este punto de vista será desde el cual me aproximaré al posicionamiento ideológico de las mujeres negras españolas. Así, es importante en este trabajo distinguir la diferencia entre “mujeres negras españolas” y “mujeres negras *en* España”, pues pretendo alejarme de la perspectiva migratoria con la que se analiza de forma mayoritaria el tema de la presencia negra en España. Por lo tanto, la aproximación teórica que considero más apropiada para poder problematizar más profundamente la presencia negra en España, es la de *Black Spain* o España Negra, inspirada en el trabajo *Black Europe* (Hine et al. 2009) que ha sido referido en el capítulo 2. Esta perspectiva teórica pone en jaque las representaciones comunes sobre lo autóctono versus lo alógeno en el contexto español, apuntando hacia la africanidad y la negritud que, a pesar de la invisibilización y la ignorancia generalizadas, son una parte constitutiva de la identidad española. En base a esta perspectiva de *Black Spain* el factor racial adquiere valor explicativo en relación a la identidad española (Vives y Sité 2010). Esto hace que la identidad española y consecuentemente la ciudadanía –en sus todas sus dimensiones- sean bienes sociales distribuidos en buena parte conforme a criterios raciales, y por lo tanto, restringidos, generando complejas imbricaciones entre el sistema de valores raciales institucionalizado y cuestiones de redistribución (Fraser 2000). De esta forma, el

pensamiento de las mujeres afro-españolas así como su propio posicionamiento en la escena pública española como productoras de conocimiento adquiere un carácter inédito.

En segundo lugar, ¿por qué las mujeres? Sumando a lo ya dicho en relación a la España Negra y al factor racial, considero que el trabajo de problematización y de pluriversalización (Suárez-Krabbe, 2014) pasa necesariamente por traer la perspectiva de género al centro del debate, habida cuenta de que España es una sociedad blanca y patriarcal, donde se manifiesta también el fenómeno descrito por Philomena Essed como *gendered racism* (1991). A priori, su condición de mujeres y de negras posiciona a estas personas y sus experiencias de una forma particular y especialmente compleja en la periferia epistemológica del país, lo que en muchos casos se traduce en un posicionamiento también en la periferia socio-económica del país- aunque esto último no sea el caso de las mujeres a cuya reflexión me aproximo en este trabajo. De nuevo en este sentido el ángulo de visión que nos ofrecen sobre España tiene potencial subversivo, abriendo puertas para una reflexión diversa y profunda sobre las causas de la desigualdad y la injusticia social en el país. La perspectiva de los Feminismos Negros, por tanto, adquiere significado también en el contexto español. En un contexto global de supremacía blanca y patriarcal, y frente a las representaciones y narrativas dominantes que producen estas supremacías, la teoría producida por las mujeres negras ha adquirido un rol central en el desarrollo de la crítica posmoderna (Kilomba 2010, p. 62). El carácter de contra-discurso del discurso de estas mujeres apuntado más arriba, se intensifica al poner en entredicho tanto las representaciones raciales como las representaciones sexuales dominantes. Por tanto alberga el potencial de trastocar tanto las formas en que la raza y el género han sido teorizadas hasta ahora en España.

¿Por qué España? Como ha quedado de manifiesto en el debate teórico reflejado más arriba, es necesario añadir nuevos contextos al campo teórico de los *Black Studies*, a los estudios sobre diásporas africanas y también a la teoría feminista negra. Estos campos de conocimiento están dominados actualmente por la teoría producida por las y los intelectuales afroamericanos como fruto de su experiencia e historia particulares. Los conceptos y marcos de análisis producidos en este contexto acaban siendo aplicados algunas veces de forma automática a contextos que si bien presentan continuidades con el afroamericano, también presentan grandes diferencias y por tanto, grandes oportunidades de teorización. Incluso dentro de los estudios sobre *Black Europe* encontramos un desequilibrio a favor de los análisis de ciertos contextos sobre otros, especialmente el contexto británico y francés, pero también otros como el

belga, el holandés e incluso, a nivel comparativo, el portugués. Por lo tanto, existe aún una sobrerrepresentación de unos contextos en relación a otros. Tanto a nivel global como a nivel Europeo, España, como país del sur de Europa, de habla hispana y cuya relación con la colonialidad en África y con la afrodescendencia es poco conocida, se erige como contexto periférico de interés dentro de los *Black Studies*, de los estudios diaspóricos y del feminismo negro. Considero que traer este contexto hacia dentro de estas disciplinas puede proporcionar nueva información y ampliar la comprensión de las problemáticas que dichas disciplinas estudian. Además, es necesario alimentar este debate –hasta recientemente muy invisibilizado– en el propio país, que no se entiende a sí mismo en términos de afrodescendencia y post-colonialidad (Toasijé, 2009, 2010; Nfubea, 2011, 2015-a).

Y esto finalmente conecta con el interés de fondo en esta disertación, que es proyectar una mirada post-colonial sobre la realidad socio-política española, desafiando las representaciones de contenido colonial que la sociedad española tiene sobre sí misma. Aquí, la localización de esta mirada post-colonial se encuentra en el discurso de una serie de mujeres afrodescendientes españolas, articulado en base a sus experiencias. ¿Qué nos pueden contar sobre España? ¿Qué puede contarnos aquello que es considerado como no español de “lo español”? Su discurso muestra las importantes omisiones sobre las que viene siendo construida la identidad española y por tanto es en sí mismo práctica de la *sociología de las ausencias* de la que habla Boaventura de Sousa Santos (2016). Al introducir aspectos negados e invisibilizados, este discurso también *expande el presente* y lo *pluriversaliza*, y la consecuencia de esto es una expansión también del futuro. (Ibid.)

¿Por qué análisis de discurso? En este sentido es esencial el marco teórico construido en el capítulo 1 alrededor de las nociones de representación racial, identidad y reconocimiento, y el contenido que a dichas nociones le dan los autores y autoras allí citados, en especial Stuart Hall (1996, 2003), Frantz Fanon (2009), Achille Mbembe (2017) y Grada Kilomba (2010). Tal y como afirma Hall, las identidades son fenómenos discursivos que como tales ocurren forzosamente dentro de la representación. Es por ello que el análisis de discurso cobra gran sentido en el estudio de la forma en que está siendo construida una identidad afroespañola en clave femenina. Pretendo, así, a través del análisis de discurso de varios textos identificar las continuidades, las disparidades, y en definitiva, verificar o no la movilización de sentidos y representaciones comunes que puedan estar dando forma y contenido a ese nuevo discurso identitario afroespañol y afrofemenino. A través del análisis del discurso pretendo, de esta manera, aproximarme a una comprensión de lo que

significa ser afroespañola, española negra, o española afrodescendiente, y me propongo hacerlo en base a cuatro vectores de análisis que considero pertinentes para dar respuesta a mi pregunta de investigación: las experiencias, auto-designaciones identitarias, estrategias de lucha y utopías que dan contenido a esa identidad. Cada uno de estos vectores tendría su causa en el anterior. A continuación los explico brevemente y los operacionalizo en una serie de preguntas:

1. Experiencias. ¿Qué tipo de experiencias compartidas a nivel socio-político viven las mujeres negras españolas y a qué estereotipos se enfrentan? Y, ¿cómo se relacionan estos estereotipos entre sí y qué nos dicen sobre los regímenes de representación racial y sexual dominantes en España? Es de destacar aquí la importancia de la biografía y de la experiencia cotidiana como lugar desde el que teorizar y desde el que establecer continuidades experienciales, problemáticas constantes. Dentro de este vector experiencial voy a dar especial relevancia al análisis de los estereotipos a los cuales se enfrentan las mujeres negras españolas en su interacción con el resto de personas integrantes de la sociedad española. Siguiendo el pensamiento de Hall desarrollado más arriba en el capítulo 1, dichos estereotipos dan cuenta del régimen de representación racial dominante y a su vez lo reproducen. Los estereotipos, como ya vimos, se caracterizan por reducir, esencializar, naturalizar y fijar la diferencia; por ser una práctica de exclusión y cierre; y por ser reflejo de grandes desigualdades de poder.
2. Auto-designaciones identitarias. Frente a las experiencias y, especialmente, frente a la estereotipación proveniente de la sociedad que las representa y designa desde el exterior de un modo determinado, ¿cuáles son las categorías utilizadas y/o construidas por este grupo de mujeres para auto-definirse en base a sus experiencias compartidas como grupo? ¿Cuál es la relación de estas auto-designaciones con los regímenes de representación racial y sexual dominantes y los estereotipos que reproducen dichas representaciones? ¿Se trata de identidades únicas o múltiples? ¿Dichas identidades son construidas y sentidas como identidades políticas?
3. Estrategias. En base a las anteriores auto-designaciones identitarias, ¿Cuáles son las acciones, las estrategias de resignificación, empoderamiento y lucha que derivan de las anteriores auto-designaciones identitarias? ¿Cómo se relacionan las auto-designaciones por ellas construidas con su agencia política? Aquí pretendo investigar cuáles son las manifestaciones a través de las que esas auto-designaciones encuentran expresión en el contexto socio-político español.

4. Visiones de futuro. Finalmente, ¿cuáles son las visiones de futuro o utopías políticas realizables que guían las anteriores estrategias? Aquí me propongo indagar sobre los objetivos, propósitos de lucha, nociones de justicia social etc. presentes en los discursos que voy a estudiar.



Figura 1.4. Vectores de análisis.

Por último, puesto que en la realidad social nada funciona fuera de la representación (Hall, 1996, 2003), los movimientos y las teorías con vocación emancipadora tienen forzosamente que relacionarse con las representaciones. Dando ya por desconstruidas las nociones de “identidad”, “raza”, “racismo”, “negro” y “blanco” y habiendo quedado claro que, a nivel último, dichas nociones son meras construcciones culturales discursivas, en este estudio trataré sobre los efectos materiales tangibles que dichas nociones, a pesar de su naturaleza meramente discursiva, despliegan sobre la realidad social. Ya que su carácter “ficticio” no les impide generar violencia y opresión reales en las vidas de las personas a las que se refieren; así como tampoco les impide ser la base de contra-discursos eficaces frente a esa violencia y opresión. Así, trabajaré en el nivel relativo en que estas nociones *sí* funcionan, tal y como expliqué en el capítulo 1, y no al nivel último en que estas nociones *no* funcionan. Por lo tanto estas categorías deben entenderse en la forma en que lo hace Hall cuando habla de la identidad, como “puntos de sutura”, conceptos en el límite, ficticios pero sin los cuales, al mismo tiempo, no se pueden trabajar ciertas

cuestiones. Es por esta razón que en consideración a su eficacia material, los términos raza, racismo, negra, negro, blanca, blanco, no serán entrecorridos o utilizados en cursiva a partir de ahora, ni serán sustituidos por otros. De nuevo, esto no significa que deban ser interpretados como términos con valor esencial, sino que alude más bien al nivel de las consecuencias de todo tipo que estas nociones tienen en la realidad y a la forma en que las pensadoras afroespañolas cuyo trabajo se aborda los utilizan, como determinantes de su experiencia en el mundo.

4. Las Españas afrofemeninas¹²

4.1. Experiencias y estereotipos:

En este primer vector de análisis he encontrado, transversalmente a todos los textos y autoras, tres temas de destaque: la extranjerización, los estereotipos raciales-sexuales y la experiencia de exclusión del movimiento feminista mainstream español. A continuación los desarrollo.

“¿De dónde eres?” o la eterna extranjera

“- ¿De dónde eres? -De España. -Ya, pero ¿de dónde? -De Madrid. -Ya, pero ¿de dónde? -De Alcorcón, ¿qué más quieres saber?

Al final la pregunta real es: “¿por qué eres negra?” (Mbomio 6)

Diálogos de este tipo son relatados por todas las autoras como parte de sus interacciones cotidianas con sus conciudadanos españoles. “Vete a tu país” - asumiendo que España no es ya su país- es otra respuesta común cuando expresan desacuerdo en relación a algún aspecto de la realidad española, o simplemente como manera de interpelarlas en la calle (Lobedde, Mbomio, Sipi). Desirée Bela-Lobedde, nacida en Cataluña, también relata diversos episodios en los que automáticamente las personas dan por hecho que ella no habla catalán y se dirigen a ella en castellano. Todas estas situaciones se subsumen en el fenómeno que Esther (Mayoko) Ortega llama “extranjerización de la raza” (Ortega 2) por el cual, las personas negras en España son consideradas siempre como extranjeras, teniéndose por autóctonas tan solo a las blancas. Debido a la construcción de lo negro como africano, la piel negra es automáticamente identificada con el estatuto de “inmigrante sub-sahariano”, de “recién llegado” (Ortega 1) como muestra el hecho de que después de más de 50 años viviendo, construyendo familia y trabajando en el país, Remei Sipi siga siendo considerada –tanto por la sociedad, como por ella misma- como inmigrante: “Llevo muchos años aquí, no sé hasta cuando se es inmigrante, aunque a mí particularmente no me importa ni me incomoda ser señalada como persona inmigrante.” (Sipi 2).

Prueba de esta extranjerización de la raza es también la invisibilización de los afrodescendientes en el país- hijos e hijas de la generación de Remei Sipi-: “las pocas veces que se nos nombra es para llamarnos “inmigrantes de segunda generación” (Lobedde 1). Esto se traduce en una constante búsqueda identitaria por parte de las

¹² Todos los textos y documentos analizados en este capítulo están referenciados en el Anexo I-Corpus de Análisis, por autora y por número.

personas afrodescendientes en España, tal y como se aprecia con claridad en los textos de Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomío y Desirée Bela-Lobedde, y que no es un rasgo tan marcado en el discurso de la generación anterior, en este caso representada por Remei Sipi y Rita Bosaho. Remei Sipi, lo expresa así: “(...) tenemos hijos aquí, y esos hijos tienen problemas (...) porque la sociedad aún no hemos debatido quiénes son estos “niños”.” (Sipi 3). Por lo tanto, el colectivo afrodescendiente, aunque es una realidad social, es invisible a nivel epistemológico en España.

Esto, tal y como denuncian todas las autoras, queda patente en los currículos académicos a todos los niveles educativos: no hay referentes negros, africanos o afrodescendientes y se obvia e invisibiliza la historia de la esclavitud y del colonialismo español en Guinea Ecuatorial. En el mismo sentido, Remei Sipi (Sipi 3) destaca cómo en España, las librerías y editoriales privilegian a las autoras afroamericanas sobre las autoras africanas y sobre todo, sobre las afroespañolas, lo que incrementa este vacío epistemológico y hace que las jóvenes busquen sus referentes identitarios en EEUU. Y es que en efecto, “*España se piensa blanca*” (Ortega 1): desde su fundación nacional en 1492 se construye como un proyecto hegemónico que procura eliminar la gran diversidad racial, social y cultural que existía ya en aquel momento, una dinámica que se perpetúa hasta nuestros días. Por eso Esther (Mayoko) Ortega se refiere a España como “ficción”. Todo este vacío epistemológico se refleja en la generalizada ausencia de mujeres negras en los espacios de representación social (Soler 1) y también en las instituciones políticas, de lo que es prueba la gran expectación que ha causado la entrada al Parlamento de Rita Bosaho como primera mujer negra diputada en la historia de la democracia española, donde además, Rita Bosaho afirma que, han sido varias las situaciones en las que se le ha dado un trato diferencial por ser negra (Bosaho 2). Es interesante, en línea con todo lo anterior, la aproximación que Desirée Bela-Lobedde y Esther (Mayoko) Ortega hacen al conflicto catalán actual¹³; si bien muestran mayor simpatía por el nacionalismo catalán que por el nacionalismo español, consideran que en ambos hay una exclusión de las vivencias y posicionamientos de las personas racializadas, y por tanto se sigue reflejando en ambos lados un “ellos” y

¹³Conflicto entre la región autónoma de Cataluña y el Estado Español, en torno al proceso independentista iniciado en Cataluña en 2012, que fue escalando hasta la celebración del referéndum de auto-determinación del día 1 de octubre de 2017. Este fue declarado ilegal por el Tribunal Constitucional de España, a lo que siguió una declaración unilateral de independencia por parte del Parlamento Catalán reprimida por una intervención extraordinaria del Gobierno Central en Cataluña para disolver el Parlamento Catalán y formar un nuevo gobierno en la región. El conflicto sigue evolucionando y perdura hasta hoy.

un “nosotros” (Lobedde 1). Esto les genera bastante distanciamiento emocional con dicho conflicto.

En definitiva todas ellas señalan un fenómeno de negación de la realidad social diversa en España, que está en directa relación con la negación del racismo en el país en pro de un falso espíritu de homogeneización. Las pocas veces que se habla de racismo, se hace en relación a las personas inmigrantes y no a las afrodescendientes (Lobedde 1). “No, es que yo no soy racista”. Sí, sí que lo son. La gente aquí aún es racista.” (Sipi 3). Antoinette T. Soler también desmitifica la idea generalmente asumida de que el racismo en España es una cuestión minoritaria ligada a los sectores más conservadores de la sociedad: “Como es bien sabido el racismo en España se le atribuye a las personas mayores que empatizaron y empatizan con el franquismo. Sin embargo (...) El racismo no solo viene de una derecha trasnochada y minoritaria, sino también de la izquierda joven conocedora de todos los privilegios de la vida en democracia.” (Soler 1, p. 31). Una forma en la que esto se manifiesta sería por ejemplo el racismo en las propias organizaciones antirracistas en España, que suelen estar lideradas por personas blancas que deciden cuál es la agenda y hablan en nombre de las personas racializadas (Soler 1). También la instrumentalización de las personas negras, que destacan Lucía Mbomío y Desirée Bela-Lobedde, cuya presencia en diferentes eventos y contextos es incluida para dar una imagen de “integración” y de “diversidad”, o cuando se las convierte en autoridades exclusivamente en relación a temas de racismo y diversidad (Mbomío, varios). Esto, sin embargo, no impide a Rita Bosaho manifestar que se siente integrada y apoyada como política y como mujer afro en el seno de su partido, Podemos (Bosaho 2); y, si bien afirma que está en el Parlamento para trabajar todos los temas que interesan al partido y no solo el tema de las minorías, no le parece reflejo de una dinámica instrumentalizadora estar, entre muchas otras, en el área de migraciones y racismo a pesar de esta no ser su formación de base. De cualquier forma la instrumentalización frecuente de las personas negras es reflejo de la homogeneidad con la que se entiende la identidad negra en España, sin valorar realmente a las personas negras como individuos con historias, experiencias y orientaciones ideológicas propias. Rita Bosaho señala esta tendencia esencialista así: “Cuando hablamos de comunidad africana y afrodescendiente de España, no estamos hablando de una identidad homogénea sin ningún tipo de diferencias ideológicas (...). Con esto quiero decir que el hecho de ser personas negras no nos une automáticamente, eso es demasiado esencialista. (...) una persona negra puede estar ideológicamente a favor de la implementación de políticas racistas, aunque vayan en contra de sí misma. (...) Ser negras no nos une

automáticamente, quizás nos predisponga a luchar contra el racismo, pero ni eso está asegurado.”

“Negra=africana=pobre=pasiva=exótica=salvaje” o el sistema de representación racial-sexual en España

La extranjerización de las personas negras está en relación directa con la construcción de lo negro como africano, y por tanto, hace entrar en juego gran número de estereotipos ligados al sistema de representación racial de origen colonial que impera en la cultura española. Las autoras señalan todos estos estereotipos de manera prolífica, especialmente en relación a las mujeres y en base a sus propias experiencias: estereotipo de la iletrada o poco preparada profesionalmente (Soler, Sipi, Mbomío); el estereotipo de la limpiadora (Sipi, Mbomío); estereotipo de la víctima (Sipi, Soler, Mbomío) y de “la perceptora de ayudas sociales” (Mbomío); estereotipo de la “desvalida que necesita ser salvada” (Mbomío); estereotipo del matrimonio por conveniencia (Soler, Bela-Lobedde); estereotipo de “la negra pobre pero siempre contenta” o “*tópico de la jovialidad*” (Sipi); estereotipo de la *negra agresiva* y siempre enfadada (Soler, Mbomío).

A estos estereotipos hay que sumar todos aquellos derivados de la hipersexualización de los cuerpos negros. Dicha hipersexualización también tiene su origen en la colonialidad, pues está ligada a la exotización y a la consideración de “salvajes” de esos mismos cuerpos (Lobedde, Mbomío, Ortega, Soler). Como queda de manifiesto en los relatos de todas estas pensadoras, la hipersexualización y exotización se manifiestan de manera específica e intensificada en las experiencias de las mujeres negras, dejando patente la imbricación de las representaciones raciales y de las representaciones sexuales. Muestra de ello son algunos de los estereotipos a los que ellas se enfrentan en su día a día: el estereotipo de “*la negra salvaje en la cama*” (Lobedde, Mbomío); el estereotipo de “*la negra promiscua*”, “*siempre disponible*” (Lobedde) de “*la negra caliente, facilona y culona*” (Mbomío) de la “*mulata caliente*” (Lobedde); estereotipo de la negra como detentora de grandes órganos sexuales y también extraordinarias capacidades sexuales (Lobedde, Mbomío); estereotipo de la negra como prostituta (Mbomío) o de manera parecida, como aquella que se casa por conveniencia, tal y como ya se ha nombrado antes (Soler, Lobedde); estereotipo de la negra como prototipo de mujer heterosexual (Ortega); estereotipo de “*la paridora*” (Sipi) y al mismo tiempo el de la *madre inepta* como pone de manifiesto Antoinette T. Soler en relación al caso de María José Ayang y su lucha con las autoridades españolas para que le devolvieran a su hijo, dado en adopción en contra

de su voluntad.¹⁴ En relación aparentemente paradójica con esta hipersexualización, pero también fruto de la exotización, se encuentra el estereotipo de “la fea” (Lobedde) por no cuadrar con los cánones de belleza blancos, y que se manifiesta en la común frase “para ser negra eres muy guapa” (Lobedde 2); como dice la misma autora: “Podemos ser guapas, pero poco, ¿vale? No demasiado.” (Lobedde 2, p.102).

Dichos estereotipos y las representaciones raciales-sexuales que cargan, son reproducidos de manera constante a través de los medios de comunicación españoles tal y como señalan todas, pero en especial Lucía Mbomío y Desirée Bela-Lobedde. En los medios de comunicación españoles las personas negras aparecen mayoritariamente ligadas a imágenes de pobreza, inmigración, pateras y tragedias. En la mayoría de los casos se les niega el derecho al nombre, apareciendo siempre en grupo y como personas anónimas, así como la auto-representación: son siempre las autoridades o representantes blancos de ONGs quienes hablan por ellos (Mbomío). Otra representación común de las personas negras es como estrellas del deporte y de la música. A excepción de estos dos ámbitos, raramente aparecen como profesionales de alto nivel; cuando aparecen lo suelen hacer en posiciones no cualificadas, prueba de lo cual es la pregunta que Lucía Mbomío le hace a Rita Bosaho (Bosaho 3), como diputada: “¿Es resultado del racismo que casi no la veamos en los medios de comunicación?”. Cuando de hecho aparecen en posiciones de alto nivel, el tono con el que son tratadas es el de la “excepcionalidad” (Mbomío 6). Desirée Bela-Lobedde señala también la ausencia de referentes negros en televisión hasta la llegada de las sitcom norteamericanas en los años 90. Esta aparición de referentes afroamericanos está relacionada con el hecho de que en los años de la adolescencia Desirée Bela-Lobedde sintiese que “tenía que ser musulmana [porque Malcolm X lo era], tenía que gustarme el hip hop y tenía que jugar al baloncesto. Y sí, me gustaba el hip hop y jugaba al baloncesto. Pero también bailaba flamenco y tocaba las castañuelas (...)” (Lobedde 2, p. 85). En dicho ámbito del flamenco y de las sevillanas afirma que, en contraposición a otros, siempre se sintió totalmente incluida e integrada. Por lo tanto las personas negras en los medios españoles aparecen mayoritariamente como africanas y como afroamericanas; en definitiva extranjeras, muy raramente españolas. Las representaciones exotizantes, salvajizantes y sexualizadas son movilizadas también en el medio publicitario español. Como ejemplos de ello, Lucía Mbomío y Desirée Bela Lobedde ponen las campañas

¹⁴ Carta abierta de María José Ayang: <http://canales.elcomercio.es/extras/documentos/carta-maria-jose-abeng-ayang.pdf>

Artículo de la Vanguardia en torno al suceso:

<https://www.lavanguardia.com/vida/20160913/41260455146/pareja-sueca-obligados-devolver-hijo-joan.html>

publicitarias de *Cola Cao*, *Conguitos*, *Frijo*, *Navidul* y *Pepsi*, entre otras. De igual forma en tradiciones culturales muy arraigadas como en las cabalgatas de reyes, donde se da la práctica del *blackface*. Lucía Mbomío, Desirée Bela-Lobedde, Antoinette T. Soler y Rita Bosaho apuntan cómo estas manifestaciones culturales y la negativa a abandonarlas a pesar de las protestas de la comunidad negra española, son muestra de la falta de empatía que hay en España hacia la misma.

Todas estas representaciones estereotipadas tienen multitud de consecuencias y acaban manifestándose en forma de racismo estructural, institucional, y también en el nivel micro de las interacciones sociales diarias. Las autoras hablan de muchas de ellas, pero aquí voy a destacar solo algunas que considero más relevantes en el contexto de este trabajo. En primer lugar, la ausencia de referentes reales no estereotipados en todos los ámbitos (medios de comunicación, sistema educativo, instituciones políticas), acaba generando la absorción por parte de las personas racializadas de las representaciones racistas, negativas y limitantes que sobre ellas circulan, con graves consecuencias en la auto-percepción, la auto-estima de las mismas y, por consiguiente, en su agencia: “Yo crecí en este país (...) cuando yo era pequeña yo vi una imagen de un montón de negros rodeando una tinaja y habían colocado en el centro un blanco que se supone que se lo iban a comer. Y yo crecí con esa imagen teniendo miedo a personas de raza negra igual que yo, en la calle.” (Bosaho 5). También tienen consecuencias en su salud, como pone de manifiesto Desirée Bela-Lobedde a través de su experiencia con la estigmatización del pelo afro y la “esclavitud estética” y el “apartheid estético” que dicha estigmatización genera (Lobedde 2). La hipersexualización de las mujeres negras provoca también una normalización del abuso sexual hacia las mismas (Lobedde 2), y también hace que muchas sientan la necesidad de “masculinizarse para parecer más serias” (Soler 1). Así mismo, los estereotipos de las mujeres negras como analfabetas y pasivas, generan dinámicas de “tutelaje” o paternalistas (Sipi) por parte de las autoridades y la sociedad general, que las re-victimizan e impiden su empoderamiento y su afirmación identitaria: “(...) se busca “darnos la voz”. Lo que parece que no se ve con estas forma de tratarnos es que ya tenemos voces, tenemos discursos, tenemos historia, simplemente se nos tiene que escuchar y ver que estamos aquí, y por supuesto no nos vamos a ir a ninguna parte.” (Bosaho 6).

“Un problema de hombres y también de mujeres” o la invisibilidad de las mujeres negras en el feminismo blanco español

“A diferencia de como dice Simone de Beauvoir “el problema de la mujer es un problema de hombres”; en el caso de las mujeres negras no es exactamente así: “el

problema de la mujer negra es un problema de hombres y también de mujeres.” (Soler 1, p. 16)

En una sociedad que se piensa blanca como la española, el propio movimiento feminista también tiene un “sesgo blanco” (Ortega 2). En muchos sentidos, el discurso de todas estas autoras, tal y como se manifiesta en los textos analizados, es una respuesta al discurso feminista *mainstream* blanco español. Constituye así un contra-discurso, articulándose de esta forma como un auténtico discurso afrofeminista español. En general todas las autoras destacan la invisibilización y marginalización sufridas en un feminismo español universalizante, tanto a nivel de activismo como a nivel de teorización feminista. Lo que lleva a Antoinette T. Soler a afirmar que “en la unión está nuestra marginalidad” (Soler 1 p. 71), y a Esther (Mayoko) Ortega a preguntar: “¿feministas blancas estáis dispuestas a hablar de tú a tú, sin imponer la agenda?” (Ortega 2), así como a ambas a afirmar que la Huelga del 8 de Marzo, hasta ahora uno de los mayores logros del feminismo *mainstream* español, es un espacio hostil para las personas racializadas. Esther (Mayoko) Ortega también señala rotundamente el clasismo del movimiento feminista español, que de nuevo se reflejaría en la Huelga del 8-M y que se imbrica también con cuestiones raciales: “¿qué mujeres negras afro, afrodescendientes, pueden hacer esta huelga, más allá de tú, yo y unas cuantas amigas más? Para las mujeres negras, afro y afrodescendientes, no tener papeles y, por consiguiente, no poder tener un contrato laboral, aunque estén trabajando, supone una actualización del régimen de plantación de la época de la esclavitud. Es decir, la dinámica y el pensamiento sobre la huelga, parten de un lugar que resulta muy problemático.” (Ortega 2). Antoinette T. Soler también se refiere a este clasismo cuando habla de una falta de sororidad y responsabilidad reales de las mujeres blancas de clase media-alta con respecto al resto de mujeres (Soler 1 p 80.) Igualmente, la autora también critica la polarización entre hombres y mujeres creada por el feminismo blanco en nombre de la primacía de la lucha contra la violencia de género sobre las otras luchas, y considera que esto “no es *beneficioso para nosotras*” (Soler 1, p. 59).

Esther (Mayoko) Ortega también señala la hegemonía heteronormativa dentro del movimiento feminista español y se pregunta, “la mujer lesbiana y negra ¿no es mujer?” (Ortega 3). La invisibilidad de las personas “disidentes sexuales racializadas” (Ortega 2) en España se manifiesta según Esther (Mayoko) Ortega en el movimiento feminista *mainstream*, pero también se ha manifestado en el pasado reciente en el movimiento antirracista (Ortega 3) debido al predominio de ciertas actitudes machistas y homofóbicas, así como en el movimiento LGTBI, donde los hombres homosexuales

de clase media tienen una posición hegemónica. En el caso de las disidentes sexuales racializadas, más que los estereotipos, lo que predomina es una ausencia total de representación, la inexistencia (Ortega).

Por otro lado, Antoinette T. Soler, Esther (Mayoko) Ortega y Lucía Mbomío señalan la apropiación e instrumentalización que el feminismo blanco ha hecho del término “interseccionalidad” de la académica negra Kimberlé Crenshaw. Según sus experiencias, la adopción de “interseccional” como etiqueta le ha permitido al feminismo blanco darse una imagen de feminismo que acepta la diversidad, cuando la realidad sigue siendo la invisibilidad de las mujeres no blancas en el movimiento. Por otro lado, destacan cómo “interseccional” ha pasado a usarse como etiqueta general para designar a todos los feminismos que no parten de las mujeres blancas, homogeneizándolas y otreizándolas. Las autoras expresan la necesidad de que el feminismo español mainstream se relativice a sí mismo reconociéndose como feminismo blanco y no como feminismo universal o feminismo “a secas”: “no me gusta que las mujeres blancas puedan ser a secas y a las que no lo somos nos tengan que poner apellido” (Mbomío 1). A nivel de producción de teoría feminista, Antoinette T. Soler señala cómo en España hay un “academicismo invisibilizante de las mujeres negras y el saber producido por ellas” (Soler 1 p. 14). Esto permite que se teorice sobre feminismos negros sin las mujeres negras, que se teorice sin encarnar ni comprender sobre lo que se teoriza, y, por tanto, que se produzca conocimiento sin valor real de transformación social lo que acabaría incrementando las dinámicas de objetivación de las mujeres negras. En definitiva, se le achaca al feminismo blanco español una falta de auto-crítica: “¿Por qué cuesta tanto que el feminismo blanco haga un análisis claro y rotundo sobre el privilegio?” (Soler 1 p. 78)

Todo lo anterior viene a dar en el argumento de que las mujeres blancas occidentales se han apropiado del feminismo, a pesar de que, como apuntan Remei Sipi y Lucía Mbomío, las mujeres hayan luchado siempre en todos los lugares: “Cuando yo pongo el acento en el feminismo negro es porque mis compañeras de aquí, del norte, en debates, creen que han inventado el feminismo. En África ha habido feminismo siempre, aunque no tenga el nombre de “feminismo”. Mi madre, mis hermanas, mis tías, mi abuela... ya eran feministas, (...).” (Sipi 1). Por tanto, según Remei Sipi, se puede hablar de feminismo negro o de afrofeminismo desde que las mujeres negras existen y luchan por justicia y derechos. En el contexto español, el afrofeminismo tampoco es algo reciente, como lo encarna ella misma y lo señala también Esther (Mayoko) Ortega. Por lo general, cuando en España se habla de afrofeminismo, se tiende a pensar más en contextos como el norteamericano, y en

todo caso, a aplicar las teorizaciones y conceptos producidos en dicho contexto, al contexto español; frente a esto, Esther (Mayoko) Ortega (Ortega 2) se pregunta: “¿qué relación tiene cualquier tipo de esos afrofeminismos [norteamericanos, africanos] conmigo y con mi práctica política, vital en tanto que mujer negra, afro, de Móstoles, madrileña, dentro de un ente que se llama Estado español, con una tradición de negación de la negritud y de no usar siquiera la palabra raza porque se piensa que evitando utilizar el término, el racismo desaparece o no existe?”. También existe un reduccionismo a la hora de hablar del afrofeminismo, siendo que dicho movimiento recoge en su seno las más diversas situaciones y necesidades, y por tanto habría que hablar de “afrofeminismos”, en plural (Ortega 2). Remei Sipi, así lo deja claro cuando afirma: “Mis necesidades no son las mismas que las de las compañeras que están en el servicio doméstico, ni las de la compañera que está en la prostitución, ni la de la compañera que está como okupa, ni la de las mamás que luchan para que sus hijos puedan escolarizarse en escuelas que no sean guetos.” (Sipi 1). Y pese a declarar recurrentemente que el feminismo es, meramente, “aquel fenómeno que lucha por los derechos de las mujeres” y que por tanto no hay diferencias de fondo entre unos y otros, Remei Sipi afirma que es necesario utilizar etiquetas diferenciadoras para designar los diferentes feminismos, y también los diferentes afrofeminismos, inclusive dentro de España, ya que parten de realidades distintas y, por tanto, los objetivos también varían en muchas ocasiones.

4.2. Auto-designaciones

Como reacción a las experiencias y estereotipos analizados y destacados en el apartado anterior, estas pensadoras movilizan una serie de auto-designaciones, entre las que considero que se destacan aquellas relativas a la pertenencia nacional, aquellas relativas a la raza y el género, y aquellas ligadas al activismo político. A continuación las explico.

Auto-designaciones relacionadas con la cuestión nacional y territorial

“Si eres un español blanco heterosexual de clase media o clase alta, que no ha salido de las cuatro paredes que consideras España en tu puñetera vida, o solo lo has hecho de vacaciones, la identidad no es importante, seguramente. Para muchas de nosotras, hoy en día, que esas identidades nos han sido negadas, adquieren un peso sin igual” (Ortega 4). Así, esta negación es el punto de partida de la búsqueda identitaria y la construcción –en gran parte deconstructiva– de una identidad que dé cuenta de las luchas del grupo y abra espacios para la auto-representación, la agencia y la pertenencia.

En este sentido, Antoinette T. Soler se declara como “mujer negra, cubana y española” (Soler 1 p. 13), poniendo de relieve su doble pertenencia nacional. Eso sí, esta doble pertenencia nacional es secundaria. La primera fuente de identificación es “*mujer negra*” que en sí, aunque no se refiera explícitamente a lo territorial, pero sí habla de ello, al relativizarlo, trascenderlo y apuntar a una identidad trans-nacional que tiene una significación primaria independientemente de la variación del contexto nacional. Esta misma referencia lata cumple la identificación como mujer afro, si bien haciendo referencia específicamente al continente africano a través de la ancestralidad. En otro momento, Antoinette T. Soler también se define como “*mujer negra e inmigrante*” (Soler 1 p. 28), lo que apunta a la complejidad de la identificación nacional, y hace referencia a una historia de movimiento. Esta identificación puede leerse también como muestra de la resistencia que ese territorio al que se llegó - España- opone a una completa identificación con el mismo.

En este sentido de movimiento y de referencia a una comunidad transnacional repartida por diferentes territorios en el mundo, Rita Bosaho se reconoce como mujer negra perteneciente a la “diversa comunidad africana y afrodescendiente” y, por tanto, a la diáspora africana, como “comunidad transnacional a la que pertenecemos”: “debemos mirar hacia las luchas que se están llevando a cabo en el continente africano, en las diásporas africanas, los afrodescendientes en Europa, en Latinoamérica, Centroamérica y Estados Unidos, (...) por ello lo local debemos mirarlo con una gran amplitud.” (Bosaho 6). Para Rita Bosaho, pertenecer a la diáspora africana global significa que “Somos potencia, somos ancestralidad, somos lucha” (Bosaho 6). Esta identificación supra-territorial y trascendente de lo nacional, no le impide identificarse claramente como española y alicantina (Bosaho 6) y más específicamente, como “hispano-guineana”. Esta es de nuevo una referencia nacional doble, en cuanto nacida en Guinea Ecuatorial y llegada a España a muy temprana edad, lo que hace que sienta que “culturalmente soy española”.

También identificándose claramente y por encima de todo como mujer negra perteneciente a la comunidad afro o afrodescendiente, Esther (Mayoko) Ortega tiene como lugar de referencia identitaria el territorio inmediato: su pueblo, Móstoles. No se identifica de manera significativa con su ciudad de nacimiento –y a la que pertenece Móstoles- que es Madrid, ni con España: “Nunca he pasado por ser de un sitio como Madrid que es donde yo nací y donde he crecido y donde habito. No me causa desasosiego porque mi sentimiento de identidad no va por ahí, va a las cosas más cercanas. Por eso también digo que soy de Móstoles, es el territorio de los afectos, de tus vivencias.” (Ortega 1). A parte de esta identidad local, Esther (Mayoko) Ortega

destaca la importancia que la ancestralidad tiene en la definición de su identidad. Dicha ancestralidad le otorga dos fuentes de referencia identitaria. En primer lugar, la guineana: “Mi padre procedente de lo que hoy es Guinea Ecuatorial, país colonizado por España, negado, por cierto, que tampoco aparece en los libros de historia.” (Ortega 4). Esta ancestralidad también está presente en el nombre en lengua ndowé que su abuela guineana le puso, Mayoko, también negado por el estado español, debido a lo cual ella lo utiliza entre paréntesis. En segundo lugar, la andaluza, blanca y republicana, identidad también disidente en el seno del nacionalismo español: “Esther es el nombre que me puso mi mamá andaluza, blanca, española” (Ortega 4) / “(...) de mi madre, de origen andaluz e hija de represaliados de la Guerra Civil.” (Ortega 4). Estas ancestralidades diferentes pero igualmente disidentes y negadas de una u otra forma en España, junto a la experiencia de extranjerización constante, hacen que Esther (Mayoko) Ortega no se auto-designe como española: “Me es francamente difícil identificarme con una ficción llamada “España” (Ortega 4).

Desirée Bela-Lobedde se declara como española y catalana, nacida en Barcelona. Si bien explica cómo estas auto-designaciones han sido fruto de su “cabezonería”, porque en todo momento la sociedad las ha puesto en duda. Ella reivindica su identidad española no solo en relación a su propio nacimiento, sino en relación a la historia de colonialismo español en Guinea Ecuatorial, que convierte a sus ancestros guineanos también en españoles: “Mis padres también son españoles (...). Y si nos remontamos hasta 1778 en el linaje de mi familia, todos mis ancestros eran españoles. Es lo que tiene que la familia sea de Guinea Ecuatorial.” (Lobedde 2, p. 21) Sus padres pertenecen al pueblo bubi (Lobedde 2, p. 21), pero Desirée Bela-Lobedde afirma que Guinea Ecuatorial tiene un peso prácticamente inexistente en su propia identidad, debido a su relación con sus padres y a la propia relación de estos con Guinea. A pesar de su identificación con España y Cataluña, afirma cómo cada vez más, al igual que Esther (Mayoko) Ortega, y debido al cuestionamiento constante de su identidad española y catalana por parte de la sociedad, su fuente preferente de identificación a nivel territorial es su pueblo, Vilanova i la Geltrú (Lobedde 1). Sin embargo, “mujer negra” es por encima de todo la referencia identitaria privilegiada, en base a la cual, Desirée Bela-Lobedde también se auto-designa como “afrodescendiente” y como “perteneciente a la comunidad africana y afrodescendiente española”.

En cuanto a Lucía Mbomío, ella escoge reconocerse conscientemente en una doble identidad nacional, como guineana y española: “Al final, los hijos de los que migran, somos un poco hijos del camino, ni de aquí ni de allí. Yo he decidido

reconocerme en ambas tierras, porque soy suya y ellas son mías” (Mbomío 3). Sin embargo relata cómo su identificación no siempre fue así: “durante mucho tiempo me sentí solo guineana y así me identificaba si me preguntaban” (Mbomío 4). Esto se debía a la desafección que sentía en torno a España después de tanta extranjerización sufrida a causa del color de su piel. Dentro de cada una de estas identidades nacionales hace referencia a pertenencias territoriales/culturales menores. Así, por el lado guineano habla de la etnia Fang como “mi etnia” (Mbomío 3), y por el lado español, se reconoce como madrileña, pero sobre todo como de Alcorcón, su pueblo: “me identifico como alguien de Alcorcón: en mi barrio estoy en casa, tengo un nombre y no me hacen tantas preguntas.” (Mbomío 3). Sentirse en casa en su barrio, es lo que le hace preferir esta fuente de identificación territorial sobre las otras, y es lo que ella ha denominado como “barrionalismo”: “(...) una percepción de la patria como algo mucho más aprehensible desde un punto de vista territorial y que hace alusión al lugar donde yo tengo mis recuerdos, donde pasé mi infancia.” (Mbomío 4). Esta actitud “barrionalista” sería, según ella, contrapuesta a la pertenencia transnacional –también alternativa a la nacional- que propone el afropolitanismo de Taiye Selasi para los miembros de la diáspora africana. Lucía Mbomío ve en el discurso afropolitano un claro sesgo clasista: “(...) no todo el mundo puede pertenecer a todas esas patrias maravillosas ni tiene el dinero para viajar y sentirse en casa en infinidad de lugares. Por eso, me quedo con lo del “barrionalismo”. No hace falta tener dinero para sentirte de tu barrio.” (Mbomío 4) Finalmente señala que recientemente también ha comenzado a identificarse como afrodescendiente, sobre todo a sabiendas del poder que tiene dicha identificación en determinados contextos (Mbomío 2).

Remei Sipi, por su parte, no se nombra explícitamente como española. Sí se nombra explícitamente como guineana, y sobre todo como bubi, la que parece ser una de sus referencias identitarias más fuertes; también hace alguna referencia a su identidad catalana, que está presente en su propio nombre. Remei Sipi declara: “yo soy *de* aquí [Cataluña] y soy *de* allí [Guinea Ecuatorial]”. Remei Sipi afirma que se encaja en una doble identidad por “ser mujer africana en occidente”, lo que ella define en estos términos: “estoy muy contenta de ser africana en Occidente, porque he vivido 50 años aquí, pero cuando hago la reflexión pienso: “Ostras Remei, no sé si has tenido suerte porque te tambaleas entre dos identidades. Las mujeres africanas que estamos aquí tenemos un doble trabajo: estás aquí, tienes que intentar trabajar tu identidad catalana, pero al mismo tiempo, cuando vas a África, te ven como una mujer africana ‘evolucionada’”(Sipi 3). Remei Sipi también se auto-designa como perteneciente a la “primera generación de la diáspora” y utiliza el lenguaje migratorio para auto-

designarse a pesar de llevar más de 50 años viviendo en España, lo que prueba implícitamente la interiorización de la extranjerización con la que la sociedad española la ha marcado tanto a ella como a la siguiente generación: “Después resulta que hemos parido aquí, tenemos hijos aquí, y esos hijos tienen problemas con la “sociedad receptora”; yo nunca digo “acogedora”, yo digo “receptora” (Sipi 4). Sin embargo, a pesar de no saber hasta cuándo una persona es considerada migrante, Remei Sipi afirma que a ella, esta designación no le molesta (Sipi 2). La extranjerización no le afecta tanto como a la generación de afrodescendientes porque su referencia identitaria se halla fuertemente anclada en el continente africano. Y es que ella, por encima de todo, se auto-designa como “mujer africana” o “dona africana” (en catalán).

Auto-designaciones ligadas a la cuestión de raza y género

”Yo cuando me levanto de la cama soy negra, y cuando me acuesto, soy negra, y cuando deje de tener los focos porque soy diputada, porque tengo que tener una gran responsabilidad, seguiré teniendo la responsabilidad de luchar contra todo tipo de racismo” (Bosaho 5)

Esta frase de Rita Bosaho refleja la irreductibilidad con la que estas pensadoras se identifican, antes de todo como “mujer negra”. La fuerza de esta identificación no viene de una creencia esencialista en la misma, o de la creencia de existencia biológica de las razas, pero sí de la constatación, a través de sus experiencias, de que las razas a nivel social sí existen y tienen graves consecuencias: “Ser una mujer negra e inmigrante nos hace menos mujer” (Soler 1, p. 28).

En este sentido Desirée Bela-Lobedde y Esther (Mayoko) Ortega hablan de la primera vez en que alguien les gritó “¡Negra!” y de cómo eso supuso un vuelco identitario, una toma de conciencia: “Desde bien pequeñas nos señalan y nos dicen “negra” en un sentido despectivo, creo que en esto coincido con muchas personas afro y afrodescendientes, por eso, la toma de conciencia de la negritud fue, para mí, la primera” (Ortega 2). También Lucía Mbomío, poniendo de manifiesto el funcionamiento de las dinámicas de colorismo, señala que, a pesar de ser consciente de su parte española blanca, y de que cuando iba a Guinea Ecuatorial le decían “blanca” al haber transcurrido la mayor parte de su experiencia vital en España, su posicionamiento identitario es inevitablemente negro: “Cuando yo era pequeña, aquí, si no eras blanca, eras negra. (...) Como a muchas personas en España, me han dicho que me vaya a África cuando me he quejado de algo que no estuviera bien o por tener opiniones que a algunas personas no les han cuadrado.” (Mbomío 2). Desirée Bela-Lobedde por su parte, expresa el peso de lo racial en una sociedad

mayoritariamente blanca: “Vivir siendo mujer ya tiene un peso, pero vivir en una sociedad mayoritariamente blanca no siéndolo, para mí tiene un peso muchísimo más grande que hace que desde pequeña tengas que estar explicando, justificándote y defendiéndote de un montón de cosas sin saber muy bien por qué ni cómo” (Lobedde 1). Remei Sipi, si bien se define mayoritariamente como mujer africana, guineana y/o bubi, rindiendo cuentas de su origen, también lo hace como “mujer negra” en ocasiones, resaltando este carácter irreductible de la raza, a pesar de la gran diversidad de vivencias, necesidades y objetivos de las mujeres negras: “hay realidades distintas: pero hay un punto común que es el tema género y es el tema étnico: ser negra, en según qué espacios en Europa, sigue siendo difícil.” (Sipi 3).

Por tanto, a lo largo de su vida, se enfrentan a procesos de racialización que les vienen de fuera, desde la sociedad y que condicionan sus experiencias. Es por ello que Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomío, Antoinette T. Soler, Desirée Bela-Lobedde y Rita Bosaho se auto-designan también como “mujeres racializadas”. Estas designaciones externas llevan a un proceso de toma de conciencia, como apuntaba Esther (Mayoko) Ortega, por el cual acaban re-apropiándose de las mismas categorías de identificación que la sociedad les había impuesto. Así queda reflejado de manera significativa en el relato pormenorizado que Desirée Bela-Lobedde hace de todas las vivencias traumáticas en relación a su pelo afro y a su proceso de aceptación del mismo, como punta del iceberg de un proceso más profundo de aceptación identitaria a través de la descolonización del cuerpo: “sentir que una acepta por fin sus características y sus rasgos identitarios, y decide volver a lucir su cabello natural.” (Lobedde 2, p. 141). Esta toma de conciencia significa reconocer la condición de víctima y, al mismo tiempo, la fuerza que reside en la propia historia de lucha personal y colectiva, algo que tanto Lucía Mbomío como Esther (Mayoko) Ortega hacen citando ambas a Audre Lorde: “ser mujer negra en España significa que somos fuertes y poderosas porque, como decía Audre Lorde, no esperaban que sobreviviésemos, pero lo hemos hecho, lo hacemos cada día.” (Ortega 2). Todo esto lleva a que la auto-identificación como “mujer negra” sea asumida por ellas en buena medida como una identidad política: “Mi identidad sí que hace que me reivindique mucho como persona negra para, no sé, intentar normalizar, y que al final no tenga que reivindicarme como persona negra porque ya se trata a la comunidad o a las personas racializadas de otra manera.” (Lobedde 1)

Para todas ellas, además de irreductible, la identidad de género y la racial son indisociables: “Lo que destacaría yo a la hora de definirme pues es que soy mujer y soy negra, y es como un binomio: no primero ser negra y luego ser mujer ni al revés.”

(Lobedde 1). A este binomio Esther (Mayoko) Ortega le añade un tercer componente, también indisociable, que es la orientación sexual: “Ser mujer negra y lesbiana son características de mi identidad indisoluble” (Ortega 3). Así, se define como “mujer negra y lesbiana”, “bollera¹⁵ disidente sexual”, “disidente sexual racializada” o “bollera disidente sexual”; pero siempre bollera o lesbiana, nunca LGTBI, que considera un término invisibilizante y hegemónico. Esther (Mayoko) Ortega siente que esta condición de mujer negra y lesbiana la confina a un espacio más allá de los estereotipos, que es la ausencia de representación; condición a la que alude recurriendo a Donna Haraway para definirse como “otra inapropiable”.

Todas hacen hincapié en mayor o menor medida en la gran diversidad de realidades y experiencias que hay en el colectivo de mujeres negras, dentro del cual ellas ocupan una posición de privilegio, sobre todo por tener documentos de identidad españoles y europeos, pero también debido al colorismo- como pone de manifiesto Lucía Mbomio- y a su alto nivel educativo. Remei Sipi no se posiciona explícitamente como mujer privilegiada si bien sí hace hincapié en que las necesidades son muy diversas y que por ser “mujer africana en occidente” también goza de un estatus diferente. Igualmente, ella se identifica como “mujer africana, migrante y pobre”: “Mi mayor fuente de inspiración viene dada por intentar desterrar tópicos sobre nosotras, las mujeres africanas, migrantes y pobres” (Sipi 2). Habla también, en relación a la generación afrodescendiente sobre cómo, aunque dicha generación tenga problemas identitarios, tiene documentos de identidad españoles garantizados por nacimiento, cosa por la cual mujeres como ella tuvieron que luchar mucho en su momento. Por otro lado, si bien afirma que no se puede hablar de mujer sino de *mujeres africanas*, como “mujer africana” marca algunas diferencias con respecto a la “mujer occidental”, como la responsabilidad familiar y comunitaria: “ser mujer africana es ser mujer en primer lugar, pero es ser mujer de una comunidad grande. Las mujeres africanas, sobre todo las que vivimos fuera, no tenemos la posibilidad de desconectar y formar una familia pequeña” (Sipi 3). Esto la hace definirse como “matriarca” de su propia familia (Sipi 3). También afirma que aunque ambos grupos de mujeres luchan por adquirir derechos, sus realidades son muy diferentes, puesto que ellas, como mujeres africanas, se ven en la necesidad de reivindicar derechos que en occidente hace tiempo ya están garantizados (Sipi 3).

Tanto Remei Sipi como Antoinette T. Soler se definen como “inmigrantes” en ocasiones, y esta última también se identifica como “persona diversa”, pero sobre

¹⁵ “Bollera” o “bollo” es una forma coloquial y usualmente despectiva de llamar a las personas lesbianas en España. La autora se re-apropia este término de forma política.

todo, como “mujer afro”. Mujer afro, o mujer afrodescendiente es otra de las identificaciones ampliamente compartida por estas mujeres, a excepción de Remei Sipi. Con respecto a este aspecto identitario de mujer afro, Rita Bosaho señala cómo para ella ha sido una designación reciente fruto del contacto con la comunidad: “Tras mi llegada al Congreso empecé a participar en actividades, reuniones y encuentros organizados por diferentes asociaciones y entidades de la comunidad africana y afrodescendiente de Madrid. Comencé a conocer y, sobre todo, a reconocermé, a indagar en mis recuerdos de juventud. Estos meses de compartir y trabajar junto a todas ellas ha sido una toma de conciencia, que no todo el mundo ha entendido. Ellas y ellos sí” (Bosaho 2). Afro y afrodescendiente es una identificación utilizada siempre en referencia a la comunidad afro y afrodescendiente española, y por tanto muestra la gran importancia de la comunidad en la deconstrucción y en la reelaboración identitaria de sus miembros.

Por último, para Antoinette T. Soler, Rita Bosaho y Desirée Bela-Lobedde, su condición de “madres” también es una fuerte referencia identitaria. Desirée Bela-Lobedde señala que la maternidad fue un punto de inflexión puesto que la hizo cuestionarse de forma más profunda su propia manera de posicionarse como mujer negra en el mundo y cómo esta podría impactar más o menos positivamente en la formación identitaria de sus hijas, también mujeres negras.

Auto-designaciones ligadas al activismo político

Las principales auto-designaciones en relación al activismo político discurren por el ámbito del afrofeminismo y del feminismo negro. Así, Antoinette T. Soler se identifica como “feminista negra” y como “afrofeminista”, identidades políticas a las que afirma que llegó después de la creación de su comunidad online “Afroféminas” y a medida que se fue topando con las contradicciones sociales de ser mujer negra en España, que fueron “el caldo de cultivo para teorizar, redefinir y, en definitiva, actualizar el Feminismo Negro en estos contextos” (Soler 1 p. 14). Es, por tanto una feminista negra o afrofeminista que se sitúa y piensa desde el contexto español. Siguiendo la tradición de las feministas negras, también se declara como “teórica-activista”. En la misma línea, Lucía Mbomío se reconoce como “activista afrofeminista”: “Primero comencé como activista afro y después me uní al feminismo. Con el tiempo me he dado cuenta que es imposible separar una causa de la otra porque ambas están unidas” (Mbomío 1). Su identidad de periodista también resulta relevante en este ámbito, debido a su manera de concebirla como prolongación de su activismo: “al principio, yo lo llevaba un poco por separado: por un lado el tema del activismo y por otro, el tema del periodismo, pero llegó un momento en el que me di cuenta de que,

precisamente por la imagen que transmiten los medios de comunicación sobre la población africana y afrodescendiente, era necesario empezar a transformar desde donde yo trabajo.” (Mbomío 4). Rita Bosaho se define como antirracista y feminista y también como “mujer diputada, africana, afrodescendiente, negra” (Bosaho 6), ligando de esta forma su actividad y posicionamiento político en el parlamento español con su condición de mujer negra afrodescendiente. Además afirma que su identidad política está marcada por el bagaje dictatorial de su país de origen, Guinea Ecuatorial: “Políticamente estoy marcada por la situación de mi país de origen, donde no hay democracia.”

Por su parte Desirée Bela-Lobedde no se encuentra del todo cómoda definiéndose como feminista negra: “dicen que hablo de feminismo negro. Yo no sé si catalogarlo así. En un plano mucho más práctico, me limito a decir (...) que hablo de temas que me interesan y/o me afectan. Nada más.” (Lobedde 2). En cambio se autodenomina “activista estética”, al enfocar su labor de concienciación y cuidado del pelo afro a través de internet, como un acto de reivindicación política de la dignidad de los cuerpos negros: “Y se me hace necesario amar mi cabello porque este, al igual que el cuerpo, es política. Como mujeres negras que somos, somos territorios políticos. Hago activismo cada vez que salgo a la calle, porque lo llevo en la piel y en el pelo” (Lobedde 2, p. 146).

Al igual que Antoinette T. Soler, Esther (Mayoko) Ortega se posiciona como activista y teórica en el siguiente orden: “activista, investigadora y docente”. Esto es debido a que fue su activismo el que le llevó a la investigación, lo que finalmente desembocó en docencia en los temas de género, sexualidades, raza “y puntos suspensivos”. Por el lado del activismo, se define como “activista antirracista, feminista y bollo” y en los últimos años “afrofeminista”: “Una de las cosas maravillosas que he encontrado en los últimos tres años es poder activarme en los espacios afro y juntarme con una cantidad de hermanas increíbles. Con ellas, estamos pensando un feminismo otro, desde lo negro, un afrofeminismo” (Ortega 2). Destaca la importancia de la contextualización del activismo y del pensamiento, al igual que lo hace Antoinette T. Soler, lo que la lleva a encuadrar su identidad afrofeminista claramente en el contexto español.

Finalmente, Remei Sipi, en consonancia con su auto-designación, mayoritariamente como “mujer africana”, también se designa a nivel político de forma mayoritaria como “feminista africana”, si bien también lo hace en ocasiones como “feminista” o “activista feminista” a secas, y también hace referencia al feminismo

negro, como estrategia para apuntar tanto la invisibilidad de las mujeres negras en el movimiento feminista mainstream, como la apropiación por parte de las mujeres occidentales del movimiento feminista en general. Por eso ella se centra en las luchas de las mujeres africanas y afirma: “Hay costumbres muy patriarcales [en África] pero también hay maneras de actuar que son muy feministas, en el caso de las bubis somos matrilineales, las mujeres “cuentan” en el espacio doméstico, la palabra de la mujer se escucha, aunque en el espacio público es el hombre el que manda, pero ya hay cultura feminista.” Así, y como medio de ejercer su activismo feminista centrado en las mujeres africanas, se erige y define como escritora y como editora que da voz a las mujeres africanas.

En definitiva lo que he intentado hacer aquí ha sido un ejercicio artificial de disección y organización de las diferentes referencias identitarias a las que aluden las autoras en sus discursos, para intentar comprender mejor cómo se articulan. Sin embargo, las propias autoras entienden todas esas identidades como inseparables las unas de las otras, múltiples y siempre en construcción y transformación: “Toda tu vida estás en un proceso de deconstrucción de tu identidad. Se ha de construir desde esas diferentes aristas que forman parte de mí, y además: cada día le sumo más.” (Ortega 4). Afirmar la complejidad y de la propia identidad adquiere carácter político en un contexto social que al racializarlas, las deshumaniza, reduciéndolas únicamente a su condición de mujeres negras y a los limitados y caricaturescos estereotipos asociados a las mismas: “Soy una mujer negra, soy hija de Obbatalá, estudié filosofía y me gusta la música clásica. Soy todo eso y más. Negar mi complejidad, nuestra complejidad es insistir en dominarnos en nombre de un supuesto espíritu civilizado” (Soler 1, p. 26). Y en palabras de Lucía Mbomío: “Soy ambas cosas [feminista y racializada] y muchas más, como todo el mundo” (Mbomío 1).

Para Rita Bosaho “alicantina, sanitaria, madre, licenciada en historia, compañera, hermana, mujer negra, y desde hace tres años diputada del grupo Unidos Podemos- En Comú Podem” (Bosaho 6), el hecho de ser personas con múltiples identidades debe ser un motivo de orgullo para los miembros de la comunidad africana y afrodescendiente española, a pesar de que la sociedad española no sea una sociedad donde, en términos generales, se aprecie la diferencia. Es esta dificultad de ser diferente en una sociedad que niega la diferencia, a la que alude Esther (Mayoko) Ortega cuando se define como “otra inapropiable”, o cuando nombrando a Audre Lorde, afirma la dificultad que supone “vivir en la encrucijada de las diferencias”, y a pesar de la cual “algunas nos negamos a dejar de ocupar esa posición, una posición

que lejos de ser algo natural, es sin duda una posición política, una posición política frente a la hetero-designación” (Ortega 3).

4.3. Estrategias

A consecuencia de sus experiencias de exclusión y a través de las auto-designaciones con que responden a dichas experiencias, estas mujeres se posicionan de una manera específica en el contexto socio-político, desplegando acciones y estrategias e incidiendo sobre la realidad social de una manera determinada. Son muchas y variadas las acciones y estrategias que se reflejan en sus discursos, sin embargo considero que pueden ser organizadas en cuatro categorías que van desde las estrategias más a nivel intra-grupal a las estrategias visibles en el espacio socio-político general. Dichas categorías son: crear espacios propios; construir teoría propia; visibilizar(se) y representar(se); y ocupar los espacios de representación general.

Crear espacios propios

Ante la invisibilidad y la exclusión sufrida en la sociedad y también en los diferentes espacios de activismo, especialmente en el movimiento feminista mainstream español, Antoinette T. Soler adopta como estrategia explícita “dejar de estar presente en espacios agresivos con la Diversidad” (Soler 1 p. 89) y apunta a la necesidad de como colectivo afrofemenino, separarse: “La diversidad necesita espacio, tiempo de análisis. Necesita mirarse, criticarse, crecer y eso no es posible si estamos todo el tiempo fusionados, perdiendo todas nuestras cualidades y por tanto nuestra posibilidad de autoanalizarnos” (Soler 1, p. 52). Esto está en la base de la decisión histórica del colectivo de Afroféminas, comunidad online que ella dirige, de no sumarse a las huelgas feministas del 8-M en España. Aunque Remei Sipi, al igual que Rita Bosaho, sí apoya la huelga feminista – pero ya no participa por su edad-, también aboga por una separación estratégica: “yo creo que no son las mujeres del norte las que tienen que incluir las reivindicaciones de las mujeres inmigrantes. Creo que las mujeres inmigrantes tienen que crear una plataforma, trabajarla y después buscar caminos donde se encuentren con el colectivo autóctono”. Esto fue lo que ella hizo con la creación de la pionera asociación de mujeres africanas en España E’Waiso Ipola (“Mujer Levántate” en bubi) en los años 90; creaba así un espacio propio primero para las mujeres bubis y después para mujeres africanas en general, que no lo encontraban ni en el movimiento feminista blanco ni en el asociacionismo africano de entonces. Estos espacios son espacios en los que se encuentran referentes, se deconstruye y después se construye la propia identidad. Por ejemplo, el espacio afrofeminista de *Conciencia Afro* en Madrid del que Esther (Mayoko) Ortega participa: “no es un espacio de autoayuda, pero sí de cuidado, auto-cuidado, desde todo eso que nos

causa dolor por la posición en la que se nos ha situado, pero también desde la fortaleza” (Ortega 2). En este ámbito las autoras también debaten el tema del victimismo. Remei Sipi afirma: “si tengo alguna aportación a éstos colectivos [colectivos feministas negros], es que por favor huyan de la auto-victimización y se reafirmen en sus derechos como mujeres” (Sipi 2). Sin embargo, tanto para Antoinette T. Soler como para Lucía Mbomío, el reconocimiento como víctima, si bien no debe ser lugar de residencia, sí constituye una fase necesaria y normal de la toma de conciencia. Lucía Mbomío lo define como “estrategias a dos niveles: ‘exorcismo’ y ‘construcción’” (Mbomío 3). Antoinette T. Soler, si bien se reconocía en el pasado como víctima y comprende a quienes están en ese momento, hoy en día pone el acento en que la estrategia de las mujeres racializadas debe ser por encima de todo la independencia económica y el avance en los derechos sin esperar a que la sociedad se los otorgue (Soler 1 p. 60).

Desirée Bela-Lobedde también habla de la importancia de la comunidad, especialmente de mujeres negras, para reaccionar a la construcción identitaria que de ellas se hace y deconstruir los estereotipos asimilados con respecto a ellas mismas y a otros colectivos afro. Aquí radica para ella la importancia de construirse en común: “Tiendo a hablar de “comunidad” cuando hablo de personas africanas o afrodescendientes porque frente al “ellos” (...) es lo que siento que necesito que construyamos, porque dentro de esa comunidad yo me construyo constantemente a nivel identitario” (Lobedde 1). Es desde estos espacios y con estos referentes que Desirée Bela-Lobedde consigue llevar a cabo en casa una labor de concienciación y refuerzo de la identidad y autoestima de sus hijas. Esther (Mayoko) Ortega también destaca la importancia de la comunidad para destruir estereotipos: “Creo que parte de nuestro trabajo es confrontar la blanquitud y, por tanto, al feminismo blanco. Lo que pasa es que a mí, hacerlo de forma individual ni me seduce ni me sugiere, ni lo voy a hacer. (...) es una tarea que tenemos que hacer como colectivo” (Ortega 2). Esta acción comunitaria está patente, en cualquier caso, en la forma en que constantemente se citan las unas a las otras en sus textos y entrevistas, se prologan los libros unas a otras, y en la forma en que los discursos de unas se hacen presentes en los de las otras. También en la manera de construir en red sus campañas de concienciación; es algo a lo que Lucía Mbomío hace referencia explícita cuando habla, por ejemplo, sobre la campaña que hicieron contra la publicidad de *Cola Cao* (Mbomío 3).

Generar teoría propia

De la separación y la reflexión surge la posibilidad de creación de una nueva teoría, que abre a su vez nuevas posibilidades de acción transformadora. Para posibilitar esta acción transformadora, todas de una forma u otra, asumen como estrategia la teorización desde el cuerpo, desde el pelo, desde la sexualidad, desde la emoción, desde la cotidianidad, desde la propia experiencia vivida de exclusión: “porque si el afrofeminismo tiene algo es que siempre se expresa desde ahí, desde la experiencia vivida que nos pasa por el cuerpo” (Ortega 2). Se posicionan así de manera genuina en la tradición epistemológica de pensamiento-acción y de reconocimiento del sujeto que teoriza propias del feminismo negro. Hablar y teorizar siempre en primera en persona, desde la relativización constante y desde el propio contexto y con los propios conceptos: “no deberíamos conformarnos sólo con importar conceptos y soluciones sino que es preciso avanzar, detenernos en nuestra realidad y acabar de darnos cuenta de que lo que funciona en EEUU o en Francia no tiene porqué funcionar en España” (Soler 1, p. 53). Esther (Mayoko) Ortega también pone de relieve la necesidad de contextualizar, y la forma en que tomó conciencia de que reproducir el pensamiento feminista de las autoras afroamericanas no le era útil como mujer afroespañola: “empecé a pensar qué tenía eso que ver conmigo y qué diferencia había entre que yo hablara de eso o lo hiciera cualquier otra feminista blanca o marrón que se hubiese leído algunos libros. A partir de ahí, se me empezaron a pasar por la cabeza dos cuestiones: cuáles son las bases de los afrofeminismos y de dónde parten todos. Básicamente, son reflexiones desde la experiencia de la racialización en los diferentes contextos” (Ortega 2). Expresión de esta estrategia de contextualización y conversión de la teoría en fuerza transformadora del propio contexto, es el activismo académico de Esther (Mayoko) Ortega y su apuesta por la utilización de nuevos conceptos; la labor de contextualización que Antoinette T. Soler hace en su libro; el “barrionalismo” de Lucía Mbomío en oposición al “afropolitanismo” de Selasi; el propio libro de Desirée Bela-Lobedde sobre ser mujer negra en España; el libro de Lucía Mbomío sobre la primera generación de mujeres blancas españolas que se casaron con hombres negros en plena dictadura franquista; así como la labor editorial de Remei Sipi y su lucha por proporcionar a través de su experiencia activista en España un referente contextualizado para las nuevas generaciones de afrodescendientes.

Visibilizar(se) y representar(se)

Frente a la invisibilización y a la estereotipación, la estrategia recurrente de estas mujeres es en primer lugar la creación de espacios tanto físicos como virtuales donde tomar directamente la palabra y representarse a sí mismas frente a la ciudadanía.

Dentro de esta lógica están los talleres organizados por Antoinette T. Soler para dar voz a mujeres racializadas (Soler 1, p. 73), las *Jornadas de Afrodescendencia* organizadas también por Antoinette T. Soler en Zaragoza (Soler 1, p. 73) y la participación en espacios como *Afro Conciencia* en Madrid y *Black Barcelona*. El activismo a través de las redes sociales y la creación de espacios online propios es una estrategia muy utilizada por la mayoría de ellas, erigiéndose internet como foro que ofrece posibilidades de contrarrestar la estereotipación y el racismo de los medios de comunicación convencionales: “Se trata de que creamos nuestros propios medios y nuestros propios recursos, porque nadie mejor que nosotras mismas, como mujeres negras, sabemos qué necesitamos” (Lobedde 2, p. 126). La comunidad online *Afroféminas* creada por Antoinette T. Soler, es buen ejemplo de ello, habiéndose convertido en la mayor comunidad online de mujeres afrofeministas hispanohablantes. También lo es el blog *Negra Flor* de Desirée Bela-Lobedde donde despliega principalmente su activismo estético, y su colaboración en la magazine online feminista *Locas del Coño*. De igual forma, el canal de youtube de Lucía Mbomío *Nadie nos ha dado vela en este entierro* donde realiza entrevistas a personas afroespañolas sobre el tema identitario en España, la magazine online *Negrxs* de la que es co-fundadora o sus colaboraciones en la revista feminista online *Pikara* y en *Afroféminas*. En cuanto al activismo en redes sociales destacan las campañas virales iniciadas por ellas mismas contra el *blackface* de Alcoy y contra la publicidad de *Cola Cao*.

En todos estos espacios propios, alternativos, dan visibilidad a las experiencias, opiniones, pensamiento, trabajo y eventos realizados por la heterogénea comunidad afroespañola, y especialmente, por las mujeres pertenecientes a esa comunidad. En este sentido destaca la actividad de Lucía Mbomío entrevistando a dichas mujeres y publicando las entrevistas en varios medios diferentes: “Tengo que sacar fuera sus historias porque si no las cuento yo, las cuentan otros y transforman o deforman nuestra realidad. Entrevistarles es dar a conocer la realidad de muchas mujeres negras muy preparadas y capaces que tienen un discurso heterogéneo que se sale del estereotipo racista o sexista que por desgracia percibe la sociedad. Entrevistarlas es hacerlas importantes” (Mbomío 1). De hecho, varias de las entrevistas analizadas en este trabajo fueron realizadas por ella. Sin embargo, esta labor de visibilización de la comunidad no discurre tan solo por internet, sino que es el objetivo de la propia publicación de sus libros: *Ser mujer negra en España* de Desirée Bela-Lobedde (2018), *Viviendo en modo Afroféminas* de Antoinette T. Soler (2018), *Las que se atrevieron* de Lucía Mbomío (2017), *Barbarismos Queer y otras brújulas* (2017) de Esther (Mayoko) Ortega, o *Mujeres africanas: Más allá del tópico de la*

jovialidad (2018) de Remei Sipi. Para Remei Sipi, precisamente su labor como escritora y como editora (*Ediciones Mey*) hace más de 15 años, está completamente dedicada a la visibilización, en este caso, de autoras y de feministas africanas; ha editado unos 20 libros (Sipi 2).

A través de toda esta labor de visibilización por diferentes medios y en diferentes espacios, buscan crear referentes femeninos negros frente a la ausencia o la estereotipación de los existentes: “Creo que las mujeres negras llegamos ya hace algunos años a un punto en el que decidimos que teníamos que empezar a crear nuestros propios referentes y nuestra propia comunidad de mujeres negras, bellas, inteligentes, con iniciativa...y con el cabello natural” (Lobedde 2, p. 124). Sin embargo, para Lucía Mbomío, las mujeres que entrevista no constituyen referentes solo para la comunidad negra sino que por sus historias y por su trabajo lo son para la sociedad entera. Igualmente ella aboga no solo por visibilizar referentes hacia el futuro y para las próximas generaciones sino también por la necesidad de recuperar los referentes pasados, es decir, las luchas de las madres, abuelas y bisabuelas de las mujeres afroespañolas, de las que no hay registros: “quizá, deberíamos recuperar un aspecto importante de nuestra africanidad y recurrir a la tradición oral, preguntar a nuestros mayores, a nuestras abuelas, tías, etc. que son anónimas para infinidad de personas, pero que seguro que podríamos aprender un montón de ellas (...)” (Mbomío 3).

Ocupar los espacios de representación general y trabajar desde ellos

“(...) [D]esde mi punto de vista la lucha se debe diversificar. No vamos a ganar solo en la calle. (...) Debemos conquistar los espacios que se perciben como legitimados (...)” (Soler 1, p. 85). Esta conquista de los espacios legitimados o espacios de representación general permite de nuevo generar referentes para las personas negras, en especial las jóvenes, y generar conciencia social en torno al racismo, el feminismo, los estereotipos y la historia colonial de España. Dichos espacios legitimados son las escuelas, la Universidad, los medios de comunicación públicos y las instituciones políticas, entre otros. Ejemplos de esta ocupación de espacios para generar conciencia en torno a los temas que preocupan al afrofeminismo son: los talleres educativos en diversos foros ofrecidos por Antoinette T. Soler; el periodismo activista que lleva a cabo Lucía Mbomío, que por ser una reconocida periodista de Televisión Española (TVE) acaba teniendo más impacto y visibilidad aunque su trabajo en dicha televisión no discorra por los temas raciales; también sus numerosas charlas en foros como la Universidad o el espacio TEDx Manzanares sobre el papel de los medios de comunicación en la reproducción de estereotipos raciales y sexuales; y el activismo académico de Esther (Mayoko) Ortega a través de la investigación y docencia

universitaria en temas de raza, género y sexualidades. En cuanto a la ocupación de las instituciones políticas, Rita Bosaho, como primera diputada negra de la democracia española, ocupa un lugar estratégico para la comunidad africana y afrodescendiente española. Historiadora y profesional de la salud, pertenece a diversas comisiones en el Congreso: Igualdad, Trabajo, Migraciones y Seguridad Social; Sanidad, Consumo y Bienestar Social; Cooperación Internacional y Asuntos Exteriores y también forma parte del Intergrupo Parlamentario sobre Guinea Ecuatorial, donde reclama la deuda histórica que España tiene con Guinea Ecuatorial y el compromiso que por lo tanto debe adoptar en materia de derechos humanos en dicho país (Bosaho 2). Desde ese ámbito, ha generado un fuerte compromiso con la lucha antirracista y feminista y con el reconocimiento de la comunidad africana y afrodescendiente española a todo nivel: “Apuntar desde espacios de poder y de repercusión pública la “africanidad” de España, y denunciar el racismo del país presente por ejemplo en la invisibilidad de los colectivos racializados en el sistema educativo tanto a nivel escolar como a nivel universitario, así como en movimientos políticos a favor de la igualdad, como el feminismo” (Bosaho 1). Además de todas las otras labores en consonancia con los objetivos de su partido –Podemos–, lucha por la aplicación en España de las medidas recogidas en el marco del Decenio de la Afrodescendencia, por el desarrollo de las PNLs ¹⁶ ya existentes que se refieren a la comunidad afro, y por sacar adelante una ley de reconocimiento de la comunidad africana y afrodescendiente en España (Bosaho 6). Además es consciente de lo que su mera presencia en la máxima institución de representación política del estado supone a nivel simbólico para las personas racializadas: “El poder de lo simbólico sirve para transformar realidades, ver a una mujer afro diputada es una manera de mandarle un mensaje al imaginario racista que nos asigna lugares subalternos, es enviarle un mensaje a esa población migrante que se ve, de alguna manera, representada, es —y para mí es lo más importante— ser una referente para los niños no blancos y las niñas no blancas, nacidos o criados en este país (...)” (Bosaho 2). Además de poder ser un referente positivo para las personas racializadas en España, considera que su presencia supone una actualización de las instituciones con respecto a la realidad desde hace tiempo diversa de la sociedad: “Aquí hay minorías étnicas que estamos aportando desde hace mucho tiempo con nuestros impuestos para que se genere un nivel mayor de bienestar social. Que estemos en el Parlamento, en las instituciones o en empresas es simplemente un reflejo de lo que está pasando socialmente” (Bosaho 3).

¹⁶ Propositiones No de Ley

4.4. Visiones de futuro

En las estrategias y acciones analizadas, se revelan visiones de futuro o utopías realizables. A través de estas visiones de futuro se condensan y expresan todos los vectores anteriores.

En primer lugar, un deseo compartido por todas ellas es la descolonización de la educación española a todos los niveles. Es ahí donde “se ha de ganar la batalla” (Soler 1 p. 73). En especial, la inclusión de la historia colonial de España, sobre todo en Guinea Ecuatorial, en torno a la que “hay un nivel de negación tal que se enseña que las últimas colonias españolas fueron Cuba, Puerto Rico y Filipinas, y Guinea da igual” (Mbomío 6). También su papel central en la trata transatlántica de personas esclavizadas y la presencia de personas negras en territorio español desde hace siglos: “Si se hablase en profundidad sobre la colonización, sería percibida como el capítulo horrible y vergonzante que fue y no se seguiría pensando en que los españoles fueron esa gente súper buena que fue a evangelizar a los salvajes de allende los mares. No, contémoslo todo y contémoslo bien para que podamos entender que España es el resultado de la mezcla desde hace siglos (...) Es necesario que a nivel educativo se repare todo ese racismo institucional en el que vivimos todos los días” (Lobedde 2 p. 170). Por tanto, un reconocimiento de la diversidad étnico-racial del país. Esta descolonización epistemológica posibilitaría el abandono de las tradiciones culturales racistas o de los elementos racistas presentes en ellas, otra de las utopías realizables que se deducen de los discursos de las autoras. Dicha descolonización de la educación también pasa por la Universidad, y por la “construcción de un nuevo academicismo” (Soler 1) que no instrumentalice a las mujeres negras y a su conocimiento. Sería un academicismo unificador de teoría y práctica: “Si logramos fundir el espíritu académico con la vitalidad y conocimiento de la activista, muchas cosas cambiarían en este país y para bien” (Soler 1).

La descolonización epistemológica de España lleva a la segunda gran utopía realizable compartida: una sociedad post-colonial en la que las personas negras españolas no se sentirían excluidas ni tendrían problemas identitarios: “yo diría que estamos, y somos de aquí. ¿Qué les parece si jugamos a hacerlo real?” (Mbomío 5). En palabras de Rita Bosaho: “Que nuestras niñas y niños no se sientan extraños en su propia casa” (Bosaho 6). Para Remei Sipi esto significa que la generación de sus hijos consiga resolver sus problemas identitarios, pero también que la población inmigrante en España, en especial las mujeres, sea reconocida e integrada, y por tanto que mejore su autoestima y se empodere (Sipi 1).

Las autoras también proyectan en el futuro unos medios de comunicación descolonizados. Y con ello, desean que haya referentes reales, diversos y positivos para las próximas generaciones de mujeres afrodescendientes en España: “es importante que los niños negros y las niñas negras españolas que nacen aquí tienen que tener referentes reales que no les asusten, porque eso es parte de la educación y del crecimiento no solamente físico sino psicológico también” (Bosaho 5). Lucía Mbomio expresa la importancia de que la comunidad de mujeres afroespañolas consiga recuperar y restaurar su legado intangible: “el objetivo es que las que vengan detrás puedan asirse al relato que tú no tuviste, que eso les dé fuerzas para crear el suyo, de forma que puedan enriquecer la contra-hegemonía discursiva con más voces, con todas las voces” (en el prólogo de Lobedde 2). En la creación de este legado intangible, está incluido el deseo de generar una teoría afrofeminista española contextualizada (Soler, Ortega): “Ser punto de partida para que otras mujeres se manifiesten y teoricen” (Soler 1 p.89). Y es en este sentido Remei Sipi expresa que le gustaría que la generación de mujeres afrodescendientes resolviese su búsqueda identitaria mirando hacia atrás a la generación de sus madres. Madres referentes que, como ella, ya están en España y luchando desde las décadas anteriores, y no hacia contextos tan distantes como el afroamericano (Sipi 3). Lo que más satisfacción le ha dado en su historial de activista feminista ha sido “que algunas de las jóvenes me buscan y me piden consejo porque creen en mi trabajo” (Sipi 4). A Remei Sipi también le gustaría hacer un relevo generacional en su labor en E’Waiso Ipola. Aunque valora el trabajo de las hijas de esa la generación de mujeres de E’Waiso Ipola, en torno a iniciativas como Afro Conciencia y *Black Barcelona*, no reconoce estos espacios como espacios de continuación del trabajo de la asociación (Sipi 4).

Todas ellas imaginan también un feminismo blanco repensado, que sea consciente y revise sus privilegios dejando de exportar opresión para las mujeres racializadas, y que reconozca también las prácticas feministas que desde siempre llevan a cabo las mujeres africanas y afrodescendientes en todos los lugares en los que están. Ya dentro del afrofeminismo, Esther (Mayoko) Ortega desea “poder pensar el feminismo negro y el afrofeminismo en común y sintiendo que las disidencias sexuales son respetadas” (Ortega 2).

A nivel de las instituciones políticas de representación es especialmente importante el discurso de Rita Bosaho, que gira en torno al reconocimiento y la justicia social para la comunidad afro de España. Su discurso, manifiestamente político por ser el de una diputada en funciones, refleja las utopías políticas de manera explícita. En sus palabras en las Jornadas Afro del Congreso concibe en el futuro “unos espacios

de representación política que sean reflejo fiel de nuestra sociedad diversa”, y también “el reconocimiento de las personas pertenecientes a la comunidad africana y afrodescendiente como sujetos políticos” en el país. En relación con Guinea Ecuatorial, desea que España asuma su deuda histórica colonial con el país y se comprometa a mantener relaciones políticas con el mismo en términos de derechos humanos y democracia y no solo en términos económicos, como es el caso en la actualidad (Bosaho 4).

4.5. Perfiles afrofeministas identificados en los discursos.

En el análisis realizado se advierte la existencia de diferentes afrofeminismos en el propio discurso de las seis pensadoras escogidas, que vehiculan diferentes experiencias, diferentes maneras de entenderse y articularse como mujeres africanas o afroespañolas negras en el contexto español, y diferentes objetivos. Hay una gran variedad de matices en los discursos de cada una, así como un gran número de continuidades y puntos comunes. Por encima de dichos matices y continuidades se advierten tres articulaciones identitarias principales: un afrofeminismo ligado a la africanidad y a la migración, un afrofeminismo ligado a la negritud, y por último, un afrofeminismo queer. El primero estaría representado principalmente en el discurso de Remei Sipi. El segundo lo estaría principalmente en los discursos de Lucía Mbomío, de Desirée Bela-Lobedde y Esther (Mayoko) Ortega. El tercero estaría claramente representado en el discurso de Esther (Mayoko) Ortega. Como posiciones que participan de elementos presentes tanto en el primero como en el segundo discurso, considero que se encuentran los discursos de Rita Bosaho y de Antoinette T. Soler.

Afrofeminismo ligado a la Africanidad y a la Migración.

Este primer tipo sería un afrofeminismo anclado explícitamente en una historia personal directa –versus familiar o ancestral- de migración. En el caso de Remei Sipi, se trata de un afrofeminismo pensado desde la condición de mujer perteneciente a la “primera generación de la diáspora africana” o a la primera generación de inmigrantes africanas –y en este caso, guineanas, y bubis - en España. La referencia identitaria más clara en este discurso es la tierra y la nacionalidad de origen –“mujer africana”, “mujer africana en occidente”, “guineana”, “bubi”, y también “feminista africana”, a pesar de llevar más de 50 años viviendo y desarrollando su vida en España. Esta referencia identitaria a África, Guinea Ecuatorial y a la etnia bubi, prevalece claramente en el discurso de Remei Sipi sobre las identificaciones de “mujer negra”, y de “mujer afrodescendiente”. El lenguaje y los conceptos migratorios son predominantes a la hora de definir la realidad y de auto-definirse, y los objetivos de lucha están muy ligados a la africanidad, al feminismo en África, a la cooperación y el desarrollo, al tema del retorno al país de origen, a las causas políticas del país de origen y a la preservación de la cultura de origen en el contexto español. En relación a la vida en España, los objetivos de lucha presentes en este discurso están más relacionados con el estatus de inmigrante y la igualdad: el estatus jurídico de residencia, de ciudadanía, los derechos básicos para sí y para los hijos, y la visibilidad y superación de estereotipos discriminatorios y paternalistas en relación a las mujeres inmigrantes africanas.

En este discurso son importantes también la idea de retorno y la situación de los hijos. En cuanto al primero, si bien era un objetivo personal y asociativo central de la generación de Remei Sipi, actualmente es visto como un objetivo utópico, y que en cualquier caso no es un objetivo para las nuevas generaciones, nacidas en España: “los jóvenes, a diferencia de sus padres, están trabajando para afianzarse en la sociedad española. La maleta, como sus padres, ya no está preparada, y esto es buen síntoma porque lucharán a fin de ser reconocidos como ciudadanos de primera.” (Sipi 5, p. 94). Además, también señala cómo la pertenencia étnica de origen, factor de división importante para su generación que fue extrapolado al contexto español, ya no lo es para sus hijos, a los que ella se refiere como “segunda generación” (Sipi 5, p. 95). A pesar de señalar la ventaja que supone, entre otras, tener documentos españoles y los derechos a ellos aparejados garantizados desde el nacimiento –cosa que su generación no tuvo, llegando inclusive a tener estatus de apátridas por un tiempo tras la descolonización de Guinea Ecuatorial- Remei Sipi no deja de reconocer la problemática diferencial que enfrenta esta segunda generación en relación a la suya, como los problemas identitarios, y los estereotipos que les impiden integrarse en la sociedad española y en el mercado laboral español a pesar de tener la misma formación que cualquier joven español. En este sentido la autora afirma: “no están siendo medidos por el mismo rasero. (...). En España, son inmigrantes negros y esto tiene su peaje. Hemos observado que la salida de muchos de ellos es intentar encontrar trabajo acorde con su formación en los países europeos que ya tienen cultura de la diversidad. Inglaterra, Francia, Holanda e incluso Alemania, están siendo países donde nuestros hijos están realizándose laboralmente. Algunos trabajos que podían realizar en Guinea, o en África, están copados por europeos que van a cooperar. Ellos en África son cooperantes mientras que nuestros hijos en Europa son inmigrantes.” (Sipi 5, p. 99).

Este discurso se ha ido desarrollando en el marco de una historia asociativa específica. En su libro *Inmigración y Género* (2004), Remei Sipi destaca el pionerismo del colectivo guineano en cuanto al asociacionismo de grupos africanos en España (Sipi 5, p. 72), lo que tiene sentido, habida cuenta de la dominación colonial de España en Guinea Ecuatorial hasta 1968 que explicaría una más antigua presencia de guineanos en España y la consiguiente necesidad de organizarse políticamente en dicho contexto. Según Remei Sipi, la primera asociación de africanos legalizada en la España democrática, fue la asociación Riebapua, fundada en 1978 por guineanos pertenecientes a la étnia bubi, y que desde su fundación ha tenido dos mujeres en la presidencia (Sipi 5 p. 72). Como expresa Remei Sipi en varias ocasiones en los

documentos analizados, en un principio las mujeres tenían un papel muy secundario dentro de este asociacionismo, reservándoseles protagonismo tan solo en el ámbito culinario a la hora de preparación de fiestas asociativas, y no permitiéndoseles la implementación de las estrategias asociativas a pesar de haber estado presentes en los trabajos internos de formulación y construcción de las mismas. Esto llevó a un grupo de nueve mujeres bubis residentes en Barcelona, entre las que se encontraba ella misma, a unirse para crear una asociación solo de mujeres, desde la cual poder hacer reivindicaciones en relación a los derechos de sus hijos nacidos en España, y en relación a su propia condición específica de mujeres inmigrantes (Sipi 6). Así nació la asociación E'Waiso Ipola ("mujer levántate" en lengua bubi) exponente de lo que he denominado afrofeminismo ligado a la migración y a la africanidad, y pionera en el asociacionismo de mujeres africanas en España. Nació en noviembre de 1991 con una vocación de apertura a todas las mujeres de origen guineano independientemente de su etnia, a pesar de ser una asociación fundada por bubis y de mayoría bubi (Sipi 5). En palabras de la autora: "La idea de formar una asociación de mujeres surgió de forma espontánea, ante la incoherencia política y social que estamos viviendo las guineanas, que impide regresar a Guinea a quienes así lo quieren, o vivir dignamente en España, sin que se nos considere ciudadanas de segunda categoría." (Sipi 5, p. 73-74). Por tanto, se trata de un discurso que oscila entre la idea de retorno a Guinea Ecuatorial, perfilada cada vez más como una utopía por la situación política y económica del país, y la lucha por la integración en España.

En cuanto a los objetivos de las mujeres de la asociación, en su libro *Inmigración y Género* (2004) Remei Sipi destaca: la vertiente cultural "centrada en el fomento y estudio de culturas minoritarias, como la nuestra, que están poco estudiadas"; la vertiente social "que pretende prestar servicios asistenciales" a los colectivos representados en la asociación; y la cooperación con otras entidades "en cuyos objetivos se contemple tanto la integración mujeres inmigrantes de origen no comunitario, como la realización de programas de desarrollo en sus países de origen (Sipi 5, p. 74). En relación a la vertiente social y asistencial en España, los principales objetivos son: trabajar por el empoderamiento y la autonomía personal de las mujeres y por su inserción laboral; hacer frente a los problemas identitarios, de escolaridad etc., enfrentados por sus hijos en el país; y trabajar para posibilitar el retorno a Guinea Ecuatorial, en especial el de las mujeres guineanas que vinieron a España a formarse y ya han recibido dicha formación (Sipi 6).

E'Waiso Ipola ha ganado visibilidad y su propio lugar en espacios de mujeres en Cataluña como Ca la Dona, lo que según Remei Sipi "ha permitido que mujeres de

otras procedencias, filipinas, magrebíes o latinoamericanas y, cómo no, mujeres catalanas, unamos esfuerzos para formular reivindicaciones comunes como mujeres inmigrantes o, simplemente, como mujeres.” (Sipi 5 p. 74). Remei Sipi también dirige una Federación de Asociaciones de mujeres africanas en España y además trabaja en conjunto con una red de colectivos de mujeres inmigrantes (no solo africanas) en Cataluña (Sipi 6).

Por otro lado, más allá de E'Waiso Ipola como asociación femenina, en 1994 se fundó La Plataforma, por parte de 20 mujeres y 4 hombres guineanos pertenecientes a diferentes asociaciones, entre ellas E'Waiso Ipola, y que “tenía como única finalidad apoyar económicamente a los grupos del interior de Guinea Ecuatorial que trabajaban en pro del estado de bienestar de los más desfavorecidos” y que financiaba actividades socioculturales y políticas, entre ellas algunas del Movimiento de Autodeterminación del Pueblo Bubi” (MAIB) (Sipi 5, p. 77). Además, sin ser una asociación ligada al feminismo y a la causa de las mujeres, la estructura de La Plataforma estaba controlada por mujeres y funcionaba de forma horizontal (Sipi 5, p.77). Por todo ello, y según Remei Sipi “Todo el mundo nos tildaba de revolucionarias aunque jamás se habló de partidos políticos ni de movimiento alguno” (Sipi 5, p. 78). Sin embargo, después del presunto intento de golpe de estado perpetrado por un grupo de bubis contra el dictador de Guinea Ecuatorial, Teodoro Obiang, en 1998, La Plataforma se fue desintegrando, por el miedo de muchas de las socias a que se las tuviera por revolucionarias y a que eso pusiera en causa la vida de sus familiares en Guinea Ecuatorial. Remei Sipi afirma que esta “coyuntura fue aprovechada por nuestros detractores, hombres en su mayoría, que nunca celebraron la iniciativa de unas mujeres, que habían llegado a crear un grupo poderoso, respetado en el interior, más que en España, e hicieron lo imposible para que sus mujeres y sus hermanas abandonaran el grupo, inculcando un miedo inexistente, desde la óptica de algunos como yo.” (Sipi 5, p. 79). Tras la caída de la Plataforma se siguieron creando diversas asociaciones y grupos de apoyo a la causa bubi y en general, grupos pro-derechos humanos en Guinea Ecuatorial, que perviven hasta la actualidad (Sipi 5, p. 81).

En el devenir de toda esta historia asociativa y más allá de la asociación E' Waiso Ipola, Remei Sipi destaca cómo en términos generales las mujeres son mayoría dentro del asociacionismo africano en España (Sipi 5, p. 72).

Afrofeminismo ligado a la Negritud y a la Afrodescendencia.

Este afrofeminismo está ligado al reconocimiento de la condición de “mujer negra” como eje identitario y político central, apareciendo en los discursos de las autoras

siempre integrado en un conjunto identitario y político más vasto: la comunidad africana y afrodescendiente española, de la que todas se declaran integrantes. Este afrofeminismo está claramente expuesto en los discursos de Lucía Mbomío, Desirée Bela-Lobedde, y Esther (Mayoko) Ortega, y también en buena medida- aunque con matices diferentes- en el discurso de Antoinette T. Soler. “Afrodescendiente” es una designación asumida y ampliamente utilizada en este discurso, en los que términos propios del discurso migratorio como por ejemplo “segunda generación” son desterrados por considerarse que ahondan en la extranjerización de las personas a las que se refieren. Si bien el término “afrodescendiente” remite a una historia diaspórica que tiene como punto de referencia primario “África”, no es incompatible con las identificaciones como “españolas”, “madrileñas”, o “barrionalistas” de cada una de las pensadoras, añadiendo a dicha identidad nacional/territorial, el elemento racial. Este es claramente el discurso de las afrodescendientes nacidas en España, que se enfrentan a las contradicciones sociales de un país (su país) que las considera como extranjeras, y cuyo movimiento feminista de corte blanco y burgués las invisibiliza y discrimina como mujeres.

En consonancia con lo anterior, este discurso afrofeminista hace mucho hincapié, por un lado, en la deconstrucción de las identidades nacionales desde un punto de vista colonial, denunciando el desconocimiento y la ocultación que se da en España en relación al pasado imperial y colonial, y específicamente a la colonización de Guinea Ecuatorial. Unido a esto, cobra papel central la construcción identitaria como mujeres afrodescendientes españolas. Por otro lado, también forma una parte muy importante de este discurso la crítica al feminismo blanco mainstream en España, teniéndolo muchas veces como contraparte principal de su argumentación.

En cuanto al marco asociativo de este discurso, actualmente proliferan los espacios y las actividades donde se construye y reproduce este discurso afrofeminista afrodescendiente o ligado a la negritud. De entre ellos destacan el “Espacio Afroconciencia-Grupo de pensamiento y acción colectiva” radicado en el Matadero de Madrid, que surge a raíz del Festival Afroconciencia de 2016. La intención de dicho espacio es “construir un vínculo que empodere a los y las afrodescendientes como actores sociales de su propia transformación.”¹⁷ Frente a la invisibilidad y los obstáculos a la participación política y social de la comunidad africana y afrodescendiente española, el Espacio Afroconciencia se propone crear actividades

¹⁷ Ficha del Espacio Afroconciencia- Grupo de pensamiento y acción colectiva en la página web del centro cultural Matadero de Madrid, disponible en: <http://www.mataderomadrid.org/ficha/6032/espacio-afroconciencia.html>

culturales, artísticas y sociales que reviertan esta situación, a la vez que “fortalezcan el vínculo entre la propia comunidad (inter-generacional, a través del proceso político-participativo), y la cada vez más inter-étnica sociedad española.”¹⁸ Las principales líneas de acción del Espacio Afro-Conciencia son la transferencia de conocimiento, el desarrollo de proyectos, y la visibilidad, el reconocimiento y el empoderamiento.¹⁹ Este Espacio, como se ha dicho, nació del Festival AfroConciencia Madrid, también realizado anualmente en el espacio cultural Matadero de Madrid, y que aglutina “conciertos, talleres, charlas, debates políticos y actividades en torno a la gastronomía, la literatura, el emprendimiento, la fotografía o la identidad, que tiene como objetivo generar comunidad, favorecer un espacio de reivindicación cultural y cohesión, promocionando la presencia institucional y la visibilidad del colectivo.”²⁰ Además es un evento de entrada libre que no está dirigido exclusivamente a los afrodescendientes sino a la ciudadanía en general. Antes del Festival AfroConciencia, la comunidad africana y afrodescendiente en España ya venía realizando encuentros y eventos, si bien no en formato de festival ni con el apoyo de una institución cultural como el Matadero. Tal y como se refleja en la página web del Matadero, el Festival surge de los grupos de trabajo y pensamiento de educación disruptiva y de estéticas decoloniales, que ya estaban activos en el Matadero desde 2012. Actividades predecesoras, en las que se gestó el embrión de este Festival fueron por ejemplo “Each One Teach One: jornadas de la cultura afrodescendiente” (en junio de 2013)²¹, o el evento Afropowered de Ana Cebrián (2015-2016).²²

En Barcelona encontramos un espacio similar al Festival Afroconciencia de Madrid: Black Barcelona, evento anual que en 2019 ha celebrado su cuarta edición. La idea de este evento partió de las activistas afrofeministas Silvia Albert y Deborah Ekoka a raíz del encuentro Afropowered en el Matadero de Madrid.²³ Black Barcelona es “un espacio para la visibilización, el reconocimiento y el encuentro de la comunidad afrodescendiente, africana y aliados a través de diferentes actividades literarias, teatrales, musicales, gastronómicas o de moda.”²⁴ Entre los principales objetivos del

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² “Black Barcelona, tejiendo comunidad con voz propia” Entrevista a Silvia Albert y Deborah Ekoka realizada por Victor Serrí y publicada el 19/11/2017 en El Salto. Disponible en:

<https://www.elsaltodiario.com/espana-no-es-solo-blanca/black-barcelona-tejiendo-comunidad-con-voz-propia>

²³ Ibid.

²⁴ Información del evento en la página del MACBA (Museu d’Art Contemporani de Barcelona): <https://www.macba.cat/es/black-barcelona>

evento están: dar visibilidad al colectivo afrodescendiente en diversos contextos, impulsar iniciativas afro, y dar a conocer al público general las problemáticas a las que se enfrenta dicho colectivo.²⁵ En paralelo también se creó en 2017 la asociación Hibiscus, grupo cerrado solo para afros y de corte afro-feminista.²⁶ Las promotoras de este evento, afirman que están en contacto con las personas y colectivos que llevan décadas abriendo camino para la causa en España, como Remei Sipi y E'Waiso Ipola, el movimiento panafricanista español y Abuy Nfubea de FOJA, entre otros.²⁷ Si bien su activismo está tomando rumbos bastante diferenciados a los que emprendieron estos colectivos, reconocen que beben de todo este legado anterior de lucha.

Por último en la construcción y propagación de estos discursos afrofeministas está siendo esencial la comunidad virtual Afroféminas, creada por Antoinette T. Soler a su llegada a España, y que hoy en día se erige como la mayor plataforma afrofemenina de mujeres hispanohablantes del mundo, aglutinando a mujeres afro de España y de toda América Latina. En un principio fue creada por Antoinette T. Soler como herramienta de empoderamiento personal frente a las contradicciones sociales a las que como mujer negra se enfrentó en España desde su llegada de Cuba, su país de origen. Poco a poco, se convirtió en una plataforma Feminista Negra, “un espacio de empoderamiento, de visibilización de muchas voces femeninas, de emprendimiento y de construcción del afrofeminismo español”, creando conocimiento afrofemenino en español, lo que es importante frente al predominio de este tipo de información en lengua inglesa y francesa (Soler 1). En la página de Afroféminas se pueden encontrar multitud de entrevistas a mujeres afro referentes en el mundo hispano, realizadas también por mujeres afro, testimonios, entradas sobre sexualidad, salud y pelo afro, artículos de opinión, entradas sobre literatura e historia afro, entradas sobre Feminismos, educación y cultura, actualidad y denuncia, activismo estético y afro-reflexión.²⁸ Además, el equipo de Afroféminas también imparte diversos talleres presenciales de concienciación y divulgación sobre temas afrofeministas. Lucía Mbomio es colaboradora de esta plataforma, a través de la realización de entrevistas a mujeres afroespañolas referentes, entre ellas las propias Remei Sipi, y Rita Bosaho.

²⁵ Ibid.

²⁶ “Black Barcelona, tejiendo comunidad con voz propia” Entrevista a Silvia Albert y Deborah Ekoka realizada por Victor Serri y publicada el 19/11/2017 en El Salto. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/espana-no-es-solo-blanca/black-barcelona-tejiendo-comunidad-con-voz-propia>

²⁷ Ibid.

²⁸ <https://afrofeminas.com/>

Afrofeminismo Queer.

Este afrofeminismo aparece claramente en el discurso de Esther (Mayoko) Ortega, que si bien se puede encuadrar también en el anterior, añade la dimensión de la disidencia sexual vivida desde los cuerpos racializados. Este discurso supone una profundización de la crítica afrofeminista, se posicionándose y pensando “desde la frontera” de las categorías sociales aceptadas: la frontera de la raza, la frontera del género, la frontera de la inclinación sexual. No se trata de un discurso LGTBI, pues Esther (Mayoko) Ortega se distancia también de lo LGTBI por las hegemonías que dicho término y movimiento también encierran, y se declara como queer, disidente sexual, “feminista bollo” o como “bollera afro-mostoleña” (Ortega 5). Todo esto hace que su discurso sea el más fuertemente contextualizado, crítico y disidente, de entre los discursos analizados.

Esther (Mayoko) Ortega declara que fue cuando comenzó a vivir fuera de España que asumió la auto-designación “queer”. Para ella, lo queer es “algo profundamente negro” (Ortega 5) y decide asumirlo como designación-estrategia política. En sus propias palabras:

“(…) entiendo que a lo queer se le ha intentado despojar precisamente de su negritud, se ha intentado hacer un ejercicio de “blanqueamiento” del término y es por eso mismo, que reivindico lo queer como algo profundamente negro. Las personas negras siempre hemos sido consideradas como “raras”, como “extrañas”, que son acepciones que tiene el término queer, además de ser el insulto en inglés relacionado con la sexualidad disidente. Así que sí, lxs negrxs siempre hemos sido queer. Además, hay que reivindicar una genealogía negra de las prácticas que producen la reapropiación de ese insulto como un lugar de lucha y en el origen de esa genealogía está Marsha P. Johnson.” (Ortega 5).

La pensadora también hace una reivindicación de la “sexualidad ancestral” frente a la homogeneización y heteronormatividad presente también en lo LGTBI:

“[la] reivindicación de nuestras sexualidades ancestrales es una herramienta de lucha contra el homonacionalismo de los estados occidentales que ahora- que está bien blanqueado- se abanderan del discurso TLGBQ+ y se proponen como ejemplo a seguir en Derechos Humanos. Cabría preguntarles si esos Derechos Humanos TLGBQ+ son para todas las personas disidentes sexuales o sólo para aquellas que se pueden enmarcar y nombrar a través de su dispositivo normalizador” (Ortega 5).

Esther (Mayoko) Ortega relata cómo su primera toma de conciencia fue la racial, y después vino la feminista. Fue como feminista que comenzó a ser activista en los años de la universidad, como estudiante de historia, ante la ausencia tanto de autoras como de personajes femeninos en el curriculum educativo. Militó en el movimiento feminista español mainstream y en su seno experimentó la exclusión por ser mujer negra disidente sexual. Relata cómo en los movimientos antirracistas de los 90 y principios de los 2000 también había una hegemonía masculina y heterosexual, que no le permitió seguir desarrollando su activismo en dichos contextos (Ortega 2). Por su parte, en el movimiento LGTBI también ha sufrido experiencias de racialización y exotización, y denuncia asimismo la hegemonía del elemento masculino, blanco y de clase media en el movimiento, así como la homogeneización que supone lo LGTBI siendo que encierra realidades muy diferentes que no conviene homogeneizar. Todo esto le llevó a abandonar todos estos espacios de activismo, que para personas como ella eran espacios hostiles.

El espacio que le permitió construir su identidad y su activismo de una forma segura, desde todas sus disidencias, fue la EsKalera Karakola, espacio okupado por mujeres disidentes en el barrio de Lavapiés de Madrid. Actualmente se encuadra dentro del movimiento afrofeminista plural que se está tejiendo en España, y más concretamente en el “Espacio AfroConciencia- Grupo de pensamiento y acción colectiva” donde considera que hay espacio para construirse en común al mismo tiempo que son respetadas las diferencias y disidencias de cada cual (Ortega 2). Esther (Mayoko) Ortega declara que a diferencia de hace unas décadas, hoy es posible reconocerse como disidente sexual en la propia comunidad racializada española (Ortega 5).

Conclusiones: análisis final

En base al análisis realizado en el capítulo 4 basándome en el cuadro teórico de los capítulos 1 y 2, y conforme a mi pregunta de investigación, he llegado a las siguientes conclusiones, que presento en forma de un análisis final.

En relación al primer vector de análisis sobre las experiencias y los estereotipos, destaca el fenómeno de la *extranjerización de la raza*, en palabras de Esther (Mayoko) Ortega, y los problemas identitarios que dicha extranjerización conlleva. Este fenómeno, es descrito por todas las autoras, si bien está especialmente presente en los discursos de la propia Esther (Mayoko) Ortega, Lucía Mbomio y Desirée Bela-Lobedde, como mujeres afrodescendientes nacidas en España y cuya referencia identitaria obvia a nivel nacional -España- les es continuamente negada. El discurso de Remei Sipi es también un testimonio revelador del foco migratorio con el que se entiende la presencia negra en España. La extranjerización y el predominio del foco migratorio coinciden con los fenómenos y conceptos previamente descritos en la literatura revisada sobre *Black Europe*, y constituyen una problemática diferencial en relación a otros contextos diaspóricos, como por ejemplo el norteamericano. Así, a partir de los discursos analizados y de la constatación de la construcción de la identidad española como identidad blanca, se comprueba la eficacia también en el contexto español del carácter territorial de la raza apuntado por Grada Kilomba (2010), del concepto de *racial europeanization* de Theo Goldberg (2006) o de la “blanquitud” de la narrativa europea descrita por Julia Suárez-Krabbe (2014). También de la hegemonía del paradigma migratorio *insider-outsider* descrito por Nimako y Small (2009) así como del fenómeno nativista también descrito por estos autores.

Además, como se puede apreciar en el discurso de las autoras, a través de la negación de la raza y del racismo, España ofrece su propia versión de la ideología *colorblind* presente de una u otra forma en todos los países europeos. En España, la raza constituye un tabú social, y el racismo es un tema que cuando es tratado, solo lo es en relación a la población inmigrante, pero no a la afrodescendiente. Otra particularidad, que no se da en otros países europeos, es la negación e invisibilización de la historia imperial y colonial: el papel central de España en la trata de personas esclavizadas desde el siglo XIV, así como la negación de su historia colonial en África, especialmente en Guinea Ecuatorial, a pesar de formar parte de la historia más reciente del país. Esto es indicativo de que la memoria histórica es un tema pendiente en España, y no sólo en relación a la Guerra Civil -que es en los términos en los que suele ser abordado dicho debate sobre la memoria en la actualidad-, sino también en relación a la historia colonial. Esta invisibilización del colonialismo español en Guinea

Ecuatorial es remarcada de forma interesante por Desirée Bela-Lobedde cuando refiere que, teniendo en cuenta que Guinea Ecuatorial era territorio español desde 1778, no solo ella –nacida en España- es española, sino que todos sus ancestros remontándose hasta ese momento, eran españoles. Esto es a lo que hace referencia Bhambra (2014) con el término *colonial citizens*, para resaltar cómo al tener en cuenta la historia colonial de los países europeos, el mapa de la ciudadanía cambia totalmente y las concepciones restringidas a nivel racial resultan aún más artificiales.

En relación al resto de estereotipos apuntados por las autoras, coinciden en gran medida con los reflejados en la literatura afrofeminista general y dan cuenta de la existencia de un sistema de representación con origen en la ideología imperial-colonial. Además, considero que todos ellos guardan relación entre sí. Dichas relaciones presentan diferentes grados de complejidad y merecen un estudio más extenso. En los estereotipos apuntados, hay una continuidad de la asociación negritud-africanidad-migración-pasividad-hipersexualización, que da buena cuenta de la existencia de un régimen de representación dominante en España, a nivel no sólo racial sino también sexual. Por tanto, considero que podemos hablar de un *régimen de representación racial-sexual* en España, que se traduce en un contexto de *gendered racism*, por el que la supremacía blanca y patriarcal está presente en todos los niveles de la sociedad. Aunque guarde relación con ellos, el *régimen de representación racial-sexual* no es la mera suma de los regímenes de representación racial y de representación sexual dominantes en España, sino que constituye un régimen en el que lo racial y lo sexual se imbrican generando dinámicas específicas.

Por otro lado, la afirmación de Hall recogida en el capítulo 1, según la cual, las personas racializadas son representadas por los regímenes raciales dominantes en base a una serie de categorías binarias opuestas atribuyéndoseles, en muchas ocasiones, los dos polos de dichas categorías al mismo tiempo, también queda demostrada en los relatos analizados. Así, los estereotipos en ellos enumerados muestran cómo en España se estereotipa a las mujeres negras de formas contradictorias, representándolas como una cosa y la contraria al mismo tiempo, pero siempre en extremos hiperbólicos y caricaturescos: se las hipersexualiza y al mismo tiempo se las considera “feas”; se las feminiza al extremo, y al mismo tiempo se niega su condición de mujer; se las considera como prototipo maternal, “paridoras”, y al mismo tiempo, como madres ineptas; como débiles y pasivas, y al mismo tiempo agresivas; siempre contentas y también siempre enfadadas.

Otro tema destacado en el ámbito de las experiencias es la generalizada exclusión por parte de las mujeres blancas españolas y del movimiento feminista *mainstream* español. Este fenómeno está recogido ampliamente en la tradición teórica del feminismo negro afroamericano y también de las feministas negras europeas, tal y como quedó patente en el capítulo 1. Da cuenta de la forma en que las opresiones de raza y género se imbrican y generan una dinámica nueva de opresión y hace referencia al sesgo blanco de la sociedad española en su conjunto. Dicho sesgo y privilegio acaba estando presente también en los movimientos que nacen de esa sociedad, aunque dichos movimientos sean, como el feminismo, pretendidamente emancipatorios. Cuando es visto desde el punto de vista de estas autoras, el movimiento feminista español presenta contradicciones importantes, que coinciden con lo apuntado por bell hooks (1989) sobre la imposibilidad de luchar contra la opresión si no se lucha contra todas las opresiones a la vez.

Por lo tanto: este “tercer espacio” de exclusión al que se relega a las mujeres racializadas por el hecho de serlo, unido al fenómeno de extranjerización, y unido también a la negación de la raza, del racismo y de la historia colonial en España, constituyen –a pesar de las continuidades con otros contextos diaspóricos- el contexto particular y diferencial en que se construyen las mujeres negras españolas. Se puede afirmar también que las experiencias comunes como mujeres negras españolas, oscilan entre la estereotipación y la invisibilidad. Es decir, entre la inclusión en un sistema (existente pero negado) de representación racial-sexual deshumanizante y con origen en la ideología colonial, y la exclusión de cualquier sistema de representación.

En relación al segundo vector de análisis sobre las auto-designaciones identitarias, creo que una de las principales cuestiones que se desprende de los discursos de este grupo de pensadoras es que el proceso de búsqueda y construcción identitaria cobra un significado especialmente relevante para las personas cuya identidad se ve amenazada o negada en su contexto social particular. A pesar de que todas ellas son españolas, como resultado de la extranjerización a la que se han visto sometidas, expresan un distanciamiento emocional generalizado con respecto a la identidad nacional y también en gran medida con respecto a la comunitaria²⁹ (madrileña, catalana, etc.). Así, sus identificaciones emocionales se articulan en torno a una serie de “naciones alternativas” presentes en sus discursos: la Diáspora Africana

²⁹ España está organizada territorial, administrativa y políticamente en unidades infra-estatales llamadas Comunidades Autónomas, que tienen atribuidas competencias legislativas y ejecutivas, entre otras muchas. El adjetivo “comunitaria” se refiere a dichas estructuras, que también suelen generar fuertes identificaciones identitarias a nivel infra-nacional.

global; la Afrodescendencia; el Afrofeminismo; la propia historia de “movimiento”; la ancestralidad; la nacionalidad y la etnia de origen o de los padres; el “barrionalismo” de Lucía Mbomío- que también está presente, aunque no así denominado, en los discursos de Esther (Mayoko) y Desirée Bela-Lobedde-; y en última instancia, la piel. Así, la categoría de “española”, aunque asumida formalmente, lo es de forma bastante desdibujada y relativizada. Es precisamente la auto-designación de “mujer negra”, el núcleo común e irreductible de identificación compartido por todas ellas a pesar de las diferencias generacionales y experienciales que hacen que por ejemplo en el discurso de Remei Sipi la designación privilegiada sea la de “mujer africana”, y “mujer bubí”. Según sobre todo el discurso de las afrodescendientes, ser mujer negra es lo que más las ha marcado y las define a nivel identitario en el contexto español, siendo la toma de conciencia racial generalmente la primera, siguiéndole la toma de conciencia sobre el género. Mujer y negra son considerados un binomio indivisible, y en el caso de Esther (Mayoko) Ortega, trinomio: mujer, negra y lesbiana. Esto da cuenta del peso que tienen en España las representaciones raciales-sexuales con origen en la ideología imperial y colonial, sobre los individuos a los que interpelan. Al ser leídas por la sociedad exclusivamente como cuerpos racializados e hipersexualizados, utilizan esos mismos cuerpos para pensarse políticamente y construir una contra-hegemonía discursiva. Así se erigen frente al régimen racial-sexual dominante con representaciones alternativas estratégicas y desestabilizadoras de los significados imperantes. También relativizan todo aquello que es pretendidamente “universal” y lo contextualizan: “blanco”. Como mujeres negras españolas, y en el caso de Esther (Mayoko) Ortega, también disidente sexual racializada, desafían la representación blanca, patriarcal, heteronormativa y homogénea que la España “oficial” tiene de sí misma.

Esto a su vez está en la base de la creación de una comunidad española alternativa: *la comunidad africana y afrodescendiente española*, de la que todas se auto-designan como miembros. Considero que la auto-designación como miembro de esta comunidad supone un salto cualitativo, pues indica una toma de conciencia de grupo y un inevitable posicionamiento político, al afirmar que España es afro también: que la España negra y racializada, existe y tiene conciencia de su afroespañolidad. Dicha comunidad es una comunidad inclusiva pues aglutina diferentes ideologías y formas de posicionarse: africanidad, negritud, afrodescendencia etc. para aunar esfuerzos y energías en una lucha común. Afirmarse como miembro de esta comunidad es una afirmación política y tiene consecuencias políticas.

Por otro lado, el énfasis en las referencias identitarias múltiples más allá de la categoría de mujer racializada, también es una manera utilizada por estas autoras para romper los estereotipos de pasividad, vulnerabilidad, analfabetismo etc., y contrariar las representaciones reduccionistas que imperan sobre las mujeres negras. Estas identidades múltiples son reflejadas en sus discursos como identidades siempre en construcción, como procesos abiertos.

Por lo tanto, en mi opinión, a lo largo del análisis ha quedado claro que el vector de las auto-designaciones no puede separarse realmente del vector de las estrategias, puesto que la auto-designación que llevan a cabo este grupo de intelectuales negras españolas es ya de por sí una reacción estratégica frente a la deshumanización provocada por la estereotipación y la invisibilización. La auto-designación es inherentemente política porque al darse en un contexto como el español, en el que se les impone una identidad negadora desde fuera, auto-designarse es un acto subversivo. Auto-nombrarse y auto-representarse es convertirse en sujeto, y constituye el primer paso hacia una vida digna y en pie de igualdad con el resto de los miembros de la sociedad. Siguiendo a Grada Kilomba (2010) y como quedó reflejado en el capítulo 1, también constituye la fase previa necesaria en el proceso de descolonización del ser. Este proceso de deconstrucción y construcción identitaria ha jugado un papel central en la definición del activismo afrofeminista de este grupo de mujeres y por tanto en su agencia política.

Así, partiendo de estas auto-designaciones como actos políticos per se, considero que todas las demás estrategias y acciones llevadas a cabo por este grupo de mujeres, enumeradas en el capítulo 4, tienen como objetivo de fondo visibilizar a las mujeres negras en España y, por ende a toda la comunidad africana y afrodescendiente española. Esta es una visibilización en base a los propios términos y categorías de representación de la comunidad afrofemenina; es decir, contraría los estereotipos raciales-sexuales imperantes en la sociedad española. En esta labor de visibilización el papel de este grupo de mujeres específicamente está siendo muy importante, por la gran proyección pública que algunas de ellas tienen, como por ejemplo Rita Bosaho y Lucía Mbomío; por su activismo en redes sociales y la creación de plataformas y canales online ligados a la causa afrofemenina, entre los que destaca de manera especial la comunidad online *Afrofémimas* de Antoinette T. Soler; y también por los libros que están publicando. Como libros de autoras negras españolas, africanas en España, o afroespañolas, y como libros que hablan sobre ellas mismas, sus experiencias, pensamiento y reivindicaciones, estos libros no tienen precedente en el ámbito español. Así, considero que este grupo de mujeres está introduciendo en el

imaginario español, unas *Españas negras y afrofemeninas* que hasta ahora eran invisibles. Además este grupo de pensadoras utiliza su privilegio de clase y su privilegio educativo, manifiesto entre otras cosas en dicho acceso a la publicación de libros, en beneficio de toda la comunidad de mujeres afroespañolas y de la comunidad afro en general. Es de destacar el papel central que parece que están teniendo específicamente las mujeres de ascendencia ecuatoguineana en dicha labor de visibilización: de las seis autoras seleccionadas, cinco tienen ascendencia ecuatoguineana, a pesar de que la selección no se realizó en base a la ascendencia sino en base a su trabajo y proyección pública. Por tanto considero que puede decirse, por lo menos como conclusión provisional, que las mujeres españolas de ascendencia ecuatoguineana están teniendo un papel central en la visibilización del colectivo de mujeres afroespañolas y del colectivo afroespañol en general.

Pasando al último vector de análisis, considero que todas las estrategias y acciones de visibilización vehiculizan- y al mismo tiempo guían- una serie de visiones de futuro que, si bien presentan matices diferenciales, en el fondo remiten todas a la cuestión del reconocimiento de las mujeres negras a todos los niveles: epistemológico, social, mediático, institucional, por parte del movimiento feminista blanco, y también en las instituciones de máxima representación política del estado. La visibilización tendría por objetivo último el reconocimiento, que a su vez se traduciría en justicia social para el colectivo. Como quedó reflejado en la revisión de literatura del capítulo 1 la conversión de un individuo en sujeto no depende tan solo de sus procesos de identificación interna, sino que es un fenómeno relacional que comprende los niveles individual, social y político. En este sentido tener el estatus de sujeto significa también ver los propios intereses reconocidos y representados en la sociedad. Considero que las visiones de futuro de las autoras discurren en gran medida por este tema del reconocimiento, la representación y la adquisición del estatus de sujetos políticos plenos, sin que las estructuras raciales-sexuales bloqueen su participación social ni la entrada en la agenda común de sus intereses.

Por último, a pesar de las continuidades, se distinguen diferentes vertientes afrofeministas en los discursos de las pensadoras escogidas, lo que da cuenta de la gran heterogeneidad y diversidad dentro del propio afrofeminismo español. Diversidad experiencial, diversidad en las estrategias y diversidad en los objetivos. Si bien se aprecia una voluntad de unión y lucha conjunta del colectivo. Las diferentes vertientes discursivas identificadas son, según las he llamado: un afrofeminismo ligado a la africanidad y la migración (principalmente representado por Remei Sipi), un afrofeminismo ligado a la negritud y a la afrodescendencia (principalmente

representado por Lucía Mbomío y Desirée Bela-Lobedde), y un afrofeminismo queer (principalmente representado por Esther (Mayoko) Ortega). Cada uno de estos discursos, además, se ha gestado en un contexto y en una trayectoria asociativa particular, que serían merecedoras de un estudio más profundo y detallado. Igualmente se aprecia el funcionamiento de la interseccionalidad, en cuanto buena parte de estos discursos se gestan en eventos y asociaciones mixtas (hombres y mujeres), o en paralelo a las mismas y sin desligar nunca la causa afrofemenina de la causa afro general.

Para finalizar, retomo mi pregunta de investigación: ¿Cómo están construyendo la identidad afroespañola las pensadoras feministas negras españolas a través de su discurso? Considero que ser mujer afroespañola, según estas autoras, significa pertenecer a un colectivo social muy heterogéneo, con diversidad de experiencias y objetivos de lucha. Si bien, se trata de un colectivo que por encima de las diferencias, está tomando conciencia de la deshumanización a la que lo somete el sistema dominante de representación racial-sexual de origen colonial imperante en España, así como de la negación identitaria operada sobre el mismo por el carácter racial restringido de la identidad nacional española. En base a esa conciencia, ser mujer afroespañola es crear, en comunidad, categorías y estrategias diversas de auto-identificación alternativas y afirmativas, que trascienden ese sistema dominante de representación racial-sexual. Finalmente, ser mujer afroespañola es, desde esas categorías, empoderarse y visibilizarse, con el objetivo general de alcanzar reconocimiento y justicia social para el colectivo de mujeres afroespañolas y para el colectivo africano y afrodescendiente general en España.

Por lo tanto considero que en primer lugar, es necesario hablar de “identidades afrofemeninas” en plural, y en segundo lugar, que dichas identidades, tal y como construidas específicamente en los discursos presentes en los textos analizados de estas autoras en particular y en este momento en particular, no tienen un contenido esencialista. Sino que se trata de articulaciones identitarias en buena medida estratégicas y políticas, encaminadas a la consecución de la justicia social a nivel de raza y género, y a la desestabilización del imaginario socio-político español.

En cuanto a las limitaciones de este trabajo, considero que sería necesario, ampliar tanto la profundidad del análisis de discurso, como el número de discursos analizados, y también el número y la diversidad de autoras afroespañolas, teniendo en cuenta también de forma más explícita otras variables, como la clase, entre muchas otras. No he realizado entrevistas, porque a priori existía un número razonable de

documentos, libros y entrevistas online. Sin embargo, para un futuro estudio más extenso y profundo sobre el tema, y con el bagaje teórico proporcionado por este, considero que sería muy necesario realizarlas, especialmente para profundizar en el estudio de las distintas vertientes del afrofeminismo español y sus diferentes caminos político-asociativos.

Bibliografía

- Ang-Lygate, M. (2012) Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Amorim, F. (2010). O mito do(s) pan-africanismo(s). En Varios Autores, (2010). Janus. *Anuário de Relações Exteriores. Dossier: Meio século de Independências Africanas*. Lisboa: Observare-UAL/Público.
- Barnor, H. (2009) *Black Europe's Undecidability*. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beltrán, E., y Maquieira, V. (Coords.) (2001). *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Bhambra, G., Orrells, D., y Roynon, T. (Eds.) (2011). *African Athena: New Agendas*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhambra, G. (2014). *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury Academic.
- Bhambra, G. (2016). Whither Europe? *Interventions*, 18:2, pp. 187-202. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369801X.2015.1106964>
- Bhambra, G. (2017). Brexit, Trump, and "methodological whiteness": on the misrecognition of race and class. *The British Journal of Sociology*, 68: S1, pp. 214-232. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1468-4446.12317>
- Carby, H. (2012). Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Castro Henriques, I. (2009). *A herança africana em Portugal- séculos XV-XX*. Lisboa: CTT Correios de Portugal.
- Christian, M. (2019). A global critical race and racism framework: Racial entanglements and deep and maleable whiteness. *Sociology of Race and Ethnicity*, 5 (2), pp. 169-185.
- Clarke, A. (2012). People of African Descent in Europe. UKREN: UK Race and Europe Network. Disponible en: <https://www.ukren.org/uploads/Black%20Europeans%20Briefing%20Paper%20Summer%202012.pdf>
- Condit Fagan, J. (2004). The Black Athena Debate. *Behavioral & Social Sciences Librarian*, 23:1, pp. 11-48. Disponible en: https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1300/J103v23n01_02

- Constant, F. (2009). Talking race in color-blind France: equality denied, "blackness" reclaimed. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 8. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Di Maio, A. (2009). Black Italia: contemporary migrant writers from Africa. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Essed, P. (1990). *Everyday Racism: reports from women of two cultures*. U.S.: Hunter House Inc.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism: an Interdisciplinary Theory*. London: Sage Publications.
- Fanon, F. (2009). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Fonseca, J. (2002). *Escravos no sul de Portugal: séculos XVI-XVII*. Lisboa: Editora Vulgata
- Foster Earle, T., Lowe, K. J. P. (Eds.) (2005). *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, N. (2000). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 4, pp. 55-68.
- Garcia, M. C. (2012). Des féminismes aux prises avec l' "intersectionnalité": le mouvement Ni Putes Ni Soumises et le Collectif Féministe du Mouvement des Indigènes de la République. *L'Harmattan, Cahiers du Genre*, 1:52, pp. 145-165. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-1-page-145.htm>
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso.
- Goldberg, T. (2006). Racial Europeanization. *Ethnic and Racial Studies*, 29:2, pp. 331-364. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/01419870500465611>
- Hall, S. (1996). ¿Quién necesita identidad?. En Hall, S., du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires- Madrid: Amorrorty Editores.
- Hall, S. (2003). *Representation: cultural representation and signifying practices*. 8th ed. London: Sage Publications & Open University.

- Hansen, P., y Jonsson, S. (2013). A statue to Nasser? Eurafrica, the colonial roots of European integration, and the 2012 Nobel Peace Prize. *Mediterranean Quarterly*, 24:4, pp. 5-18. Disponible en: <https://muse.jhu.edu/article/532905/pdf>
- Hansen, P., y Jonsson, S. (2014). Another colonialism: Africa in the History of European Integration. *Journal of Historical Sociology*, 27:3 pp. 442-461. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/johs.12055>
- Herzog, T. (2012). How did early-modern slaves in Spain disappear? The Antecedents. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 3,1, pp. 1-7. Disponible en: <https://arcade.stanford.edu/rofl/how-did-early-modern-slaves-spain-disappear-antecedents>
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Hooks, B.(1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.
- Jabardo, M. (2012-a). ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano? En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Jabardo, M (2012-b). Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Kilomba, G. (2010). *Plantation Memmories. Episodes of Everyday Racism*. 2nd ed. Münster: UNRAST- Verlag.
- Lmadani, F., y Moujoud, N. (2012) Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s? *La Découverte, Mouvements*,4:72, pp. 11-21. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2012-4-page-11.htm>
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Mbembe, A., y Balakrishnan, S. (2016). Pan-African legacies, afropolitan futures. *Transition*, 120, pp. 28-37.
- Nerín, G. (1997). Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea Española. *Estudios de Asia y África*, 32:1 (102), pp. 9-30.

- Nerín, G. (2015) *Traficants d'ànimes. Els negrers espanyols a l'Àfrica*. Barcelona: Pòrtic.
- Nfubea, A. (2011). Orígenes remotos de FOJA-Movimiento Panteras Negras del Estado Español: una experiencia ignorada de la 2ª y 3ª generación. En GARCÍA CASTAÑA, F. J. y KRESSOWA, N. (Coords.) *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* Instituto de Migraciones: Granada, pp. 1003-1013.
- Nfubea, A. (2015-a). *Racismo con Abuy Nfubea*. Syntagma TV. [Entrevista] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FhZwie9Ez1k>
- Nfubea, A. (2015-b). *Entrevista realizada a Abuy Nfubea, Presidente Confederación Panafricanista de España*. Intercultural raíces. [Entrevista] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ozEBJVK7Bpl>
- Nimakó, K., y Small, S. (2009). Theorizing Black Europe and African Diaspora: implications for citizenship, nativism, and xenophobia. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Parmar, P. (2012). Feminismo negro: la política como articulación. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.
- Rosales, M. A. (2016). *Gurumbé. Canciones de tu memoria negra*. [Documental musical] 72 min. Disponible en: <https://www.filmin.es/pelicula/gurumbe-canciones-de-tu-memoria-negra>
- Said, E. (2003). *Orientalism*. London: Penguin.
- Saunders, C. M. (1994) *Historia social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda.
- Small, S. (2009). Introduction: the Empire Strikes Back. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Small, S. (2018). Theorizing visibility and vulnerability in Black Europe and the African diáspora. *Ethnic and Racial Studies*, 41: 6, pp. 1182-1197. Disponible en: https://cemfor.uu.se/digitalAssets/711/c_711726-l_3-k_5theorizing-visibility-and-vulnerability-in-black-europe-and-the-african-diaspora.pdf
- Sousa Santos, B. (2016). *Epistemologies of the South*. New York: Routledge.
- Stack, C. (2012). Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana. En Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Traficantes de

- Sueños. Disponible en:
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Suárez Blanco, S. (1997). Las colonias españolas en África durante el primer franquismo (1939-1959). Algunas reflexiones. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Hª Contemporánea, 10, pp. 315-331. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFV/article/view/2945>
- Suárez-Krabbe, J. (2014). Pluriversalizing Europe: challenging belonging, revisiting history, disrupting homogeneity. *Postcolonial Studies*, 17:2, pp.155-172. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966413>
- Toasijé, A. (2009) The africanity of Spain: Identity and Problematization. *Journal of Black Studies*, 39:3, pp. 348-355. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0021934706297563>
- Toasijé, A. (2010). La africanidad de España, memoria y reconocimiento: la memoria y el reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España, el papel de la vanguardia panafricanista. *7º Congreso Ibérico de Estudios Africanos*, Lisboa.
- Varela, N. (2013). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Zeta Bolsillo.
- Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. Pour un féminisme décolonial et de marronnage. *Le Portique*, pp. 39-40. Disponible en: <https://journals.openedition.org/leportique/2998>
- Vives, L., y Sité, S. (2010). Negra española negra extranjera: dos historias de una misma discriminación. *Revista de Estudios de Juventud*, 89, pp. 163-186. Disponible en: www.injuve.es/sites/default/files/revista89_8.pdf
- Kilomba, G. (2012) Africans in the Academia: Diversity in Adversity. *Conferencia de Grada Kilomba en AfricAvenir Dialogforum el 9 de mayo de 2007 en la Fundación Heinrich-Böll en Berlín*. Disponible en: http://www.africavenir.org/fileadmin/_migrated/content_uploads/Kilomba_Africans_Academia_04.pdf
- Wekker, G. (2009) Another dream of a common language: imagining Black Europe. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wright, M. (2009). Pale by comparison: black liberal humanism and the postwar era in the African diáspora. En Hine, D., Keaton, T. y Small, S. (Eds.) (2009). *Black Europe and the African Diaspora*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Young, L. (1996). Mission Persons: Fantasising Black Women in Black Skin, White Masks. En Alan Read (Ed.). *The fact of blackness. Frantz Fanon Visual Representation*. London: Bay Press.

Zeleza, P. (2005). Rewriting the African Diaspora: beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, 104: 414, pp. 35-68.

Zeleza, P. (2010). African Diasporas: toward a Global History. *African Studies Review*. 53:1, pp. 1-19

ANEXO - Corpus de análisis

Mbomio 1: “Estoy hartita del estereotipo de la negra caliente y facilona o el de la desvalida que necesita ser salvada” Entrevista realizada a Lucía Mbomio por Nuria Coronado y publicada el 12/08/2018 en el diario *Público* version online: <https://www.google.com/amp/s/m.publico.es/sociedad/entrevista-lucia-mbomio-hartita-estereotipo-negra-caliente-facilona-desvalida-necesita-salvada.html/amp>

Mbomio 2: “Lucía Asué Mbomio Rubio: Las luchas visible y ocultas del racismo y la identidad afro en España.” Entrevista A Lucía Mbomio realizada por Sandra Abd’Allah-Alvarez Ramírez y publicada el 12/04/2018 en la web de Global Voices: <https://www.google.com/amp/s/es.globalvoices.org/2018/04/12/lucia-asue-mbomio-rubio-las-luchas-visibles-y-ocultas-del-racismo-y-la-identidad-afro-en-espana/amp/>

Mbomio 3: “Lucía Asué Mbomio: ‘que al feminismo se le tenga que apellidar “interseccional” significa que no cuentan con nosotras per se.’” Entrevista a Lucía Mbomio realizada por Carlos Monty, publicada 22/07/2018 en el diario *El Salto* versión online: <https://www.elsaltodiario.com/espana-no-es-solo-blanca/lucia-mbomio-peridista>

Mbomio 4: “Es hora de dejar los estereotipos. Lucía Asué Mbomio Rubio.” Entrevista a Lucía Mbomio realizada por Josefina Bonsundy Nvumba y publicada el 26/02/2019 en la web de Worldremit: <https://www.worldremit.com/es/stories/story/2019/02/26/lucia-asue-mbomio>

Mbomio 5: “¿Existen las razas?” Conferencia de Lucía Asué Mbomio TEDx Manzanares. Subido a youtube el 12/07/2018: <https://www.youtube.com/watch?v=s2r0lfRGtI0>

Mbomio 6: “Sobre Negritud y racismo. Monólogo de Lucía Mbomio en la Universidad de Verano 2017” publicado en youtube el 5/09/2017: <https://www.youtube.com/watch?v=-vNboKBipnM>

Sipi 1: “Mis compañeras del norte creen que han inventado el feminismo. En África lo ha habido siempre.” Entrevista Remei Sipi realizada por Ana Sánchez Borroy y publicada el 02/06/2018 en *eldiario.es*: https://www.eldiario.es/aragon/sociedad/companeras-inventado-feminismo-Africa-siempre_0_777972528.html

Sipi 2: “Remei Sipi: ‘Se nos victimiza con un paternalismo nocivo para la reafirmación de identidades y el necesario empoderamiento.’” Entrevista a Remei Sipi realizada por Lucía Mbomio y publicada el 20/04/2019 en *Afrofeminas*: <https://afrofeminas.com/2019/04/20/remei-sipi-se-nos-victimiza-con-un-paternalismo-nocivo-para-la-reafirmacion-de-identidades-y-el-necesario-empoderamiento/comment-page-1/>

Sipi 3: “Entrevista a Remei Sipi, activista i escritora- Terrícoles, betevé.” Entrevista a Remei Sipi realizada por Tania Adams y publicada el 20 /06/2018 en youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=odZR8oVII1k>

Sipi 4: “Remei Sipi. Contrytí, capítulo 4. “Entrevista a Remei Sipi publicada en youtube el 27 de agosto de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=-UguU3SjLps>

Sipi 5: Sipi, R. (2004) Inmigración y Género: el caso de Guinea Ecuatorial. Donostia-San Sebastián: Gakoa Liburuak.

Sipi 6: “ONG E'Waiso Ipola” [Mini-documental] Para Todos, La 2 Televisión Española. 20 de abril de 2010. Disponible en: www.rtve.es/alaharta/videos/para-todos-la-2/mujeres-africanas/749879/

Bosaho 1: “Rita Bosaho: “El feminismo blanco debe preguntarse por sus privilegios para que otras podamos formar parte”. Entrevista a Rita Bosaho realizada por Sergio C. Fanjul y publicada el 20/02/2018 en Tribus Ocultas, “La Sexta”: https://www.google.com/amp/s/amp.lasexta.com/tribus-ocultas/artes/rita-bosaho-feminismo-blanco-debe-preguntarse-sus-privilegios-otras-podamos-formar-parte_201802205a8be00f0cf2af57a90c6aa2.html

Bosaho 2: “Es esencialista pensar que ser personas negras nos une automáticamente” Entrevista a Rita Bosaho realizada por Lucía Mbomio y publicada el 31/10/2018 en Pikara Online Magazine: <http://www.pikaramagazine.com/2018/10/rita-bosaho/>

Bosaho 3: “Rita Bosaho: ‘El mundo no es de las ideologías ni del color de la piel’.” Entrevista a Rita Bosaho realizada por Javier Sánchez Salcedo y publicada el 30/05/2016 en Irreversibles, Mundo Negro.: <http://mundonegro.es/irreversibles-rita-bosaho-mundo-no-las-ideologias-del-color-la-piel/>

Bosaho 4: “Como diputada en el Congreso no me siento un símbolo ni una cuota” Entrevista a Rita Bosaho realizada por Raquel Ejerique y publicada el 22/12/2015 en eldiario.es: https://www.eldiario.es/sociedad/Rita-Bosaho_0_465454162.html

Bosaho 5: Entrevista a Rita Bosaho emitida en el programa Hoy por Hoy de Radio Alicante y publicada en la web de la Cadena Ser el 15/12/2017: https://cadenaser.com/emisora/2017/12/15/radio_alicante/1513345768_909567.html

Bosaho 6: “Rita Bosaho en la jornada sobre la comunidad africana y afrodescendiente de España” video publicado el 16/02/2018 en youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=TRMHb3H5AXY>

Soler 1: Soler T. A. (2018). *Viviendo en Modo Afroféminas*. 1º ed. Catalunya: La Tija Edicions.

Lobedde 1: “Nadie nos ha dado vela en este entierro: Desirée” Entrevista a Desirée Bela-Lobedde realizada por Lucía Mbomío y publicada en youtube el 4 de febrero de 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=SKrrfKxnlfw>

Lobedde 2: Bela-Lobedde, D. (2018). *Ser Mujer Negra en España*. 1ª ed. Penguin Random House: Barcelona.

Ortega 1: “La primera vez que pasé por autóctona fue en Cuba, aunque soy de Móstoles” Entrevista a Esther Mayoko Ortega realizada por Susana Albarrán y publicada el 2/07/2018 en El Salto: <https://www.elsaltodiario.com/pista-de-aterrizaje/esther-mayoko-la-primera-vez-que-pase-por-autoctona-fue-en-cuba-aunque-soy-de-mostoles>

Ortega 2: “Feministas blancas, ¿estáis dispuestas a hablar de tú a tú, sin imponer la agenda?” Entrevista Esther Mayoko Ortega realizada por Lucía Mbomío y publicada el 5/06/2019 en Pikara Magazine: <https://www.pikaramagazine.com/2019/06/esther-mayoko-ortega/>

Ortega 3: Ortega, E. (2005). “Reflexiones sobre la negritud y el lesbianismo” en Barguerias Martínez, C., Romero Bachiller, C., García Dauder, S. (Coords.) (2005) *El eje del mal es heterosexual*.

Ortega 4: “Nadie nos ha dado vela en este entierro: Esther”. Entrevista a Esther Mayoko Ortega realizada por Lucía Mbomío y publicada el 16/10/2017 en youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=augtctTs4Gs>

Ortega 5: “Hoy en día podemos reconocernos como disidentes sexuales en nuestra propia comunidad y eso es reconfortante y sanador” Entrevista a Esther (Mayoko) Ortega realizada por iki yos piña Narváez. Publicada el 27 de junio de 2019 en la Revista digital *Negrxs Magazine*. Disponible en: <https://www.negrxs.com/dnrx-a-negrxblog/2019/6/27/hoy-en-da-podemos-reconocernos-como-disidentes-sexuales-en-nuestra-propia-comunidad-y-eso-es-reconfortante-y-sanador>

