

HOSPITALIDAD Y COSMOPOLITISMO MIGRATORIOS: ÁFRICA Y LA DIÁSPORA SENEGALESA *

HOSPITALITY AND COSMOPOLITANISM IN THE MIGRATION: AFRICA AND THE SENEGALESE DIASPORA

ESTER MASSÓ GUIJARRO **

Resumen: *El objetivo de este artículo es defender la vinculación teórico-práctica y epistemológica de las nociones filosóficas de hospitalidad y cosmopolitismo, de un lado, y la relación de este binomio conceptual con el hecho migratorio, de otro lado. Tal reflexión se orientará desde el inicio a la región de África subsahariana: el enfoque del giro decolonial en ciencias sociales se presentará como marco general para desarrollar una mirada intelectual diferente hacia África y la migración africana. Los métodos y procedimientos de investigación empleados son la revisión bibliográfica y el trabajo de campo antropológico. Así, para validar la argumentación teórica con un ejemplo real, se acudirá a la experiencia asociativa de la comunidad migrada senegalesa en España, mostrando cómo las*

* Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «Integración, participación y justicia social» (FFI2009-07056). Agradezco a Juan Carlos Velasco, su director (IP), la lectura, revisión y recomendaciones al manuscrito original.

Dedico mi trabajo a los amigos senegaleses, M., F.O., A., y tantos otros y otras. *Dieredieof.*

** Universidad de Granada.

prácticas asociativas autóctonas devienen experiencias de hospitalidad y cosmopolitismo en la diáspora y ejercicios de ciudadanía, alejándonos de hermenéuticas culturalistas o folclóricas.

Palabras clave: Hospitalidad; Cosmopolitismo; Migración; Asociacionismo senegalés; Giro decolonial.

Abstract: *The aim of this article is to defend the theoretical-practical and epistemological entail of the philosophical notions of hospitality and cosmopolitanism, on the one hand and the relation of this conceptual binomial with the migratory fact, on the other hand. Such a reflection will be orientated from the beginning to the Sub Saharan African region: the approach of the decolonial turn in social sciences will appear as general frame to develop an intellectual different look towards Africa and the African migration. The research methodology is the bibliographical review and the anthropological fieldwork. Thus, to validate the theoretical argumentation with a real example, the associative experience of the Senegalese migrant community in Spain is posed, in order to show how associative autochthonous practices become experiences of hospitality and cosmopolitanism in the diaspora, and even citizenship practices, beyond a culturalist or folkloric hermeneutic.*

Keywords: Hospitality; Cosmopolitanism; Migration; Senegalese associations; Decolonial turn.

OBERTURA: GUIÓN REFLEXIVO Y LAS MARIAS AFRICANAS

África, continente depauperado por excelencia, tiene en su haber una historia y una experiencia culturales de las que se puede *rescatar* (y veremos por qué la idea del rescate es importante) muchos elementos interesantes vinculados a las nociones de *hospitalidad* y *cosmopolitismo*, de tanto predicamento en ciencias sociales y en filosofía, en su relación con la *migración*. Trataré de justificar por qué considero la hospitalidad y el cosmopolitismo como valores intrínsecamente ligados, y a su vez su relación y su presencia en el hecho migratorio. Y, en todo ello, cómo y por qué África tiene algo importante que *decir* distinto de lo que podemos encontrar en el bagaje y el acervo occidentales, a saber: permite una apertura hermenéutica

diferente, mayor, especialmente oportuna para la presente reflexión sobre migraciones y lo que involucran. Emplearemos el ejemplo de Senegal, concretamente a través de la experiencia asociativa de migrantes senegaleses en España, para aterrizar en un caso concreto donde hallamos vivencias de los conceptos/valores de hospitalidad y cosmopolitismo ligados a la realidad migratoria.

En cuanto al título de esta obertura, he de explicar por qué el uso de un neologismo¹ discrecional, a saber, «matria». No se busque este término en el DRAE porque no se encontrará. *Matria* es el femenino de patria, sencillamente. *Matria* resulta más apropiado para hablar de África por varios motivos; la experiencia de África con el Estado-nación, y la noción de patria y de nación por tanto, es tardía e importada (se abundará también en esto más adelante). Por el contrario, la experiencia de las etnias se revela antigua y arraigada; en opinión de muchos, como el profesor congoleño Kabunda Badi (2005), en África las naciones *son* las etnias; la etnia de historia y bagaje cultural bien alejados de los de origen europeo. Y, por ende, el culto o la cultura de la maternidad² es crucial en gran parte de pueblos africanos.

La patria es según el DRAE «tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos», o bien «el lugar, ciudad o país en que se ha nacido». Así, en parte por motivos simbólicos o metafóricos, en parte por motivos tangibles e históricos, para África, pues, esta patria, nombre que procede de una raíz masculina, *es* diferente; su escala cultural *es* distinta: Es, más bien, *matria*.

¹ Los aspectos de nomenclatura nunca son baladíes. En concreto con el asunto de la migración, uno de los cruciales en esta reflexión, nos hallamos siempre con un marasmo/maremágnum/miríada de palabras distintas, cada una con su historia y su matiz teórico diferenciales: migrantes, inmigrantes, emigrantes, extranjeros, refugiados, asilados, residentes, minorías nacionales, grupos étnicos, etc.

² La académica nigeriana Oyeronke Oyewumi (1997) discute muy oportunamente sobre la concepción diferente de todo lo relativo a la maternidad (y asunciones tradicionales de género de toda índole) en culturas africanas, y el inmenso campo de distancia que se abre entre éstas y las asunciones clásicas occidentales al respecto. No es éste el momento para una disputa desde el género, pero conviene tomar en cuenta a Oyewumi como desafío epistemológico al «feminismo blanco»; es en su estela como empleo el neologismo «matria» en el presente contexto.

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

El artículo, así, se plantea desde una perspectiva antropológica y sociológica, que reflexiona sobre ciertos elementos de las culturas africanas y en torno a la diáspora (senegalesa en concreto) en nuestro país. Los objetivos del trabajo serán desarrollados a lo largo de los próximos cuatro epígrafes, cuatro ejes en los que existe un criterio general que orienta la reflexión, a saber: el de «rescatar antes que inventar» propuesto por el giro decolonial.

El primer epígrafe, «África: de cosmopolitismo y hospitalidad», abordará las relaciones íntimas entre los conceptos de cosmopolitismo y hospitalidad y, de modo especial, cómo pueden ser predicados oportunamente de las culturas africanas contemporáneas, por mostrarse presentes en valores que anclan sus raíces en arraigadas tradiciones.

En el segundo epígrafe, «Migración como valor cultural en África: las “almas adicionales”», se justificará por qué la realidad de la migración, antes que constituir una novedad en el continente africano, forma parte intrínseca de su historia y su presente, estableciéndose culturas especialmente permeables a la multiplicidad de adscripciones e identificaciones que suceden en los procesos migratorios. Así, África se presenta como un escenario especialmente interesante para indagar sobre la migración de modo complejo. Además, se defenderá en los epígrafes primero y segundo la relación necesaria entre los tres conceptos involucrados: cosmopolitismo, hospitalidad y migración.

El tercer epígrafe, «La diáspora senegalesa en España como ejemplo significativo», presenta un estudio de caso concreto sobre

comunidades migradas en nuestro país de un país africano de gran tradición migratoria, como es Senegal, a modo de pretexto discursivo para contrastar los aspectos mencionados anteriormente: elementos donde hallamos genuinos cosmopolitismo y hospitalidad en prácticas vinculadas a la migración. Se pretende así justificar con elementos empíricos el planteamiento teórico previo.

Para finalizar, el último epígrafe conclusivo trata de modo específico la perspectiva del llamado giro decolonial en relación a África, cuya orientación epistemológica constituye el *bajo continuo* del artículo al completo: dirigir la mirada científica y reflexiva a los lugares que no han sido habitual inspiración epistemológica para Occidente y, una vez allí, *rescatar* lo que fue escamoteado para reinventar nuestra realidad contemporánea.

ÁFRICA: DE COSMOPOLITISMO Y HOSPITALIDAD

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

Voy a defender en este epígrafe por qué las virtudes del cosmopolitismo y de la hospitalidad están intrínsecamente ligadas, entre sí, de un lado, y a la migración, de otro lado (aunque en ésta se abundará mayormente el tercer epígrafe). Se defenderá, asimismo, que ambos, cosmopolitismo y hospitalidad, son dos valores típicamente africanos³; o, dicho de otro modo, tradicionales en muchas culturas africanas de forma paradigmática (sin ánimo reduccionista o reificador, y del mismo modo que puede predicarse, sin incurrir en falacia o en reduccionismo cosificante, que en la cultura occidental el individualismo, por ejemplo, es un valor en alza desde la moder-

³ Decir esto no implica que sean *exclusivamente* africanos: naturalmente, ninguna cultura posee el monopolio de un valor determinado, a pesar de que la hegemonía occidental, tras su experiencia de la modernidad, haya querido arrogarse el monopolio de ciertos valores presentes en muchos otros lugares. Sí se defenderá, sin embargo, que muchas culturas africanas profesan la hospitalidad como un valor de especial peso, que moviliza muchos mecanismos sociales por su relevancia, tanto fuera como dentro de África.

nidad ilustrada⁴). Para todo ello, emplearemos de modo especial las reflexiones del filósofo africano⁵ Kwame Anthony Appiah.

El cosmopolitismo se ha planteado como término sustitutivo de globalización y de multiculturalismo (Appiah, 2007: 6). Su capacidad de supervivencia, pese a sus avatares históricos, resulta elocuente. A su respecto señala Appiah dos aspectos fundamentales: cosmopolitismo implica que tenemos obligaciones más allá de aquellos a quienes nos vinculan lazos de parentesco o de ciudadanía, y que hemos de tomar en serio el valor de vidas humanas particulares, no solo la idea abstracta (ibid.⁶: 18). No hay lealtad local que justifique olvidar que cada ser humano tiene responsabilidades respecto de todos los demás (ibid.: 20), lo que no obsta, sin embargo, para que sea aceptable, esperable y sostenible una mayor preocupación ética por los más cercanos⁷, es decir, lo que podríamos llamar un cosmopolitismo parcial. Ello liga el discurso de Appiah de un modo íntimo con la ética singeriana, por cierto, lo que significa una interesante confluencia (Singer —1995—⁸ destaca por ejemplo, al respecto de

⁴ Cabral (1970: 151) apuntaba ya reflexiones pertinentes al respecto durante las primeras descolonizaciones africanas; el siguiente párrafo me parece una brillante superación de este debate: «Así, lo importante es no perder el tiempo en un debate más o menos vacío acerca de las características específicas o no específicas de los valores culturales africanos, sino más bien considerar esos valores como la conquista de un pequeño pedazo de humanidad para la herencia común de los seres humanos, alcanzada en una o varias fases de su evolución. Lo importante es realizar un análisis crítico de las culturas africanas en relación con el movimiento de liberación y las exigencias del progreso —afrentando este nuevo estadio de la historia africana—. Es importante tener conciencia del valor de las culturas africanas en el marco de la civilización universal, pero también comparar este valor con el de otras culturas, no para tratar de decidir su superioridad o inferioridad, sino para determinar, en el marco general de la lucha por el progreso, qué contribución ha hecho y puede hacer la cultura africana, y cuáles son las contribuciones que puede y debe recibir de cualquier parte...».

⁵ Justo es decir que Appiah no es *solamente* africano; sin embargo, precisaremos al respecto más adelante.

⁶ Ibid.

⁷ «Un credo que desdeñe las parcialidades del parentesco y la comunidad puede tener pasado, pero carece de futuro» (Appiah, 2007: 21).

⁸ Appiah (2007: 20) señala la irrelevancia moral de las fronteras nacionales, como «accidentes de la historia sin derecho legítimo sobre nuestra conciencia». Ello confluye con la ética singeriana, lo que a su vez la caracteriza como ética cosmopolita: «el valor de la vida de un ser humano inocente no varía según su nacionalidad» (Singer, 2003: 16).

estas acotaciones, que puede ser incluso moralmente ventajoso que los progenitores se ocupen especialmente de su prole más que de la ajena).

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

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

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

Appiah, así, ha repensado la noción de cosmopolitismo desde una perspectiva especialmente interesante ya que no ha pasado por alto algunos de sus principales obstáculos, más allá de reconocerlo, también, no como un logro sofisticado sino que comienza por la sencilla idea de que en la comunidad humana, igual en las nacionales, necesitamos desarrollar el *hábito de la coexistencia*: la conversación en su sentido más antiguo de *convivencia* o *asociación* (Appiah, 2007: 22). Me parece crucial comenzar así: reconociendo que el cosmopolitismo *puede ser sencillo*⁹, popular, al alcance de todas y todos, incluso en forma de placentera conversación¹⁰, en sus propios términos:

⁹ Ver también: «El cosmopolitismo es una aventura y un ideal (...) un mundo donde las comunidades se mantienen escindidas unas de otras ya no parece constituir una opción seria, si es que alguna vez lo fue. Y el camino de la segregación y el aislamiento siempre ha sido anómalo en nuestra especie perpetuamente viajera. El cosmopolitismo no es una tarea difícil: repudiarlo sí lo es» (Appiah, 2007: 24).

¹⁰ Sus reflexiones acerca de los modelos de conversación entre personas que vienen de diferentes modos de vida resultan aquí bien pertinentes, ya que postulan, de un modo tan pragmático como estético, el viejo principio de *hacer de la necesidad virtud*: «El mundo está cada vez más atestado: en el próximo medio siglo, nuestra especie, antes nómada, se aproximará a los

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

Pero, por otro lado, como decía, Appiah reconoce que la idea de ciudadano del mundo resulta una vasta abstracción (ibid.: 19); reclama así la posibilidad de convivencia de múltiples verdades morales (ibid.: 39). A la vez, todas las *almas adicionales*¹¹ (hermosa y acertada expresión) que vamos reuniendo en nuestra experiencia vital no necesariamente suponen deslealtad con el género humano, de nuevo (ibid.: 21). En cierto modo, rechaza Appiah el juego suma-cero en este terreno, reclamando más bien algo así como un mosaico en tres dimensiones donde las diversas lealtades no están en orden de prioridad sino que conviven en diversas escalas o dimensiones; no exclusivo sino inclusivo.

Creo que no es baladí que el autor de la obra *Cosmopolitismo en un mundo de extraños* sea africano (igual que no en vano Fanon era negro, o no en vano Oyewumi es mujer). Africano, cierto es, también con poderosas influencias occidentales (en su formación académica, por ejemplo, y hasta en su nacimiento, que fue accidentalmente en Londres donde su padre estudiaba leyes¹²), pero africano al fin, de

diez mil millones. Según las circunstancias, las conversaciones que se entablan más allá de las fronteras pueden ser placenteras o meramente enojosas, pero su principal característica es que son inevitables» (ibid.: 26).

¹¹ En la migración sucede siempre, por fuerza, y entre otros muchos posibles avatares, precisamente esa sumatoria de *almas* progresivas, siempre única y exclusiva en su forma cambiante, propia de la experiencia migrante de cada persona.

¹² Appiah es hijo de británica y ganahés; incluso, él mismo apostilla que: «Soy hijo de mi madre y también de St. George» (Appiah, 2008: 11), la iglesia anglicana que frecuentaba su madre. No se pretende aquí escamotear todos estos relevantes datos, ni el hecho fehaciente de que Appiah constituya en sí mismo un *producto* cosmopolita por su mixtura esencial: el propio autor habla de «su» cosmopolitismo (ibid.), como un resultado único, para remarcar su especificidad. Pero tan cierto como lo anterior es que los elementos de su pensamiento que de modo más potente perfilan sus ideas sobre el cosmopolitismo proceden de sus raíces *precisamente* africanas, o que su infancia —y

origen, de *matria*, africanos, de *infancia* y *socialización primera* africanas¹³. La elocuencia de su obra es tanto argumentativa y filosófica cuanto de cariz biográfico¹⁴. Appiah emplea de hecho su *propio ejemplo* de *glocalidad*, por así decir:

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

Esta reflexión, a su vez, nos conduce a otro elemento típicamente africano que, de nuevo, es *per se* propio de un profundo cosmopolitismo (y, de nuevo, contra la imagen de la África ignorante y primitiva, aún susceptible de combatirse ya que aún pervive de muchos modos): hablo de la poliglosia africana. La mayoría de personas en África habla varias lenguas con asombrosa fluidez: la materna (o la materna y la paterna, que son distintas con frecuencia), la lengua franca, la lengua de origen europeo que haya pervivido, etc¹⁵. En palabras de Appiah (2007: 1): «hay tantos políglotas viajeros entre los más pobres como entre los más adinerados».

No en vano, pues, el autor de *Cosmopolitismo en un mundo de extraños* es africano. Tanto por su «africanidad» en sí cuanto por la experiencia de la colonización, de «alteridad forzada»¹⁶, profunda e intrínsecamente negativa. Pero lo que hace daño dota también de

por tanto su primera socialización, tan determinante— fue en Kumasi. Por todo ello, pues, se opta aquí por *seleccionar deliberadamente* la africanidad de Appiah, creemos que con cierta autoridad; véanse sus propias palabras al respecto reseñadas en las citas al inicio de este epígrafe.

¹³ «En mi opinión, el cosmopolitismo es un temperamento que puede encontrarse en todos los continentes: no lo aprendí en Inglaterra ni en los Estados Unidos, sino en Ghana, mi tierra natal» (Appiah, 2008: 41).

¹⁴ En su obra ofrece una hermosa descripción biográfica de su infancia de «extraños» en un barrio ghanés de Kumasi; diríase, se ancla en su propia experiencia y su íntima vivencia del mundo: «(...) siempre tuve noción de la multiplicidad y de la superposición de aspectos que caracterizan a la familia y a la tribu: nada podría haberme parecido más común y corriente. Y no cabe duda de que nada es más común y corriente» (ibid.: 23-22).

¹⁵ Etcétera.

¹⁶ El concepto de *posmemoria* de Manianne Hirsch (1997, 2001) resulta de gran utilidad para avalar este argumento.

una sensibilidad especial, propia y específica de la experiencia dolorosa y no susceptible de ser vehiculada de ningún otro modo; y en el caso de las sociedades excolonizadas acaso podamos hablar de esa sensibilidad cultural especial, una disposición cultural —ontofilogenética— profundamente distinta a la de las sociedades dominadoras; acaso esa sensibilidad distinta que se reclama desde el giro decolonial para rescatar las experiencias del sur-*damné* (y del mismo modo que la perspectiva de género considera la experiencia secular de la mujer desde el otro lado, el no-dominante, ese otro lado distinto sobre el que hablaba también María Zambrano. El sur, los *sures*, son en este sentido analógico la mujer, las mujeres del mundo).

El cosmopolitismo es también «una orientación, una voluntad de conectar/relacionarse con el Otro (...) una apertura hacia experiencias culturales nuevas, una búsqueda de contraste más que uniformidad», según Ulf Hannerz (Evers Rosander, 2006: 117); así como una cuestión de competencia cultural, de encajar en otras culturas: «Un cosmopolitano puede “rendirse” a la cultura ajena porque él o ella tienen autonomía personal» (ibid.). Y, al tiempo, «solo entendemos al extranjero si participamos de una cierta condición de extranjería, aunque ambas sean distintas» (Said, 1996: 550).

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

En el contexto de la globalización se hace improrrogable repensar la hospitalidad, y no solo como retórica fácil o solidaria, como «buenismo» incluso; no en vano ya escribía Kant que un derecho de

ciudadanía mundial no era ninguna fantasía jurídica. En las ciencias sociales contemporáneas, de hecho, nos topamos con nociones variadas que apuntan, en diversos sentidos, a estas dinámicas, epistemologías o lenguajes del cosmopolitismo, «gramáticas» en palabras de Thiebaut (2010: 551). Conceptos como el de identidades híbridas de Stuart Hall (Hall y Du Gay, 2003) o el interesante «culture in-between» de Homi Bhabha (2006) significan diversas aproximaciones y registros que muestran tanto esta preocupación como la necesidad de nombrar el mundo de otras maneras (de nuevo, la importancia de las nomenclaturas).

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

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

MIGRACIÓN COMO VALOR CULTURAL EN ÁFRICA: LAS «ALMAS ADICIONALES»

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

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

En este epígrafe pretendo remarcar el carácter intrínsecamente migratorio de África o, dicho de otro modo, la condición migratoria de muchos de sus pueblos, sus *matrias*; el hecho de que la migración ha sido y es frecuente y numerosa en África, hoy de un modo además que presenta un matiz político. No es este el espacio para abundar en tal cuestión, pero hablo del refugio, por ejemplo, o de las poblaciones desplazadas durante décadas; situaciones varias que acaban presentando una intensidad y un cariz que poseen elementos claramente políticos¹⁷, no desde una concepción estrecha de la política sino en su sentido más lato. Autores como Toyin Falola (2008, Falola *et al.*, 2008) vienen trabajando desde esta novedosa perspectiva¹⁸. Al respecto resultan también imprescindibles las reflexiones de Naïr sobre el exilio y las deportaciones masivas, las migraciones forzadas, etc. (Said, 1996: 510).

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

La migración como desafío global requiere a su vez una respuesta global, *posnacional* pues (Velasco, 2008), y ahí es donde entran en juego las teorías sobre una ética global y planetaria (Singer, 2003; Sen, 2010; Appiah, 2006; Pogge, 2005...) y del mundo como comunidad tanto ética como epistémica —que recién mencionábamos—.

Así, el enfoque hoy del transnacionalismo migratorio (Suárez Navaz, 2008) supone una mirada que nos permite comprender el

¹⁷ El carácter *político* de la migración se vincula también, por otro lado, y en el marco de la sociedad receptora de migrantes, a la cuestión de la desobediencia civil, representada en la cuestión de los «papeles». Los llamados *sinpapeles*, o *denizens* (cfr. Velasco, 2008: 27), desobedecen las leyes, de facto, por mor de una justicia mayor; además, son estas leyes de un país que no les reconoce como parte y en cuya deliberación no tuvieron nada que ver. Estos constituyen dos factores que justificarían por sí solos una no obediencia a las leyes (Singer, 1985).

¹⁸ Cfr. Ugarte (2008), Coulon (2008), Massó Guijarro (2009).

hecho migratorio sin las estrecheces del esquema nacional, de origen occidental por ende; estrecheces epistemológicas, pragmáticas, políticas¹⁹. El hecho de que África, aunque hoy objetivamente esté compuesta por cincuenta y tres Estados, no sea tanto un continente *de Estados* cuanto de *etnias que son naciones* (como defienden muchos autores; cfr. Kabunda Badi, 2005), significa que su vivencia de la migración es distinta: las transgresiones fronterizas que pueda suponer la migración son diferentes, y lo fueron antes de que hubiera rectilíneas fronteras trazadas por motivos geoestratégicos europeos (aunque luego, cierto es, sancionadas por el orden poscolonial en aras de una dudosa paz). Como afirman estudiosos de las fronteras africanas²⁰, estas no son tanto barreras cuanto dinámicas fluidas de oportunidad, entre otros de sus aspectos importantes (Nugent y Asiwaju, 1998). Una vivencia fronteriza diferente, una concepción determinada del arraigo territorial, jurídico o político suponen, como es evidente, una distinta noción de la migración.

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

Basta recordar la historia de África (precolonial, colonial o poscolonial) para comprender el cuestionamiento del concepto occidental de «frontera», y los flujos y gestiones ciudadano-políticos que se alambican en torno a él, en su vivencia y su realidad africanas. Así, una experiencia fronteriza distinta produce a su vez una experiencia

¹⁹ El transnacionalismo migratorio presenta una interesante capacidad crítica hacia el nacionalismo metodológico y epistemológico dominante; en el término, el prefijo «trans» denota el matiz de moverse a través del espacio y cruzando fronteras o bien el cambio de naturaleza de algo; sugiere nuevas relaciones entre estados y capital, así como sus aspectos transversales, transaccionales. Posee, igualmente, poderosas influencias de la teoría de la dependencia y del sistema-mundo (Suárez Navaz, 2008).

²⁰ Un ejemplo práctico en la investigación contemporánea sobre la significación específica y autóctona de las fronteras en África es la red interdisciplinar e internacional ABORNE (African Borderland Network) [www.aborne.org], formada por un nutrido número de investigadores interesados en todos los aspectos de los fenómenos fronterizos y transfronterizos en el continente.

diferente de la noción de migración, ya que las asunciones sociales, estatales, políticas o culturales de la misma serán claramente distintas. Además, la imposición colonial motivó que, a la larga, muchas experiencias estatales en África no fueran exitosas y que, complementarias a ello, sí hayan pervivido muchas otras formas de gestión de la vida colectiva, de autoridad, de jurisdicción, etc., que funcionan (bastante mejor que algunos, o muchos, Estados) y condicionan vivencias, experiencias y modos distintos de percibirse asuntos como la política de partidos y otros modos de política.

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

LA DIÁSPORA SENEGALESA EN ESPAÑA COMO EJEMPLO SIGNIFICATIVO

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

Hablar aquí de Senegal se motiva por el interés tripartito, siguiendo al Habermas de *Conocimiento e interés* (1982), de este artículo. Mis intereses en investigación son tanto teóricos y prácticos como, sobre todo, *emancipatorios*; no creo en una ciencia aséptica o solamente autorreflexiva, una ciencia que no aterrice en lo concreto para *significarse*. Por todo ello no he renunciado a especular y debatir en un terreno conceptual más filosófico, pero tampoco he querido olvidar el matiz práctico -en este caso, en su versión más bien geográfica- tratando de África y ahora, más concretamente, de Senegal, y ya que la verdad está en el matiz y en el contexto.

La comunidad senegalesa migrada en España es pertinente, por varias razones fundamentales, en tanto que ejemplo de prácticas y valores desarrollados en la migración que presentan rasgos complementarios de hospitalidad y cosmopolitismo. Una de las razones es cuantitativa, para su significación en España: la migración senegalesa en el Estado español es la más numerosa entre las de origen subsahariano. La otra, más relevante, de índole cualitativa: su actividad asociativa es de una gran intensidad, y a través de esta asociación es

como podemos indagar muchos elementos políticos de las culturas senegalesas de origen, y muchos valores precisamente vinculados con la migración, la hospitalidad y el cosmopolitismo²¹.

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

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

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

²¹ Para estudios referenciales vinculados y análogos, ver Sow (2004), Guèye (2009), Diouf y Rendall (2000), Ba (2008), Babou (2002, 2009) o Coumba Diop (1981). Existen muchos otros estudios relevantes al respecto realizados por investigadores no senegaleses, pero he deseado reseñar aquí de modo especial autores originarios de este país.

los modelos organizativos/asociativos africanos y occidentales, que conviven en una interesante armonía.

Se aborda aquí los modelos organizativos africanos recogidos en la bibliografía, de un lado, y estudiados a través de mi propio trabajo de campo, de otro. Crespo Ubero (2006: 133) señala cómo los agrupamientos propios muestran la intensa dimensión colectiva de las migraciones africanas (en consonancia, añadiría, con su concepción no individualista de la vida), lo que representa un elemento interesante para repensar la participación política, pública y colectiva en general (ver también Moreno Maestro 2007). Veamos algunos ejemplos relevantes de este tipo de asociaciones o agrupamientos autóctonos, que podemos considerar *dankutó* contemporáneas, y que operan como dinámicas sociales de base que para funcionar no necesitan estatutos aprobados por la administración pública española: alianzas de solidaridad entre pueblos, que comprometen a los firmantes y a las generaciones futuras a responder a las demandas de ayuda de cualquiera de los signatarios:

- *Kafo* (Jama Kafo, Musso Kafo) es el nombre de una asociación de migrantes que significa, en mandinga y sarakole, «asociación», y también es la denominación para los grupos de edad, definidos como segmentos sociales operativos que tienen adjudicadas funciones sociales específicas e incluyen la totalidad de los individuos que componen la sociedad (Kaplan, en Crespo Ubero 2006: 133).
- Las *dahira* son agrupaciones de fieles en torno a un responsable, que viven comunitariamente compartiendo vivienda, comida, trabajo, etc.; operan como nudos que permiten tejer una red en permanente crecimiento transcontinental, que suele acabar creando mosaicos o redes de redes. «Dahira» es, precisamente, el nombre de la Federación de Asociaciones de Emigrantes Senegaleses en el Exterior (Crespo Ubero 2006; Moreno Maestro 2007). En mi trabajo de campo he abordado especialmente las dahiras masculinas y femeninas en la zona de Lavapiés, barrio de Embajadores (Madrid), en la actualidad: la dahira de «Mame Diarra Mouhadjirat» y la dahira de «Serigne Fallou-Touba Madrid».
- *Nadd* (wolof) y *tege* (pular), conocidas por el término francés «ton-tine», funcionan como mutuas, cajas de ahorro y crédito popular. Constituyen una buena prueba de cómo esquemas tradicionales son eficaces para adaptarse a la modernidad, como muestran su utilidad para la gestión económica doméstica y en pequeños aho-

rros, o la compra o alquiler de locales para mezquitas, o incluso la repatriación de cadáveres a Senegal (ibid.: 134).

Veamos con alguna atención mayor la función de la figura de la dahira, por constituir una estructura asociativa y organizativa de tamaño, relevancia y transcendencia cruciales para la gran mayoría de las personas senegalesas en la diáspora, y en tanto dicha mayoría pertenece a alguna cofradía musulmana sufí; por lo general, en la diáspora y para el caso español, la Muridiyya o cofradía Murid. Las cofradías se articulan siempre en torno a la institución denominada dahira. En 1940 se funda la primera en Senegal y, ya desde sus albores, esta forma de organización hace gala de una formidable capacidad adaptativa. Un buen ejemplo es la dahira Hizbut Tarqiyya, fundada en 1975 en la Universidad de Dakar por estudiantes marxistas (Babou 2002). Algunas de las más representativas hoy son la Matlabul Fawzayni (Babou 2002; Guèye 2009; Moreno Maestro 2007) y la Mame Diarra Bousso (la dahira femenina por antonomasia²²), ambas fundadas en 1992 y con sedes representativas en todos los lugares donde los senegaleses murid se han instalado a una escala transnacional.

La dahira constituye, pues, la unidad de organización fundamental en la cofradía Murid. Básicamente, es una organización de los fieles en un grupo concreto, con obediencia a un sheikh (jefe religioso) concreto y una agencia autónoma. En la dahira se cotiza dinero para su redistribución colectiva, se reza, se aprende, se recita, se comparte y se practica cualquier otro asunto de interés colectivo en el contexto que sea. Así, opera tanto como círculo de rezo y socialización como para, en su caso, ejercer presión gubernamental en política, y es tanto centro de solidaridad como sede de poder (Costa Dias 2009: 49). Promueve valores como la disciplina, el trabajo duro, el amor fraternal y el compartir (Babou 2002: 156). Inicialmente nacida como respuesta específica de la migración a ubicaciones situadas en zonas urbanas (su proto-forma rural es la daara, una suerte de escuela rural religiosa, colectivista, de trabajo y rezo) (Coumba Diop 1981), la dahira deviene institución educativa e instrumento de socialización e integración, así como una importante fuente de capital social.

²² La mencionada dahira de Mame Diarra constituye, en realidad, una suerte de red de redes de diferentes dahiras repartidas a escala transnacional.

Sus funciones en la diáspora migratoria murid se radicalizan en el aspecto de la solidaridad intragrupal y como socialización *cosmopolita* en la nueva sociedad de acogida. Efectivamente, las dahiras como instituciones con un cierto carácter cosmopolita han sido abordadas por autores como Diouf y Rendall (2000) o Evers Rosander (2000, 2006) para el caso específico de las mujeres. Suelen operar, en este sentido, tanto como vías de intra-integración cuanto de inter-integración (Massó Guijarro 2009, 2012; Lacomba 2001). Si los vínculos entre los miembros de las dahiras ya son fuertes en Senegal, el sentimiento de marginalidad en la migración los fortifica aún más (Babou 2002: 156; Guèye 2009: 96). Además, en contraste con casos como el soninké o el pulaar, el factor de la etnicidad no juega un rol clave en la organización de vida del murid en la diáspora (Salem 1981). En mi propio trabajo de campo: «¿Tú también eres de Touba? / No, ¡ojalá! Soy de Dakar. Ojalá fuera de Touba». Este tipo de comentarios expresan cómo otro tipo de identidades o lealtades (etnia, parentesco cercano...) se ven relegadas frente a la poderosa significación espiritual de ser murid, encarnada además en la tierra física de Touba como ciudad santa del muridismo.

En este sentido, podemos comprender la dahira como campo social transnacional, siguiendo el concepto de campo social de Bourdieu: «éste no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino a un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y en la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio» (Suárez Navaz 2008: 785).

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

La función crucial de todas estas asociaciones es el apoyo material y psicológico de sus miembros; en este sentido, operan como auténticas estructuras autóctonas y originales de integración sociopolítica: «una de las principales funciones de estos grupos es la acogida y acompañamiento de los que acaban de llegar» (ibid.). Y, por supuesto, son vehículos clave del valor tradicional africano de la hospitalidad, *translocalizado* o transnacionalizado, por así decir. Encontramos así reflejada una hospitalidad que ahora no se dirige

al que llega a tu propia tierra sino a los tuyos propios que llegan a una tierra nueva donde tú has llegado antes. Así, una nueva versión de la hospitalidad ligada a la migración propias de la era global. La hospitalidad, la llamada «tarenga», término difícilmente traducible como hospitalidad a secas, ya que contiene también el matiz de calidez: una suerte de «hospitalidad cálida», que trasciende pues la hospitalidad a secas, meramente institucional o teórica.

El otro modo de asociaciones senegalesas son, como decíamos, las que siguen el modelo occidental (por así decir, las *registradas*). El aspecto de la legalización, motivado originalmente por la búsqueda de un espacio que diera cauce a las reivindicaciones, significa también el acceso a la estabilidad documental y, por ende, el paso de migración temporal a una mayor estabilidad (Crespo Ubero, 2006: 140). Algunos ejemplos relevantes son los siguientes:

- AISE (Asociación de Senegaleses en España): creada en 1991, representa la punta del iceberg del asociacionismo senegalés y funciona casi como una delegación consular. Es el faro de la nueva visibilidad pública de la identidad senegalesa (ibid.: 130).
- Federación de Asociaciones de Inmigrantes Senegaleses del Estado Español: nace con la voluntad de actuar como agente de interconexión entre la sociedad de origen y la sociedad receptora (ibid.: 138) (son notorios de su actividad algunos títulos de jornadas que han organizado: «Senegaleses en Europa: de inmigrantes a cooperantes», en Palma de Mallorca, o «Integración social y cooperación al desarrollo en Senegal», en Barcelona).
- CASC (Coordinadora d'Associacions Senegaleses de Catalunya), que opera a nivel de comunidades autónomas y gestiona diversos tipos de actividades y cooperación al desarrollo.
- Asociación de Senegaleses del Bagés (Manresa).
- ARSB (Asociación de Residentes Senegaleses en Barcelona).

Ambos tipos de asociaciones, que mantienen una proteica relación de simbiosis y recreación mutua, desempeñan una función doble que pudiera parecer paradójica: sirven tanto para generar dinámica comunitaria entre la propia población senegalesa cuanto para generar integración en la sociedad de llegada (ibid.: 136). O, dicho de otro modo, integración *intragrupal* e *intergrupal*. Es interesante reparar, pues, en que estas dinámicas no son contradictorias sino complementarias; así, ello cuestiona que el mantenimiento fuerte de lazos y aspectos propios de la cultura pueda ser óbice para una bue-

na integración, o que la práctica de formas autóctonas de asociacionismo pudiera *alejarse* a los recién llegados de la sociedad receptora (como si ésta fuera homogénea), o incluso fomentar la *guetización*. Al contrario, cada forma asociativa es eficaz a su manera, en distintos registros (una vez más, en tres dimensiones y no en juego sumacero), no se excluyen sino que significan una combinación cultural y un mutuo aprendizaje inestimables, y ya que toda herramienta para convivir y conciliar es poca. Además, las formas asociativas propias de culturas senegalesas desarrollan estrategias de adaptación (ibid.), y tampoco se reproducen con exactitud sino que readaptan y reinventan los valores y rituales propios en un proceso de traslación cultural. Así, según Crespo Ubero (ibid.), tanto las asociaciones tradicionales como las modernas (distinción cuestionable, por otro lado) son espacios de consolidación comunitaria, afirmación y recreación identitaria.

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

El derecho al voto en un sistema representativo es sin duda importante, pero, más que participar en el ejercicio de la política, implica más bien, *participar en la representación* (elegir a quien nos representa para ejercitar la política). Participar es otra cosa, y la democracia es otra cosa, como se reclama desde muchas y distintas palestras; las más recientes las hallamos en los movimientos populares de contestación ciudadana como 15-M en España, Occupy Wall Street en los Estados Unidos, Y'en Marre en Senegal o las experiencias de las llamadas «primaveras árabes». Difícil sería no llamar a estos movimientos «políticos» (o ciudadanos), no considerar que están *haciendo/siendo* política del modo más candente. En este sentido, hacen también mucha más *política* los migrantes senegaleses desde las asociaciones que los ciudadanos españoles (con papeles) desde su apatía política, por ejemplo. Autores como Sousa Santos (2000), o movimientos como todos los múltiples y variados que en-

globa el Foro Social Mundial, exploran modelos de democracia más directa desde la diversidad cultural y la crítica al modelo actual, denominado *fascismo social* por el académico portugués. Este tipo de propuestas apuntan a una participación democrática más plural y diversificada, en función, también, de otra concepción de la ciudadanía y de la pertenencia. Así, es en este sentido que se apuntaba al inicio que la agencia de las personas senegalesas en sus diferencias agrupaciones puede calificarse como *ejercicios de ciudadanía*.

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

REFLEXIONES FINALES: ÁFRICA Y EL GIRO DECOLONIAL

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

Hasta aquí hemos realizado un recorrido donde se ha tratado de justificar por qué la hospitalidad y el cosmopolitismo se vinculan de forma crucial, hasta el punto de que la primera parece operar como la virtud por antonomasia del segundo, siguiendo a Thiebaut (2010). Se ha argumentado, también, que ambos son propios del hecho migratorio. Y, finalmente, por qué estas tres nociones son especialmente vívidas en el continente africano, o, dicho de otro modo, especialmente pertinentes cuando las predicamos de él. Para ello aterrizamos en el ejemplo concreto del asociacionismo senegalés como ejercicio político, en su doble vertiente de experiencias autónomas-diaspóricas y de sociedad de acogida, que constituyó la prueba empírica para los objetivos del trabajo.

Ahora deseo concluir estas reflexiones trayendo a colación, a modo de coda, el giro decolonial en relación a África, y ya que toda la argumentación previa se enmarca en este sentido epistémico. Pa-

rece, de hecho, especialmente oportuno hablar del giro decolonial en relación con África, el continente colonizado por antonomasia, el continente *descolonizado* por antonomasia. Vamos a tratar, en esta conclusión, de acabar argumentando desde las ciencias sociales decoloniales (y por tanto el giro decolonial en ciencias sociales) sobre por qué, de nuevo, en África podemos *rescatar*, siguiendo a Grosfoguel (2007, 2009), muchos aspectos interesantes en torno al transnacionalismo: porque, como vimos, África ha sido y es un continente de migración y de cosmopolitismo intrínsecos, y porque África no ha sido, ni es, un continente tanto de Estados cuanto de otro tipo de adscripciones, identidades y dinámicas especialmente pertinentes en el marco de la globalización. Por todo ello África nos aproxima al giro decolonial, de modo intuitivo, y éste nos permite redescubrir, y también reinventar (con la venia de Grosfoguel) esquemas sociales organizativos más ventajosos que aquellos con los que por desgracia contamos hoy, insostenibles en lo ecológico y desigualitarios en lo colectivo. Todo ello nos ayuda, como precisa Thiebaut (2010), a no sucumbir al «vértigo metafísico» de la unicidad o la univocidad culturales²³.

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

No hemos de olvidar, sin embargo, que también en el pensamiento occidental hallamos una intensa preocupación por la alteridad y por tanto por la segunda persona, que suele ser el *damné*, frente al yo. Como apunta Carlos Thiebaut (2010: 546), la reflexión sobre el

²³ Dice Thiebaut (2010: 551-549): «No debe desesperarnos el que no haya certidumbres a priori. La modernidad es el movimiento cultural —epistemológico, moral, político— que ha hecho de la auto-extrañeza su nervio central». Yo añadiría, sin embargo, que también ha producido los frutos coloniales más espantosos, la auto-afirmación cultural (frente a la auto-extrañeza) más terrible, como una profecía histórica autocumplida de aquel sueño de la razón que producía monstruos...

otro representa una de las aportaciones cruciales de la filosofía de la segunda mitad del siglo xx: Lévinas y el nazismo, Arendt y el totalitarismo, Rawls, Habermas y la Escuela de Francfort al completo... Se da un desplazamiento desde la perspectiva en primera persona a la de la segunda, el tú y el vosotros en lugar del yo y el nosotros (ibid.: 549); esta segunda persona que no es sino el *damné* de Fanon, de Césaire o de Grosfoguel. Desplazamiento, incluso, de la percepción misma que se ha ido adquiriendo de los conflictos en el siglo xx: «No podemos *moral y culturalmente* ver ya los conflictos y las guerras sin preguntarnos quiénes los sufren y padecen» (ibid.). Así pues, una concepción global del dolor, del sufrimiento. De nuevo, una ética más allá de las naciones (Singer, 2003; Sen, 2010).

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

Cabral remarca el valor del diálogo intercultural y de la búsqueda de elementos comunes entre varias culturas, así como de elementos especialmente recuperables, a fuer de valiosos por su contenido humanista, en diferentes culturas. No niega sino que enfatiza, además, el carácter histórico, procesivo y cambiante de las culturas, por supuesto también las africanas. Así que no cabe crítica de «naturalización cultural» (valga el aparente oxímoron) cuando se trata de defender ciertos elementos propios o tradicionales de ciertas culturas africanas. El valor de estos elementos es evidente, aunque para académicos occidentales (por ejemplo desde la filosofía) acaso a priori carezcan de relevancia epistemológica ya que no están formulados, analizados o incluso formalizados según ciertos cánones clásicos occidentales (tanto lingüísticos como epistemológicos). Pero no por ello carecen de valor. Por ejemplo, hablar del Espíritu Absoluto he-

geliano se antoja filosóficamente serio y respetable en cualquier foro académico y, en cambio, hablar de *ubuntu* parece significar, a menudo, fuera de cualquier atmósfera específicamente africanista, ceder a un folclorismo *buenista* de mirada hacia África.

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

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

África, pues, no es un tanto un continente de «Estados» (a pesar de lo que induce a pensar su mapa político contemporáneo) cuanto de regiones y naciones llamadas habitualmente «etnias»; África de *matrias*, no de patrias; África como continente con múltiples epistemologías silenciadas que recuperar; África como espacio histórico con dilatada experiencia en otro tipo de foros y deliberaciones políticos distintos de los (fracasados a menudo) occidentales, fracaso que

está motivando teorías sobre otras formas de hacer política; y África, finalmente, como *inmensamente migrante*, lo cual puede aportar pistas brillantes para repensar hoy otras formas de ciudadanía, democracia o justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- APPIAH, K. A. (2007): *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Madrid, Katz Editores.
- (2008): *Mi cosmopolitismo*. Madrid, Katz Editores.
- BA, A. (2008): «Les femmes mourides à New York - Une renégociation de l'identité musulmane en migration», en M. C. DIOP (ed.), *Le Sénégal des migrations*. París, Khartala.
- BABOU, C. A. (2002) «Brotherhood solidarity, education and migration: the role of the Dahiras among the Murid Muslim community in New York», *African Affairs* 101: 151-170.
- (2009): «Money, "Caste" Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States», *Africa Today* 55-2: 3-22.
- BHABHA, H. (2006): *The location of culture*. Londres, Routledge.
- CABRAL, A. (2001): «Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente)», en E. CHUKWUDI EZE (ed.), *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona, Bellaterra.
- COSTA DIAS, E. (2009): «Cofradías musulmanas y movimientos de *Da'wa*: dos concepciones del Islam en África occidental», en F. INIESTA VERNET (ed.), *El islam del África negra*. Barcelona, Bellaterra.
- COULON, C. (2008): «Emigración como razón cultural, entre mito y debate. El caso de Senegal», VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico «África, puentes, conexiones e intercambios», Las Palmas de Gran Canaria.
- COUMBA DIOP, M. (1981): «Functions and Activities of the Murids' Urban "Dahira" in Senegal», *Cahiers d'Études Africaines* 21-81/83: 79-91.
- CRESPO UBERO, R. (2006): «Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental», en M. JABARDO VELASCO (ed.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- DIOUF, M., y RENDALL, S. (2000): «The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism», *Public Culture* 12-3: 679-702.
- EVERS ROSANDER, E. (2000): «Money, marriage and religion: Senegalese women traders in Tenerife, Spain», en T. SALTER y K. KING (eds.), *Africa*,

- Islam and development: Islam and development in Africa- African Islam, African development.* Edimburgo, Universidad de Edimburgo.
- EVERS ROSANDER, E. (2006): «Cosmopolitas y locales. Mujeres senegalesas en movimiento», en M. JABARDO VELASCO (ed.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino.* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- FALOLA, T. (2008): «Internal migration displacements and refugees in Africa», VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico “África, puentes, conexiones e intercambios”, Las Palmas de Gran Canaria.
- FALOLA, T.; AFOLABI, N., y ADESANYA, A. (eds.) (2008): *Migrations and creative expressions in Africa and the African diaspora.* North Carolina, Carolina Academic Press.
- GROSFOGUEL, R. (2007): «Entrevista a Ramón Grosfoguel», *Polis. Revista Académica de la Universidad Bolivariana* 18 (en línea), en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2508187> (acceso 14 de abril de 2011).
- (2009): «Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales», en F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid, Akal.
- GUËYE, C. (2009): «Del lugar común a los “lugares momentos”, la cofradía muride y sus nuevas fronteras», en F. INIESTA VERNET (ed.), *El Islam del África negra.* Barcelona, Bellaterra.
- HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e interés.* Madrid, Taurus.
- HALL, S., y DU GAY, P. (2003): *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires, Amorrortu.
- HIRSCH, M. (2001): «Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory», *The Yale Journal of Criticism* 4: 37.
- (1997): *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory,* Cambridge: Harvard University Press.
- JABARDO VELASCO, M. (2006): *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino.* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- KABUNDA BADI, M. (2005): «Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas», en C. CARANCI y M. KABUNDA BADI (eds.), *Etnias, estado y poder en África.* Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- MASSÓ GUIJARRO, E. (2009): «La tarea de comprender (y sentir) ante el reto de las migraciones transnacionales», en R. ÁVILA CRESPO y J. A. ESTRADA DÍAZ (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte.* Madrid, Arena Libros.
- (2012) «La figura del marabout: ¿dominación o emancipación en la diáspora migratoria murid?», *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía Política* 13: 287-295.
- (2012): «Cosmopolitismo hoy: la cofradía murid y la comunidad mestiza», *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 6-2 (versión online, sin paginación).

- MORENO MAESTRO, S. (2007): *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla, Junta de Andalucía, Estudios y Monografías.
- NAÏR, S. (2006): *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*. Barcelona, Planeta.
- NUGENT, P., y ASIWAJU, A. I. (1995): *Fronteras africanas: barreras, canales y oportunidades*. Barcelona, Bellaterra.
- OYEWUMI, O. (1997): *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- POGGE, T. (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- SAID, E. W. (1996): *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- SALEM, G. (1981): «De la brousse sénégalaise au Boul. Mich': le système commerciale mouride en France», *Cahiers d'Études Africaines* 21, 81-83: 267-288.
- SEN, A. (2010): *La idea de justicia*. Madrid, Taurus.
- SINGER, P. (1985): *Democracia y desobediencia*. Barcelona, Ariel.
- (1995): *Ética para vivir mejor*. Barcelona, Ariel.
- (2003): *Un solo mundo*. Barcelona, Paidós.
- SOUSA SANTOS, B. DE (2000): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Palimpsesto.
- SOW, P. (2004): “Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España”, en A. ESCRIVÁ y N. RIBAS (eds.), *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. Córdoba, CSIC.
- Suárez Navaz, L. (2008): «La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos», en J. GARCÍA ROCA y J. LACOMBA (eds.), *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona, Bellaterra.
- THIEBAUT, C. (2010): «Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración», *Arbor* 774(186): 43-54.
- UGARTE, M. (2008): «¿Exilio o emigración? “Emexilio” en *El metro* de Donato Ndongo», VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico «África, puentes, conexiones e intercambios». Las Palmas de Gran Canaria.
- VELASCO ARROYO, J. C. (2008): «Desafíos políticos de los países de inmigración», *Confluencia XXI. Revista de Pensamiento Político* 3: 23-35.

