

EL COLONIALISMO FRANQUISTA EN GUINEA ECUATORIAL UNA LECTURA CRÍTICA EN CLAVE DECOLONIAL

Mayca de Castro Rodríguez

Trabajo Final Máster mención *Cum Laude*
Claves del Mundo Contemporáneo
Tutor: Antonio Ortega Santos
Universidad de Granada
Septiembre 2013



ugr

Universidad
de Granada

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	4
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN	10
III. METODOLOGÍA Y FUENTES UTILIZADAS	13

PRIMERA PARTE

POLÍTICA Y DISCURSOS RACISTAS EN EL COLONIALISMO FRANQUISTA.....	21
1.LA POLÍTICA COLONIAL DEL FRANQUISMO: UNOS APUNTES	21
1.1. LA <i>FRANQUISCIZACIÓN</i> DE LA POBLACIÓN VISTA A TRAVÉS DE LA LEGISLACIÓN EN LA COLONIA	21
1.2. EL RACISMO INSTITUCIONAL DEL PATRONATO DE INDÍGENAS	25
1.3. LA EMANCIPACIÓN DE LA “RAZA NEGRA”	29
1.4. EL LIMITADO ACCESO A LA TIERRA.....	31
1.5. EXPLOTACIÓN PARA LA (POS)GUERRA.....	32
2.LOS DISCURSOS COLONIALES DEL FRANQUISMO	33
2.1. EL DISCURSO IMPERIAL: DE PROYECTO POLÍTICO A ELEMENTO IDENTITARIO DEL ULTRANACIONALISMO FRANQUISTA	35
2.2. LA HISPANIDAD DE LOS “MORENOS”	38
2.3. EL DISCURSO CIVILIZADOR/ EVANGELIZADOR Y LA COLONIZACIÓN POR ASIMILACIÓN.....	42
2.4. EL <i>PROGRESO</i> CATOLICISTA, O CÓMO LA CIVILIZACIÓN BLANCA TIENE SUS LÍMITES.....	45
3.LA RACIALIZACIÓN DE LA PERSONA DE PIEL NEGRA.....	48
3.1. RACISMO Y RACIALISMO: PRECISIONES CONCEPTUALES	48
3.2. ANTROPOLOGÍA AL SERVICIO DE LA COLONIZACIÓN	49
3.3. EL RACISMO EN EL DISCURSO PSEUDOCIENTÍFICO DEL IDEA	51
3.4. LOS LUGARES COMUNES DE LOS DISCURSOS RACISTAS: LOS MITOS RACIALES.....	57
3.5. LA PEDAGOGÍA SEXO-RACIAL DEL FRANQUISMO.....	57
4.DANDO VIDA A LA “RAZA NEGRA”: LAS REPRESENTACIONES AUDIOVISUALES DEL IMAGINARIO COLONIAL	70
4.1. EXOTISMO Y PRIMITIVISMO EN EL DOCUMENTAL COLONIAL FRANQUISTA	70
4.2. HUMANIZAR AL <i>BLANCO</i> , DESHUMANIZAR AL <i>NEGRO</i> : LA SINGULAR BATALLA ENTRE LA VOZ Y LA IMAGEN EN LOS DOCUMENTALES COLONIALES.....	78
4.3. EL “ALMA NEGRA”: LA OBJETIVIZACIÓN DEL <i>NEGRO</i> EN EL CINE COLONIAL FRANQUISTA	82

SEGUNDA PARTE

EL PODER COLONIAL EN LA GUINEA ESPAÑOLA. HACIA UN ANÁLISIS DECOLONIAL E INTERSECCIONAL.....	85
5.LO QUE NO SE VE: FORMAS DE COLONIZACIÓN EPISTÉMICA	87
5.1. LA COLONIZACIÓN (RE)NOMBRA	87
5.2. RIVALIDADES ENTRE LOS DOMINADOS	90
5.3. LA CONCEPCIÓN INSTRUMENTAL DE LA NATURALEZA	93

6.APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS DEL PODER COLONIAL DESDE LA INTERSECCIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE GÉNERO Y “RAZA”	96
6.1. EL GÉNERO COMO CATEGORÍA ANALÍTICA Y LA MIRADA INTERSECCIONAL	97
6.2. EL “APRECIADO SEXO DÉBIL” Y LAS <i>MININGAS</i>	101
6.3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD COLONIZADORA	109
IV. CONCLUSIONES	114
V. BIBLIOGRAFÍA	114
VI. ANEXO DOCUMENTAL Y GRÁFICO	125

I. INTRODUCCIÓN

La realidad es que un país colonial es un país racista.
Franz Fanon¹

Hace más de medio siglo, el preclaro *Discurso sobre el colonialismo* (1950) de Césaire ya advertía que el nazismo no era más que la importación europea de lo que se había practicado allende los mares durante más de trescientos años. Hoy se materializa la intuición de este teórico de la Martinica ante las necesidades del Viejo Mundo de democratizar sólo una parte de la Historia: muestra de ello es la extensa producción académica y cultural que viene a ejercer justicia histórica con respecto al holocausto judío –la otra cara de esta justicia es el a menudo invisibilizado holocausto gitano–. El “colonialismo interno” que Hitler aplicó a los *blancos* ha sido, paradójicamente, mucho más atendido que el propio colonialismo, cuyas bases todavía hoy se discuten intentando encubrir la responsabilidad de las potencias europeas². Es por eso que, tras los resultados de la política racista aplicada en la Alemania nazi y tras las descolonizaciones político-administrativas, se piensa que el racismo ha desaparecido. Pero sólo ha desaparecido en dos facetas: la pseudocientífica y la colonial; y, lejos de esfumarse, el racismo se ha reinventado en nuevas formas, manteniendo siempre el *episteme* que lo corrobora. Parafraseando a Fanon, “el racismo no es un todo sino el elemento más visible, más cotidiano (...) más grosero de una estructura dada” (Fanon, 1966). No se pueden definir de otra forma los fenómenos producidos en España en los últimos años al respecto. En el discurso popular y en el entorno mediático, el término “raza” y su significación ganan terreno cada día³. A ello se unen las políticas racistas que estos últimos años se han

¹Intervención en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, septiembre de 1956 (Fanon, 1966).

²Existe un mito bastante extendido sobre la supuesta esclavitud que ya se desarrollaba en África antes de la llegada de potencias europeas. En ACOSTA MALLO, A.; LLULL MATÍNEZ, P. (eds.). “Esclavitud” en *Arte del África negra*. Madrid: Tribal, 1992. p. 249, se nos ofrece un ejemplo de ello. Los autores dicen que “en África numerosos sistemas sociales y políticos se fundamentaban en la esclavitud (...). Los jefes y reyes africanos vendieron sus esclavos a los europeos, del mismo modo que siempre lo habían hecho entre sí”. La idea de que la esclavitud existía sistemáticamente en una etapa anterior al colonialismo es un mito racista europeo para encubrir su responsabilidad en trescientos años de secuestro, tortura y esclavitud de personas bajo una lógica racista (que no existía anteriormente en África) y ante un sistema de mercado triangular (que, de nuevo, no existía anteriormente) que enriquecía a las potencias occidentales incipientemente capitalistas (ver WILLIAMS, Eric. *Capitalismo y esclavitud* (1944). Madrid: Traficantes de Sueños, 2011).

³ En el discurso mediático, cada vez más se utiliza la categoría racial como un elemento descriptivo. Incluimos aquí una pequeña muestra. En una noticia de la agencia EFE del mes pasado se aborda un homicidio describiendo a la víctima, española, como “madrileño y de raza negra”³ (EFE. “El hombre asesinado en Fuenlabrada fue detenido cuatro días antes por malos tratos”. *Eldiario.es*. 28 de agosto de 2013). En otra noticia de *El País*, la autora se vanagloria de presentar a una nueva “modelo de raza negra”, que alienta la “diversidad racial de la moda”, aunque se lamenta de que “las modelos caucásicas siguen constituyendo una evidente mayoría (OTERO, Brenda. “Naomi Campbell ya tiene heredera: Malaika Firth”. *El País*. 7 de julio de 2013). *El Mundo*, por su parte, aborda otro homicidio aludiendo a la “raza gitana” de la víctima (MARTÍN, H. “Un hombre muere tiroteado en plena calle en el centro de Castelldefels”. *El Mundo*. 30 de junio de 2012).

manifestado en España a través de la Ley de Extranjería, los Centros de Internamiento de Extranjeros o las redadas policiales basadas en un perfil *racial* preconcebido⁴. Se hace cada vez más necesario destripar los orígenes del racismo español para poder combatir, no un recuerdo-pantalla, como hace el “racismo conmemorativo” detectado por Taguieff (1995); sino, más allá, las nuevas formas de racismo.

España es un país con una larga tradición colonial hasta el último tercio del siglo XX⁵. La homogeneización, exclusión y segregación socio-racial que tuvo lugar durante el colonialismo tiene consecuencias tanto en las sociedades que fueron colonizadas como en las colonizadoras, que no sólo interiorizaron el pensamiento racista sino que incluso incorporaron en el seno de sus propias sociedades una suerte de colonización interna de los grupos *otros*. En consecuencia, para detectar las raíces del racismo español hacia la persona negra, es imprescindible indagar en los discursos e imaginarios que produjo la colonización en Guinea Ecuatorial, el único territorio que sufrió el dominio español tardío en el África subsahariana. Además, fue el régimen franquista, y su adoctrinamiento moral y político, el que mantuvo el orden colonial en los últimos años de dominación. Por tanto, la indagación en busca de la historia del racismo en España nos plantea algunas preguntas. ¿Cuáles fueron los discursos racistas del franquismo? ¿Cómo se articulaba el racismo colonial, por medio de qué instituciones? ¿Cómo percibía la sociedad colonial a ese *otroracializado*? ¿Y a la *otraracializada*? ¿Qué estereotipos provocaba en la sociedad española? ¿Cuál era la representación popular de la persona negra? ¿Cuál era la pedagogía sobre grupos humanos *otros* durante el franquismo? ¿Qué queda de ese ego colonizador en la memoria cultural española?

Sartre decía que “más vale ser un indígena en el peor momento de la desdicha que un excolono”, y apuntaba a que el supuesto humanismo de las potencias colonizadoras no era más que “una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje” (Sartre, 2007). En ese sentido, en España todavía se prefiere ser excolono. Desde ámbitos tanto académicos como mediáticos y políticos, el colonialismo se concibe sólo como una etapa política y no como un fenómeno de dominación multifacética que involucra también a las sociedades colonizadoras. En consecuencia, ese “humanismo del pillaje” colonial del que habla Sartre no se ha destapado todavía, dejando tras de sí, intuimos, un poso racista; cuando no la legitimación de la reconversión del colonialismo de antaño al neocolonialismo de mercado⁶.

⁴ Amnistía Internacional. “Parad el racismo, no a las personas. Perfiles raciales y control de la inmigración en España” [Informe]. Madrid: Editorial Amnistía Internacional, 2011. Disponible en a 28/08/2013 en <https://doc.es.amnesty.org>.

⁵ En 1975 se inició el proceso de descolonización del Sáhara; un proceso político que todavía no ha dado a su fin formalmente.

⁶ Siguiendo el análisis de Fanon, durante la colonización las potencias obtuvieron una fuente de materias primas que, elaboradas, podían venderse en el mercado europeo. Tras la independencia, las colonias se han convertido en un mercado: lo que importa no es la soberanía, sino que las zonas económicas sean rentables a las empresas europeas. Esto es lo que llamamos neocolonialismo. Así, es fácil comprobar que la atención que se dirige hacia la situación actual de corrupción política y pobreza de la ex colonia

Alguien podría alegar, no sin razón, que la memoria colonial es casi inexistente en la sociedad española, por lo que carece de sentido cargar de responsabilidad a esa etapa de la historia como causa del racismo actual. Sin embargo, venimos comprobando que en las escasas veces que se recuerda el papel colonizador de España en Guinea Ecuatorial, no sólo no existe un discurso de justicia histórica –con las correspondientes omisiones de aspectos vergonzosos para el orgullo *nacional*–, sino que todavía se hace alarde del papel “positivo” que nuestro país tuvo en el territorio ecuatorial. Es necesario remarcar aquí la incesante explicación que Grosfoguel hace del racismo como un fenómeno no únicamente social y necesariamente institucional.

En la Televisión Española (TVE) se han emitido en los últimos años dos documentales sobre el pasado colonial en Guinea. En uno, *Guinea, el sueño colonial* (2010), se da voz a familias españolas que vivieron en la colonia. El adjetivo “colonial” se vuelve aquí un tropo para designar un “paraíso verde y tropical” de suntuosidades exóticas y caza de elefantes cuyos colmillos sirven para adornar las casas con piscina y tres criados negros de españoles propietarios de fincas de café. En ningún momento se pone en cuestión el sistema de segregación racial de la sociedad colonial, ni lo que significaban términos como “no emancipado” o “bracero”, ni el trabajo en régimen de semiesclavitudal que los nigerianos reclutados, sobre los que se asentaba la producción en la colonia, estaban sometidos.

En otro documental, *Aventuras televisivas en Guinea* (2013), se cuenta en clave anecdótica las vivencias del equipo de TVE trasladado a Guinea en los albores de la independencia del país, ante el implícito y paradójico argumento colonial de que el país había obtenido la independencia gracias a la colonización española⁷. Curiosamente, una visita al archivo nos muestra que ese mismo discurso fue el pronunciado por el NO-DO el día en que se firmó la independencia de la antigua colonia, el 12 de octubre de 1968: “La huella dejada por España en Guinea no se concreta solamente en las modernas realizaciones materiales (...), sino en el ámbito cultural, cívico y religioso que ha dejado España como el más limpio legado a estos territorios (...). Las firmas legales rubrican el nacimiento de un nuevo país, alumbrado por España”⁸. Como veremos durante el trabajo que sigue, el papel de España en Guinea Ecuatorial distaba mucho de ser altruista. El discurso colonial franquista, reproducido de nuevo por la actual Televisión Española, justificaba el dominio español bajo una lógica racista que impregnaba todos los aspectos de la vida colonial.

También en el curso de esta investigación he encontrado posiciones académicas que defienden la acción colonizadora de España en el territorio ecuatorial. En un artículo del

española de Guinea Ecuatorial tiene más que ver con las denuncias a la extorsión de empresarios españoles que a la situación humanitaria del país (IRUJO, J.M. “La extorsión de los Obiang”. *El País*. 24 de marzo de 2013). Lo que importa es que el mercado en la colonia económica funcione.

⁷ Para más información ver: DE CASTRO, M. “TVE perpetúa el poso racista del colonialismo en Guinea”. *Diagonal Periódico*. 29 de mayo de 2013.

⁸NOT 1968. N 1346 A.

profesor de la UNED Negrín Fajardo, en el que se valora la educación colonial, se dice que “el sistema de emancipación aplicado a los nativos tuvo resultados altamente motivadores para una parte de la población” y que “el balance de la acción cultural y educativa llevada a cabo por España en su colonia del África negra, a pesar de la política de paternalismo oficial, se puede considerar bastante positiva”⁹. Se obvian así los problemas sociales, políticos y culturales que produjo la severa segregación racial y sexual que potenció el sistema de emancipaciones colonial en Guinea Ecuatorial, un sistema meritocrático para con el régimen colonial aplicado exclusivamente a las personas negras. Y no sólo eso: las afirmaciones llevan implícitas la creencia de que el colonialismo *puede* ejercer algún papel positivo en las sociedades colonizadas.

Puesto que ni las preguntas ni las relaciones de conjunto en el relato histórico son neutrales y dependen de decisiones previas, conscientes o inconscientes, políticas o teóricas, de quien las formula (Bock, 1991: 4); me siento obligada a señalar aquí que mis intuiciones, que sitúan la dominación colonial en una posición diametralmente opuesta a la que le presupone un papel positivo, guiarán la perspectiva con la que me enfrentaré al significado de las fuentes oficiales que conforman la llamada “biblioteca colonial” (Valentin Y. Mudimbe, 1988). Como resume Fanon en la cita que encabeza esta introducción: “un país colonial es un país racista”.

Por tanto, las demostraciones actuales del –todavía– orgullo colonial hace que ponga en cuestión que el caso que nos ocupa no es perentorio. ¿Qué queda de la ideología racista y de la percepción del *otroracializado* en una memoria social que no ha contradicho los presupuestos sobre los que descansa el colonialismo?

Resulta crucial analizar cómo se pergeñaron las identidades sociales racializadas durante la colonización para comprender el racismo de hoy, que ha virado de la esencialización biológica (“raza”) a la cultural (“etnia”). El racismo se ha intentado subsanar tradicionalmente evitando hablar de la “raza negra”; tal y como hizo el franquismo en la época en la que quería demostrar a la ONU que el colonialismo español no era racista. El mecanismo es engañoso: la categoría *racial* se sustituye por otras palabras, pero se mantiene intacto el significado. Hoy podemos encontrar en noticias recientes, textos académicos, programas de televisión o conversaciones versadas una sinonimia entre los términos “raza” y “etnia” para referirse a elementos comunes que determinan a los miembros del grupo en cuestión, a partir de lo cual es fácil establecer jerarquías; pues la percepción de la diferencia se hace desde la identidad de un grupo. Es decir: aunque tradicionalmente se haya asociado al color, las categorías raciales en las que se basa el racismo pueden marcarse también por aspectos como la lengua, la cultura o la religión.

Lo que propongo es atacar la construcción epistemológica de la misma categoría *racial* que legitima la inferiorización de determinadas poblaciones. Para hacer

⁹ NEGRÍN FAJARDO, Olegario. ¿Qué queda en Guinea Ecuatorial de la educación española? De la educación colonial a la realidad actual”. *Hist. educ.* N° 30, 2011, pp. 111-126.

frente al racismo es necesario explicar cómo se construyó esa diferenciación, adentrarse en los discursos, señalar las incongruencias y deslegitimar desde la raíz la categoría con la que se probó la supuesta inferioridad de otros grupos humanos: la “raza”. Como apunta Wieviorka, “es posible, sin caer en razonamientos demasiado simples o generosos, pensar la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas” (1994:37).

Todavía hoy es un problema y un gran debate en el seno de las Ciencias Sociales el cómo gestionar la diferencia (sexual, racial, cultural, religiosa, etc.) entre los grupos humanos. La diferencia es algo percibido desde la identidad, y la conversión de la diferencia en desigualdad tiene intereses políticos, económicos o sociales que responden a las apetencias de la ideología racista. Los teóricos de la corriente decolonial latinoamericana utilizan el término “colonialidad” para referirse a las estructuras de subordinación que son herencia de los procesos de colonización y que se encuentran aún vigentes en el mundo, más allá de la independencia formal de las colonias. Por ello, trataremos la colonización de Guinea desde una perspectiva decolonial, entendiendo esta como la asunción de que la colonización no terminó con la independencia política del país; sino que, más allá, sigue viva en la memoria cultural y la mirada hacia el *otro* racializado.

Comencé mi investigación con el objetivo de localizar los discursos y lógicas desde las que el poder colonial franquista definía al *otro* negro y se definía, a la vez, a sí mismo; a la vez que detectaba los sistemas de dominación cruzados. Pronto me percaté de que había aspectos que iban más allá de simples jerarquías o “modos de dominación”. La categorización del sujeto colonizado partiendo de una razón “biológica” como es la “raza” constituye una base discriminatoria naturalizada del seno mismo del poder colonial. En ese sentido, el “sexo” y la “raza” son categorías insolubles. La “raza” es insoluble del sistema sexo/género, pues ambas construcciones se entrecruzan y constituyen ideas que organizan el sistema productivo colonial. El racismo y el sexismo atraviesan las vidas y las historias de sujetos a los que la historiografía oficial y las categorías homogeneizantes no han prestado atención: las mujeres negras, racializadas.

Ahora bien, si tomamos en consideración las categorías del género¹⁰ y la “raza”, como construcciones ficticias que se atribuyen a las personas en la sociedad colonial, entonces debemos utilizarlas como categorías analíticas de la historia. No sólo para contar la historia invisibilizada de las mujeres negras, sino también para contar cómo se construyó el rol de los actores del poder colonial –los hombres blancos–; el papel ambiguo de la mujer blanca como colonizada y colonizadora; la masculinidad racializada del hombre negro y la, pongamos, *triple* colonización de la mujer negra. Por todo ello, me propuse adentrarme en el comienzo de una investigación que partiera de la intersección

¹⁰ En la segunda parte explicaré por qué decido tomar el género como categoría y no el sexo dualista o sistema sexo/género.

analítica de las categorías del género y la “raza”. La parte final de este trabajo es un tanteo de ello.

Por tanto, mi trabajo está dividido en dos partes que pretenden seguir la visión decolonial; visión que implica un replanteamiento integral de la experiencia colonial. En la primera parte, exploro la faceta material del racismo colonial: la política, los discursos y sus lógicas, la pedagogía, los productos culturales... En la segunda parte, me adentro en la faceta epistémica del colonialismo e introduzco el análisis interseccional del poder colonial a partir de las categorías del género y la “raza”, que resultan indisolubles del análisis del colonialismo.

Los objetivos de mi investigación son aplicar el enfoque decolonial (concebir el colonialismo como un proyecto inacabado tras la descolonización política; a la vez que situar en su seno estructural el racismo) e interseccional (analizar el género, junto a la “raza” como categorías constitutivas de la sociedad y el poder coloniales) en el análisis de un tema casi olvidado como es el de la colonización de Guinea Ecuatorial, a partir de fuentes poco trabajadas (el Archivo especial de Hernández Sanjuán, el *Código Penal para Indígenas*, las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas, etc.). El horizonte final es que este trabajo sirva para allanar el camino que nos lleve a vislumbrar en qué medida las consecuencias socio-políticas del colonialismo siguen vivas, así como el viraje ideológico de las nuevas formas de discriminación sexo-racial.

Finalmente, me gustaría dejar clara mi posición académico-política. Desde numerosas disciplinas nos llegan advertencias de la no-neutralidad de la academia occidental. Tanto la llamada “antropología participativa”¹¹, como los estudios postcoloniales y la corriente decolonial; son propuestas para escapar de la pretendida universalidad de las categorías “hombre” *blanco* o, como lo llama Grosfoguel, la “ego-política del conocimiento”¹², que permite una falsa objetividad y neutralidad epistémica. Mi trabajo no puede, ni pretende, adoptar una postura objetiva, por lo que acepto la limitación de que sea un discurso *entre* otros discursos. Mantengo un compromiso ético por la liberación, basado en profundizar en las causas y consecuencias de los sistemas de opresión social, política y cultural que se dan. Mi análisis pretende estar incardinado en la vida político-social, a la manera que Van Dijk(1999) define el análisis crítico como una teoría, descripción y explicación, “situado” sociopolíticamente, que reflexiona sobre su papel en la sociedad y en la vida política. Quizás analizar el reciente pasado colonizador de España con la *otredad* negra nos de pistas para combatir el racismo actual.

¹¹MATO, Daniel. “Not ‘Studying the Subaltern’, but Studying *with* ‘Subaltern’ Social Groups, or, at least, Studying the Hegemonic Articulations of Power”. *Nepantla: Views from South*, 1.3. Duke University Press, 2000.

¹² GROSFOGUEL, R. (2007). Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas Humanística*, 63, pp. 35–47.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Han sido relativamente pocos los que han abordado la colonización española en Guinea Ecuatorial. Menos todavía los autores que lo han hecho desde una perspectiva decolonial e interseccional. Lo más cercano es el trabajo del antropólogo Gustau Nerín. En *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro* (1998), aborda la actuación colonial franquista y los estereotipos sexo-raciales en la colonia atendiendo a la cuestión del género y la discriminación racista; e historizando, con una literalidad propia de novelista, una realidad rica en matices cotidianos. En *Un guardia civil en la selva* (2008) aborda el establecimiento de la colonia española a principios de siglo a través del relato de la vida de Julián Ayala, guardia recordado por su violencia hacia los *fang*.

Lo que más abundan son trabajos que se sitúan en la historiografía convencional. En “España en Guinea: Epígonos de un Imperio (1778-1900)”, Mariano de Castro expone la etapa más olvidada: la que va desde que España obtiene el territorio de Portugal hasta que se afianza el proyecto colonizador español, pasando por el intento de asentamiento inglés en la isla bajo la justificación de reprimir el comercio de esclavos. La metodología de la compilación a la que pertenece, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, responde al relato histórico que sigue la cronología de los hechos. De esta forma, en la segunda parte, el historiador guineoecuatorial Donato Ndongo, abordará la etapa histórica que sigue a 1900: la interacción colonial hasta la historia colonial franquista y la independencia del país.

La participación de Ndongo en la historización de su país no es algo aislado. Siguiendo el proverbio africano “Mientras los leones no dispongan de sus propios historiadores, las historias de caza continuarán glorificando al cazador”, los historiadores guineoecuatorialianos se han lanzado a contar su propia historia. Además de Donato Ndongo, cabe destacar a Justo Bolekia Boleká y Edmundo (Kopesese) Sepa Bonaba. El primero, en *Aproximación a la Historia de Guinea Ecuatorial* (2003), realiza una historia dividida para cada población colonizada en el territorio que después sería amalgamado en Guinea Ecuatorial. La misma inquietud se muestra en Sepa Bonaba, quien hace una historia de la dominación del pueblo bubi en *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubi* (2011), estudio que además se revela para cualquier investigador como una valiosa fuente de datos oficiales sobre la expropiación de la tierra, población, confiscación de la fuerza de trabajo y emancipaciones.

Respecto a la bibliografía de ámbito internacional, algunos autores apuntan a que “nada o casi nada cabe citar sobre historiografía internacional de la colonización de Guinea Ecuatorial” (Vilar, 2005). Sin embargo, hay otros estudios que ayudan, si no a situar la historia social, por lo menos a comprender el contexto ideológico y cultural de la colonización. El *Disorientations...* de Martín-Márquez, publicado en España por *Bellaterra* en 2011, es un recorrido por las representaciones de la alteridad africana y su relación con la construcción de la identidad nacional española. En clave de estudio de los textos

culturales históricos, el trabajo de Martín-Márquez nos ayuda a comprender la otra cara de racialización del *otro* colonizado: la ratificación de la propia identidad española. Incluye un capítulo sobre el cine colonial referente a Guinea Ecuatorial.

De lleno en las representaciones coloniales de la alteridad, la bibliografía es mucho más rica. La producción de documentales coloniales sobre la Guinea española es un tema de reciente análisis.

El primer intento por recuperar las fotografías y documentales coloniales de Manuel Hernández Sanjuán ha sido la publicación *Mbini. Cazadores de imágenes en la Guinea colonial* (2006), un proyecto de Altaïr/We are here! films por el que restauraron doscientas fotografías y tres documentales coloniales. También incluye dos entrevistas – una al director, Hernández Sanjuán, y otra al historiador guineoecuadoriano Donato Ndongó–, textos descriptivos y un DVD con realizaciones propias. El proyecto *Mbini...* está basado en el pionero trabajo académico de M. Dolores Fernández-Fígares de la Cruz *La colonización del imaginario. Imágenes de África* (2003), una recopilación y clasificación de las representaciones visuales españolas del “otro” africano, complementadas con entrevistas de las personas cercanas al material. Por su parte, Alberto Elena añade en sus *Estudios sobre el cine colonial español* (2010) un capítulo a la producción audiovisual sobre la Guinea española. Francesca Bayre (Institut Mila i Fontanals) y Alba Valenciano (Universitat de Barcelona) estudiaron, en un proyecto conjunto pero compartimentado, la producción de Hernández Sanjuán desde un punto de vista de la antropología visual y el análisis crítico de la imagen, respectivamente¹³.

La falta de una perspectiva crítica y decolonial en el tratamiento de la historia de la colonización española en Guinea Ecuatorial viene a complementarse con la denuncia sobre la homogeneidad ideológica de las fuentes conservadas. Es decir, con la denuncia de lo que Valentin Y. Mudimbe (1988) vino a llamar la “biblioteca colonial”, que avala la percepción que se tiene del continente africano desde las potencias coloniales al estar formada por textos producidos por las administraciones coloniales, misioneros, etnólogos... y “por cuantos actores han sido o son empleados para sujetar/someter a África” (Picas, 2011:19).

Según Vilar, se necesita una “revisión en profundidad de los planteamientos teóricos y metodológicos de la mayor parte de la historiografía disponible en relación con la presencia de España en sus posesiones africanas. Sobre todo de la bibliografía española coetánea de la colonización, oficialista, con fuerte carga ideológica y enfatizadora de lo que se dio en llamar “la obra de España en África” (Vilar, 2005). Gustau Nerín, a quien podría atribuírsele el exclusivo trabajo de recoger fuentes orales de la actual Guinea Ecuatorial, denuncia “la actitud obstruccionista de algunos funcionarios españoles destinados a Guinea” (Nerín, 1998), así como la realidad de que hasta 1960 no comenzaron a aparecer algunos documentos que cuestionaban la mentalidad colonial (Nerín, 2008). Por su parte,

¹³ BAYRE, Francesca; VALENCIANO, Alba. “Objetivos cruzados (Guinea Española 1944-1946). Abriendo el archivo de Hermic Films para una reflexión múltiple”. 7º Congreso de Estudios Africanos. Lisboa, 2010.

Fernández-Fígares añade al respecto que el hecho de que el tema de la Guinea española “haya sido materia reservada durante veinte años, con la imposibilidad de consultar archivos documentales, puede haber contribuido al silencio académico sobre el asunto de la colonización española de aquel territorio africano” (Fernández-Fígares, 2003). En 1985, Martínez Carreras ya advertía que “se hace preciso revisar la bibliografía existente, actualizar las cuestiones planteadas y realizar nuevas investigaciones a partir de la nueva documentación disponible para dar un renovado enfoque a los asuntos y aportar un conocimiento de los mismos” (Martínez, 1985). Recientemente, Edmundo (Kopesese) Sepa sigue criticando que no “hay prácticamente ningún estudio riguroso de carácter crítico que trabaje con fuentes distintas a las proporcionadas por la Administración colonial” (Sepa, 2011).

Como ya se ha dicho, el objetivo de este trabajo es aportar un análisis de los discursos y del poder colonial en la Guinea española durante el periodo franquista (1937-1959) desde la perspectiva decolonial, extendiendo así la panorámica de la dominación material a las formas epistémicas o ideas que conllevó tal dominación. Esto nos lleva a plantear aquí un análisis del racismo como idea vertebradora del colonialismo.

La historia del racismo en España ha sido un tema de menor interés en las aguas académicas. Hemos de irnos a autores clásicos, como Todorov y su *Nosotros y los otros*, o a conocidos teóricos del racismo como Michel Wieviorka o Taguieff.

El análisis general del racismo distingue dos líneas de explicación en la historia (García, 2004) (Taguieff, 1995). Una, la del materialismo histórico, lo considera a partir de su realidad socio-política más que en las ideas que le sirven de apoyo; es decir, como un producto de las condiciones sociales históricas (García, 2004). Desde esta explicación, el racismo sería un producto de las conquistas coloniales, un “discurso de autolegitimación agregado a posteriori”, como dice Todorov. La segunda línea de explicación consisten ver el racismo como un producto ideológico analizable por la historiografía de las ideas; relacionado con el surgimiento de la modernidad. Esta sería la explicación para el caso del nazismo y, también, para el colonialismo. De hecho, en esta explicación se engarzan los estudios decoloniales¹⁴, que vinculan el racismo y la modernidad como dos caras de la misma moneda.

¹⁴ La corriente de estudios decoloniales pone el acento en la *otra* cara fundacional de la Modernidad, invisibilizada y negada, que fueron los/as oprimidos/as y colonizados/as. El mismo grupo de investigación de los teóricos más representativos del pensamiento decolonial se denomina “Modernidad/ colonialidad”, siendo algunas de las obras más importantes: *El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad* (1992), de Enrique Dussel; *The Darker Side of the Renaissance* (1995) e *Historias locales/ Diseños globales* (2002), de Walter D. Mignolo; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988) y artículos seminales como “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” o “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, de Aníbal Quijano; *La invención del Tercer Mundo* (1999) y *El final del Salvaje* (2000), de Arturo Escobar; *The Magical State* (1999), de Fernando Coronil; *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994), de Edgardo Lander; *Colonial Subjects* (2003), de Ramón Grosfoguel; y *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) y *La hybris del punto cero* (2005), de Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007: 12).

Siguiendo estas dos líneas explicativas, el colonialismo español en África respondería tanto a la explicación material como a la explicación ideológica, en tanto que “tiene evidentes implicaciones materiales y económicas; pero tiene no menores connotaciones míticas e ideológicas, que le dan sus dimensiones afectiva y pasional” (Carlos Serrano: Calvo, 1997).

Creemos necesario, pues, alentar una historiografía sobre el racismo en España que lo analice tanto desde el punto de vista material como ideológico con el objetivo de determinar las condiciones socio-políticas que lo potencian y que, a la vez, él mismo alienta; así como los discursos que lo justifican. Para ello, es indispensable adentrarse en el colonialismo reciente. La primera parte de este trabajo, de acuerdo a esta perspectiva, busca analizar el fenómeno del racismo colonial en sus formas discursivo-ideológicas y políticas.

A la vez, como ya hemos dicho, queremos dar cabida al análisis del carácter patriarcal que el proyecto colonial español, masculinizado en su esencia, tuvo en Guinea. Por tanto, cabe incluir el género como categoría analítica, junto a la de “raza”. El análisis interseccional aplicado al colonialismo en Guinea no se ha practicado todavía. Sí existen, sin embargo, trabajos sobre otros contextos coloniales, de los que hablaremos en la parte de metodología.

III. METODOLOGÍA Y FUENTES UTILIZADAS

La investigación del racismo y el sexismo implícitos en los discursos y el poder colonial –y la apertura, de esta forma, a un análisis del poso colonial actual– ha de ser, necesariamente, desde el enfoque decolonial. Este nos permite negar la suposición académica y política de que “con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial” en el que han desaparecido las jerarquías coloniales (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007:13); para pasar a considerar que en el contexto actual se han resignificado “las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007: 14). Es por eso que también se dan las premisas conceptuales para, desde el enfoque decolonial, analizar las relaciones coloniales con una metodología interseccional. Es decir: analizar no sólo la jerarquía racial, sino también la sexual, la epistémica, la económica, etc.; o lo que Grosfoguel llama “heterarquía” colonial. Como ya adelantábamos, el segundo punto de este trabajo será una aproximación al análisis interseccional del poder colonial desde las categorías del género y la “raza”. De ello hablaremos más adelante.

Para elaborar un análisis decolonial es necesario seguir una metodología que no esté limitada a fronteras interdisciplinarias. Esto implica que el método de análisis sobrepase la interdisciplinarietà para pasar a la transdisciplinarietà. De lo contrario,

como plantea Grosfoguel (2012), el conocimiento va más encaminado a resolver problemas de la disciplina que a conformar, en palabras de De Sousa Santos, un necesario “conocimiento-emancipación” (de Sousa, 2003). La utilización de una metodología así de arriesgada es necesaria no sólo porque la variada naturaleza de las fuentes escogidas así lo exige; sino también por la complejidad de factores que presentan los temas en los que pretendemos ahondar. Si afirmamos que el colonialismo fue mucho más que una dominación material (económica, política, territorial, etc.) para poner sobre el tapete otras formas de dominio colonial que responderían a una faceta más intersubjetiva (psicológica, sexual, lingüística, etc.) y epistémica (del saber y los conocimientos); entonces la metodología necesariamente ha de virar hacia una apertura disciplinar.

Partiendo de esa base, en la primera parte de este trabajo analizamos el discurso colonial del franquismo poniendo en práctica lo que se ha venido a llamar “análisis crítico del discurso” (ACD). Entre las bondades de este método, resalta que es intrínsecamente transdisciplinar, en tanto que no se limita al análisis del texto y su contexto, sino que sitúa en el mismo lugar de importancia la estructura política y social en la que se vertebra el discurso en cuestión. En palabras de uno de sus fundadores, TeunVan Dijk,

la perspectiva del ACD requiere una aproximación “funcional” que vaya más allá de los límites de la frase, y más allá de la acción y de la interacción, y que intente explicar el uso del lenguaje y del discurso también en los términos más extensos de estructuras, procesos y constreñimientos sociales, políticos, culturales e históricos (Van Dijk, 1999).

Por tanto, planteamos el análisis del discurso colonial franquista no sólo desde el estudio textual de diversas fuentes primarias –que van desde el ámbito legislativo al literario, pasando por el audiovisual–, sino también incluyendo el análisis del contexto político en el que se desarrollan. Los recursos discursivos del colonialismo, así, son tanto un texto (literario, audiovisual, etc.) como una estrategia del grupo dominante (el hombre blanco español) y de la estructura político-social (el régimen colonial franquista) para establecer, mantener y legitimar su poder. En ese sentido, el racismo –cuya vertiente paternalista perpetuaba el sistema colonial franquista– es una parte de este discurso. De nuevo, Van Dijk indica que

los sistemas del discurso y el racismo pueden analizarse según los mismos principios generales. Esto también nos permite estudiar el racismo, efectivamente, a partir del análisis del discurso. De este modo, tanto en el macro como en el micronivel, el discurso racista es, por supuesto, un caso especial del discurso en general. Y viceversa, el racismo que se establece discursivamente es un caso especial de otras formas de racismo (Van Dijk, 1997: 165).

Como decíamos, la metodología transdisciplinar viene corroborada por la naturaleza diversa de las fuentes escogidas. Como fuentes primarias, cabe mencionar las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas del distrito insular de los años 1954, 1956, 1957 y 1958; textos oficialistas de los que hemos realizado un análisis textual y de recogida de datos sobre aspectos tan dispares de la actividad colonial como la financiación de

determinadas obras, la concesión de permisos de armas a colonos, las entradas de menores al reformatario, los nombres designados a las calles de la capital de la isla o los nombres de los hombres negros a los que se concedían las emancipaciones.

En este trabajo nos hemos servido de muchas otras fuentes que podemos calificar de primarias, pues las situamos en el seno de elaboración de un discurso colonial en sus facetas legal, literaria o pseudocientífica. Es el caso del *Derecho Penal para indígenas en los territorios españoles del Golfo de Guinea* (Olesa, 1953); escritos literarios de colonos en Guinea, como los de Agustín Miranda (*Cartas de la Guinea*, 1940) o Luis Trujeda (*Los pamues de nuestra Guinea*, 1946) o el de un libro editado por el extinto Instituto de Estudios Africanos, que recoge la conferencia de Jesús Fernández Cabezas sobre *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico* (1951). También incluimos aquí las obras de pedagogía general franquista *Enciclopedia autodidacta* (1950) y *Diccionario Ilustrado de la Lengua Española* (1956).

Sin embargo, la fuente primaria más importante a la que hemos tenido acceso es el Archivo especial de Hernández Sanjuán (Filmoteca Española), una fuente de documentos audiovisuales que se realizaron por y para la consecución del proyecto colonial. El Archivo contiene treinta y un documentales coloniales realizados por la productora Hermic Films. En ellos, por una parte, se reproduce el discurso colonial del franquismo como discurso textual mediante la voz en *off* y, por otra, se representa la objetivización del discurso colonial a través de la imagen. De acuerdo a Elena (2010) y Martín-Márquez (2011), no se puede documentar la difusión y el consumo posterior de las imágenes. Sí podemos, sin embargo, tomar en consideración las condiciones sociales y políticas coloniales que permitieron y potenciaron su creación, así como el discurso difundido por éstos. En consecuencia, y puesto que no se contemplaba la posibilidad de una audiencia nativa¹⁵ de los territorios de Guinea colonizados, se puede considerar la producción de Hermic Films como material de propaganda colonial. De esta forma, analizaremos: por un lado, el discurso colonial franquista presente en la narración de la voz en *off*, por otro, la interrelación ideológica que se establece entre la alocución y la captación de imágenes. Creemos que los comentarios montados sobre el video no dejan apertura al significado de las imágenes, generando una objetivización del discurso racista colonial.

Por tanto, los documentales de Hermic Films deben ser tratados como documentos de carácter histórico cuyo valor aquí reside en ser productos de propaganda colonial. Además, las condiciones de producción de dichos documentales, tanto con respecto a la financiación desde la metrópoli como con respecto a la cesión de mano de obra gratuita y

¹⁵El propio documentalista, Manuel Hernández Sanjuán, deja ver los estereotipos sobre la producción circular de la producción en la misma Guinea española: “Supongo que si los hubieran visto los morenos, hubieran pensado que era una “cosa de blancos”, ¿no? Verse ellos, allí, proyectados en movimiento, su vida, ellos mismos. No creo que lo hubieran entendido muy bien. Siempre pensé cuando estuve allí que para ellos todo esto del cine era como algo milagroso, como algo mágico” (Hernández Sanjuán: Ortín; Pereiró, 2006a).

recursos en la colonia, hacen que podamos establecer una coherencia, siguiendo el ACD, entre texto, proceso y estructura del discurso colonial franquista.

Para realizar una aproximación a la representación de la alteridad en el discurso popular durante el franquismo, también incluimos como fuentes primarias algunas películas de los años cincuenta y sesenta que reproducen las relaciones entre *negros* y *blancos* desde una óptica colonial y dicotómica, como es el caso de *El negro que tenía alma blanca* (Hugo del Carril, 1951). Ante el visionado de las películas y el material audiovisual, seguimos la metodología de los estudios culturales, ya que estos productos son susceptibles al análisis de la presencia de la ideología racista colonial en la cultura popular española. Tal y como apunta Jo Labanyi, los estudios culturales están anclados en la historia en tanto que nos pueden ayudar “a entender cómo funciona la cultura como proceso y no sólo como una colección de textos y artefactos culturales”¹⁶. De nuevo, la metodología de los estudios culturales ayuda a flexibilizar las fronteras disciplinarias.

Respecto a las fuentes secundarias, posiblemente la más importante sea el *Índice Legislativo de Guinea*(1944), una herramienta utilísima que recoge por cronología y temática las leyes publicadas en la colonia hasta el año de la edición del libro. Tanto este índice, como los puntuales artículos de prensa histórica¹⁷ y algunos títulos de la bibliografía recogida –como el libro de Sepa Bonaba (2011)–, nos han permitido obtener datos estadísticos muy valiosos recogidos de fuentes oficiales. De igual forma, el proyecto de *Mbini...* recoge una entrevista a Manuel Hernández Sanjuán y fotografías de su archivo propio que, aunque en obras de segunda mano, son consideradas documentos primarios. Por otra parte, obras clásicas como las de Fanon o Césaire nos han dado las herramientas epistemológicas para entender muchas de las concepciones y representaciones coloniales que se han hecho de la persona negra en España. Como dice el mismo Fanon, defendiendo sin querer su visión como mirada decolonial *global*, “lo esencial para nosotros no es acumular los hechos, los comportamientos, sino extraerles su sentido. Podríamos en esto reclamarnos de Jaspers, cuando escribe: ‘La comprensión en profundidad de un solo caso nos permite a menudo, fenomenológicamente, una aplicación general a incontables casos. A menudo lo que se ha aceptado una vez se vuelve a encontrar enseguida’” (Fanon, 2009: 149).

Llegados a este punto, es necesario reproducir aquí la reflexión a la que nos condujo la explicación-reproducción de las categorías creadas por el poder colonial; y que nos abocó a un necesario análisis interseccional del colonialismo. Pero vayamos por partes.

Para estudiar el racismo es necesario establecer un vehículo teórico-metodológico basado en la “identidad-otredad” (Gall, 2004: 222); ya que la construcción de la alteridad lleva intrínseca la propia identidad. Es por eso que para evidenciar las relaciones raciales

¹⁶Citada en CORNEJO PARRIEGO, Rosalía; VILLAMANDOS, Alberto. *Un hispanismo para el siglo XXI. Ensayos de crítica cultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.

¹⁷ Principalmente del periódico franquista *ABC*, cuya hemeroteca digital facilita la búsqueda de información.

se han de reproducir ciertos esquemas: *nosotros y los otros*; *blanco y negro*; colonizador y colonizado; etc. Mi intención, de esta forma, no es estudiar al *otro* guineano a través de la mirada colonial, reproduciendo la objetivización de la otredad propia del colonialismo; sino estudiar, precisamente, la misma mirada colonial, intrincada en las raíces históricas de las relaciones de poder que mantuvieron (y mantienen) a este grupo en situación de subordinación social. Sin embargo, esto es un arma de doble filo.

Como decía Fanon(2007), el mundo colonial es un mundo maniqueo cortado en dos: dominados/ dominantes; colonias/ metrópolis; débil/ fuerte; negro/ blanco; primitivo/ civilizado; etc. Por tanto, para explicar el colonialismo, es necesario basarse en esa línea divisoria (abismal) creada por el mismo poder colonial; mientras que para desgranar la ideología racista necesitamos hacer un análisis desde la dicotomía *nosotros/ los otros*. Sin embargo, el hecho de describir las categorías de oposiciones binarias sobre las que se sustentaba el poder, tiene un peligro. Nos preguntamos: ¿estamos dejándolas en evidencia o reproduciéndolas?; ¿qué instrumentos conceptuales podemos utilizar para escapar de estos binarismos engañosos?

Las dudas son sanas y no son exclusivas de este trabajo. Desde la Antropología, Daniel Mato (2000) nos avisa de que su conclusión ante la necesidad de elaborar alternativas al estudio de los subalternos como objetos, consiste en estudiar la injusticia social de que son víctimas con el objetivo de poner a su disposición este conocimiento. Si esto no es posible, entonces, propone, debemos cuestionarnos nuestras propias prácticas académicas:

(...) if we, as academics, cannot create innovative and viable ways of studying *with* the “subaltern”, and we do not find the study of hegemonic articulations of power appealing, we must study our own practices and their contexts rather than studying the other (Mato, 2000:498).

Castro-Gómez, desde la corriente decolonial, también advierte que, si lo que queremos es estudiar la reproducción del racismo colonial actualmente, el reto último es deshacerse de toda esa serie de categorías binarias “con las que trabajaron en el pasado las teorías de la dependencia y las filosofías de la liberación (colonizador versus colonizado, centro versus periferia, Europa versus América Latina, desarrollo versus subdesarrollo, opresor versus oprimido, etc.), entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas configuraciones del poder con ayuda de ese instrumental teórico” (Castro-Gómez, 2000: 159).

Esta reflexión no es exclusiva de los estudios que se refieren al marco actual. En el seno mismo del análisis del poder colonial, McClintok también alerta del peligro que supone adentrarse en la investigación desde las categorías ficticias creadas por el poder: en lugar de anularlas, se corre el riesgo de simplemente invertirlas. Así, sería fácil caer en la construcción académica melodramática de, por ejemplo, la mujer colonizada, como apunta NirmalPuwar; pasando del extremo de la victimización a la heroicidad y de la

compasión a la glorificación¹⁸. Reproduciendo, de nuevo, un esquema que sólo se aplica a la alteridad entendida dentro de la zona del no-ser, irracional; es decir: dentro de un marco dicotómico que no incluye facetas *humanas* como la rebeldía o la contradicción. Es por eso que algunas teóricas prefieren ocuparse de la conformación del poder, y de las estructuras de poder, porque “itis at thecrossroads of contradictionsthatstrategiesforchangemaybest be found” (McClintok, 1995: 15). Y es aquí donde toma protagonismo el análisis interseccional.

Para escapar de la homogeneidad de las oposiciones binarias, es necesario atender a su entrecruzamiento. En la segunda parte de este trabajo intentamos escapar de la determinación analítica que imponen las fórmulas hombre/mujer y negro/blanco para dar lugar a un análisis interseccional de las categorías de género y “raza”. Como dice Spivak, “una historiadora feminista de la subalternidad tendría que plantearse el problema de la mujer como un asunto estructural más que marginal”¹⁹. Joan Scott de igual forma apunta a que las “mujeres” son también parte de la misma historia que los hombres: “to study women in isolation perpetuates the fiction that one sphere, the experience of one sex, has little or nothing to do with the other” (Scott: McClintok, 1995: 7). Plantear el “problema de la mujer” como un asunto estructural es considerar el género como una categoría de análisis, y no simplemente como una forma de “historia marginal”. Como apunta McClintok, “gender is not synonymous with women” (McClintok, 1995: 7).

Al centrarnos en el género como una categoría de análisis, podemos poner en evidencia la construcción de la feminidad asociada a la mujer y la masculinidad asociada al hombre, añadiendo además que el hombre blanco era el protagonista del proyecto colonial; mientras que la mujer negra era, probablemente, el paradigma del sujeto colonizado. Es por eso que se hace necesario analizar qué suponía en el sistema colonial franquista ser una mujer negra, colonizada; tanto como qué significaba ser un hombre español, colono. Ambas son caras del poliédrico poder colonial. El racismo ha de investigarse junto con el sexismo, pues son aspectos inseparables. Esta cuestión, junto con la mirada interseccional, de la que hablaremos más en el mismo apartado, ya la plantearon las feministas negras en los setenta.

Cualquier unidad comparativa en los estudios antropológicos, sociales o culturales plantea problemas de etnocentrismo. La apropiación de la historia por parte del feminismo occidental había despojado a otros feminismos de su propia historia. En Europa, se nos cuenta que el feminismo comienza en la Ilustración: Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, entre otros nombres famosos, plantan cara a la concepción de la mujer imperante. Pero, ¿qué pasa con la mujer colonizada? ¿Qué pasa con el género colonizado? ¿Qué ocurre con la historia de género de la mujer negra esclavizada desde

¹⁸ PUWAR, Nirmal. “Poses y construcciones melodramáticas” en *Traficantes de sueños* (ed.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008.

¹⁹ SPIVAK, Gayatri C. “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía” en *Traficantes de sueños* (ed.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008, p.65.

hacia siglos? ¿Por qué decían “mujer”, cuando querían decir “mujer blanca”? Como indica Jabardo en un libro de reciente publicación en España, la apropiación de la memoria histórica implica la apropiación de la definición de la opresión, así como del diseño de las estrategias políticas transformadoras (Jabardo, 2012: 14). Teóricas y activistas del feminismo negro acusaron y acusan a las feministas blancas de escribir “*theirherstory and callitthistory of womenbut ignore ourlives and denytheirrelationtous*”, tal y como apunta Carby, quien denuncia que vuelven a escribir una “*history*”, al asumir las relaciones racistas de poder²⁰ (Carby: McClintok, 1995: 7).

La consideración de la colonización y la esclavitud como partes de la historia, y no sólo como simples momentos “políticos”, implica un cambio epistemológico en el análisis feminista histórico-social. A la vez, una historia del racismo en España no puede dejar el “problema de la mujer” a un lado, pues la opresión de género se interrelaciona con la racista y viceversa.

Hemos tomado como referencias metodológicas de la mirada interseccional dos estudios de caso que abordan su investigación desde este enfoque: el de VerenaStolcke (1992) sobre la Cuba colonial, y el de AnneMcClintok (1995), sobre el imperialismo británico; además de una pequeña bibliografía formada por feministas negras de renombre como Angela Davis o bellhooks²¹ y teóricas de la intersección como María Lugones, que trabajo el feminismo descolonial.Cabe decir que la investigación interseccional es un trabajo costoso, no sólo por la complejidad del concepto en sí, sino porque implica una búsqueda transversal en fuentes oficiales, fuentes orales, bibliografía convencional y fuentes secundarias de los y las protagonistas y los aspectos históricos que han sido silenciados. La segunda parte de este trabajo se ha de entender como una aproximación a este estudio, con miras a realizar un trabajo mayor más adelante.

Por último, he de hacer un apunte sobre la forma ortográfica utilizada para referirme a categorización *racial* durante mi trabajo. A la hora de hablar de *negros* o *negras*, así como de *blancos* o *blancas*, lo haré en cursiva. Con ello, quiero señalar la artificialidad de una construcción simbólica creada por el discurso colonial que voy a explicar. Además, en castellano se da una particularidad lingüística con respecto a la denominación de la alteridad negra. Mientras que en inglés existe *black* y *negro* o *nigger* y en francés *noir* y *négre*²²; designando, respectivamente, los primeros adjetivos neutros y

²⁰ En los Estados Unidos, bellhooks; en Inglaterra Valerie Amos y PratibhaParmar entre otras, siguen a Carby al acusar a las feministas blancas de la amnesia histórica que comparten con los historiadores blancos, ignorando los modos en los que ambos grupos han sido beneficiados de la opresión de las poblaciones negras (McClintok, 1995: 7).

²¹ Sobrenombre que se escribe internacionalmente en minúsculas.

²²El editor de *Piel negra, máscaras blancas* incluye la misma reflexión al respecto: “Fanón utiliza continuamente *noir* y *négre* (y sus derivados) a lo largo del texto. *Noir* remite al uso neutro de la cualificación derivada del color de la piel, mientras que *négre* ha conllevado una carga peyorativa vinculada históricamente al contenido racista proveniente de la esclavitud y la trata, que en la actualidad es mucho más débil que antaño. En castellano no existe una diferenciación semántica para marcar ese uso específico, recogiendo la palabra *negro* ambos campos semánticos; por esta razón

los segundos la designación racial con carga despectiva; en castellano no existe tal diferencia. “Negro” se refiere tanto al sustantivo como al adjetivo neutro. Por eso, cuando se trate de hacer referencia a la sustantivación del color con el objetivo de volverlo categoría racial, su presentación será en cursiva²³.

hemos optado por marcar con cursiva la palabra negro cuando Fanón utiliza en francés la palabra *négre*, indicando así el uso específico de tal opción semántica” (Nota del editor: Fanon, 2009).

²³ Aníbal Quijano también entiende la raza como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas. Cuando escribe términos como “europeo”, “indio” entre comillas es porque representan una clasificación racial (Lugones, 2008: 78).

PRIMERA PARTE

POLÍTICA Y DISCURSOS RACISTAS EN EL COLONIALISMO FRANQUISTA

1. La política colonial del franquismo: unos apuntes

1.1. La franquiscización de la población vista a través de la legislación en la colonia

El 14 de octubre de 1936 desembarcó en la costa de los territorios continentales de la Guinea española un barco artillado con fuerzas marroquíes y voluntarios franquistas que atacó Bata (Nerín, 2008). El control de la zona continental, inicialmente republicana (Pelissier: Martínez, 1985) se unió de esta forma al de la zona insular de Fernando Poo, en poder del bando nacional desde hacía meses. Al siguiente día del desembarco se cesó a los funcionarios “hasta depuración de su conducta” (BOC 1-11: Martos, 1944: 83), tal y como se había ordenado en los territorios insulares el 21 de julio con los funcionarios “enemigos del régimen” (BOC 15-9: Martos, 1944: 83). El 21 de octubre se dio la orden de “incorporación a filas” (BOC 1-11: Martos, 1944: 231) y el día 24 se declaró a la Guardia Colonial como “cuerpo armado incorporado al Ejército Nacional” (BOC 1-11: Martos, 1944: 231) (Ndongo, 1998: 184). La promulgación de leyes unificadoras se unirá así a la regeneración legislativa que había estado dándose desde julio en las islas de Fernando Poo, Elobey y Corisco. El franquismo había llegado al golfo de Guinea.

A partir de entonces, tendrá lugar una ultra-normativización con el objetivo de asentar mediante jurisdicción las bases sobre las que se desarrollará el régimen franquista en la colonización de Guinea. Si en 1933 se promulgaron diecinueve leyes o modificaciones, en 1934 trece y en 1935 cuarenta y dos; en 1936 se harán hasta ciento treinta y cinco publicaciones en el Boletín Oficial de la Colonia (BOC), sin duda el mayor ratio de publicaciones por año de ese periodo. En 1937 saldrán a la luz noventa nuevas leyes, y la afluencia de promulgaciones irá decreciendo en los años siguientes; excepto en 1942, que habrá un aumento considerable, aunque nunca superior al número de leyes promulgadas el año en que los territorios de Guinea pasaron a manos franquistas [[Doc. 1](#)]. El franquismo quería controlarlo todo: desde la explotación de los recursos y la mano de obra; hasta la nacionalización de la población guineana bajo los valores del ultranacionalismo franquista, lo que se ha venido a llamar *franquiscización* (Sepa, 2011) de la población. En 1938 la colonia pasó a depender de nuevo de la Dirección General de Marruecos y Colonias, dependiente de la Presidencia del Gobierno (Bolekia, 2003); con lo que Franco recuperó así la estructura de un organismo creado originariamente por Primo de Rivera en 1925, que le permitía un control excepcional de la política colonial.

La dominación colonial en el franquismo conllevará un adoctrinamiento ideológico nacionalista y católico avalado por la lógica del discurso civilizatorio ligado a la

construcción discursivo-política de la superioridad de la “raza española” y la inferioridad de los “indígenas”, como veremos más adelante.

Durante el régimen franquista, la labor de concienciación ideológica se intensifica en la colonia por dos factores fundamentales: por un lado, se produce una fusión de intereses entre los dos grupos sobre los que se articulaba el poder colonial –la administración y la guardia colonial (Ejército) y los misioneros (Iglesia)–; por otro, se desarrollan organismos e instituciones sociales paralelas a las de la metrópoli que propagarán los valores del Movimiento Nacional (Martínez, 1985: 245).

Educación franquista y colonial

La primera disposición del régimen de Franco en Guinea, antes incluso que su nombramiento como Jefe de Estado²⁴, es la de regular la enseñanza. El 8 de noviembre de 1936 se ordena que los crucifijos presidan todas las aulas escolares y la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en la escuela (BOC 1-11: Martos, 1944: 232). Muy poco después se añadiría, al lado del crucifijo, el retrato de Franco (Ndongo, 1998: 170).

Entre 1943 y 1944 se promulgarán tres reformas educativas que vendrían a asentar la educación colonial: el Estatuto de Enseñanza de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea (6 de agosto de 1943), el Reglamento de la Escuela Superior Indígena, de 3 de enero de 1944 y el Reglamento del Patronato Colonial de Enseñanza Media, del 9 de julio de 1944.

La educación tendrá el marcado carácter patriótico y católico de la España franquista. El Estatuto de enseñanza de 1943 decía que “los conceptos de cristiano y español coinciden en nuestra escuela colonial de tal modo que por ellos se comprende la misión ideal de esta institución social” (Negrín Fajardo: Martín-Márquez, 2011). La educación colonial aspiraba, siguiendo con el texto legal, “a la incorporación íntegra del indígena a la verdad, cooperando para ello con la obra de las Misiones católicas”; a la vez que a crear “una conciencia patriótica, difundiendo el idioma y virtudes de la raza hispana con su carácter humanista, evitando el desarraigo del nativo mediante la mejora de las condiciones de su vida actual y consiguiendo de este modo adhesión perfecta con España y con los ideales de la Hispanidad” (Ndongo, 1998: 171).

La enseñanza primaria y secundaria era gratuita y dividida, como en la metrópoli, por sexos: se preparaba a las niñas para los trabajos domésticos y a los niños para las tareas técnicas y agrícolas. La educación elemental se destinaba a la transmisión de la moral ultracatólica del régimen y los valores patrióticos; pero también a la formación de “brazos” para el sistema colonial. Los centros educativos fueron creados como instrumento de las necesidades funcionales de la administración colonial. En los cuarenta se mejoró el Instituto Colonial Indígena para instruir no sólo a los maestros autóctonos (para lo que fue creado en un principio en 1928), sino también para formar a los

²⁴ El 9 de noviembre de 1936 se publica en el B.O.C. el Decreto del 29 de septiembre de 1936 por el que “se nombra jefe de Estado al Excmo. Sr. D. Francisco Franco Bahamonde” (BOC 15-11: Martos, 1944).

trabajadores guineanos de la Administración colonial en los servicios sanitarios, correos, empleados, etc. (Bolekia, 2003: 79). Se les preparaba para acceder a los puestos más bajos, tal y como apunta una Memoria de la Delegación colonial al hablar de los “auxiliares de tercera clase” (DAI, 1958).

Al mismo tiempo, dado el carácter intrínsecamente machista de la nueva ideología, la mujer negra quedará relegada a la función de productora y reproductora al servicio de los hombres. La educación que recibirán las mujeres en Guinea estará marcada, como en España, por su rol de género (cuidar de la casa, de la familia y del hombre); con la particularidad de estar doblemente inferiorizadas.

Según Fanon, los resultados de la educación colonial son que la persona colonizada tiende a confesar abiertamente la inferioridad de su cultura, transformada en conductas instintivas” (Fanon, 2007: 191).

La literatura guineana posterior a la colonización recoge los efectos que tuvo en la población la rígida educación colonial franquista. En *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987), una novela basada en la Guinea colonial franquista, Donato Ndongo hace un retrato de su padre, que pertenece a esa generación de hombres guineanos criados en el aparato católico de los años cuarenta y que ha accedido a los “beneficios” de la colonización por medio de la carta de emancipación. Le describe como una persona que habla en un idioma que no es el suyo, asimila una cultura que le inferioriza y se rechaza a sí mismo como “hombre negro”²⁵ (Ndongo, 2011).

Cotidianeidad franquista

A partir de 1936 se fueron promulgando leyes que institucionalizaban el simbolismo patriótico del franquismo: se decretó la “Marcha Granadera” como Himno Nacional en “los territorios españoles del Golfo de Guinea”, así como el saludo nacional y el escudo de España²⁶. Toda la cotidianeidad en Guinea pasó a estar teñida del halo nacional-católico. Se celebraban procesiones [Doc. 2], partidos de fútbol inaugurados con el saludo fascista

²⁵ “Haz algo no te cruces de brazos un hombre no puede permanecer todo un día entero sin hacer nada útil, “osiosidad es madrre todos visios (eso lo decía así, en su castellano), (...)hay mucha brujería y los brujos os pueden dar carne humana y transmitiros su brujería no salgáis del patio (...), la brujería de los negros es mala sólo produce muerte los blancos también tienen su brujería pero hacen su brujería a la luz del día y produce vestidos coches (...), un hijo tiene que obedecer a sus padres es la ley de Dios “honrrráspadrre y madrre” (en su castellano), (...) hay mucha gente que no quiere que los demás estén bien la envidia es el primer defecto del negro y sed humildes la soberbia ofende a Dios cada uno tiene lo que tiene porque se lo da Dios y su propio trabajo “a Dios rrogando y con el maso dado” (en su castellano), (...) estudiad mucho que el mundo que viene será gobernado por los sabios otra clase de sabios no como los de antes estudiad y trabajad para ser hombres de provecho “el trrabajodignificarr al hombrre” (en su castellano) ya lo dijo nuestro Señor “comerrás el pan con el sudorr de tu enffrente” (en su castellano), (...) no podemos vivir como animales en medio del bosque hay que ser limpios ordenados nadie va a limpiar vuestra casa “cuerrpo es el espeo del alma” (en su castellano) si donde vivís hay suciedad y desorden señal de que vuestras almas están sucias y no quiero hijos sucios ni en el cuerpo ni en el alma Dios me pedirá cuenta de vuestros actos (...), pero qué carga Señor, pero qué cargante Señor, Señor, pensábamos nosotros al mismo tiempo porque así siempre estaba mi padre” (Ndongo, 2011).

²⁶ Referencias, respectivamente: D.27-2-937 (BOC 15-6); D.14-04-937 (BOC 15-6); D.2-2-938 (BOC 15-3) en Martos, 1944.

[Doc. 3], la misa de los domingos. Los nombres de las calles, elegidos por el Patronato de Indígenas²⁷, hacían referencia a valores y lugares comunes del nacionalcatolicismo español: Avenida del Generalísimo, Colón, Reyes Católicos, San Nicolás, Calvario, Santa Teresita, Corazón de María, etc. (DAI, 1957: 38). Se alzó una estatua en honor al explorador vasco Manuel Iradier y se protegió la que el gobernador Ángel Barrera ordenó construir de sí mismo²⁸ como símbolos de la labor colonizadora. La ciudad era una zona habitada por el colono: asfaltada, iluminada, con la naturaleza reducida a zonas ajardinadas. Era un espacio que nombraba al nativo como extranjero y le expulsaba a sus poblados.

Los actos institucionales, como inauguraciones –por medio de la Bendición del Obispo– o entregas de títulos –cartas de emancipación o títulos de propiedad a “indígenas”– ejecutadas por el Gobernador General, se hacían los 18 de julio de cada año [Doc. 4], fecha instaurada por el régimen como conmemorativa del golpe de Estado a la República. Los guineanos pasaron a endeudarse para pagar bautizos, bodas y comuniones²⁹; en un círculo perfecto en el que el Patronato de Indígenas prestaba dinero para pagar los actos católicos que el régimen había erigido como indispensables para acceder a un estatus colonial de “emancipación” que, supuestamente, les devolvería algunos de los derechos arrebatados.

Las leyes que se dictarán con respecto a la población, se caracterizarán por la privación del derecho, siendo la piedra angular de todo ello el Patronato de Indígenas, como veremos más adelante.

Por ejemplo, el 28 de julio de 1936, sólo unos días después del *alzamiento* en las colonias, una Ordenanza del Gobierno General prohíbe, salvo autorización policial, el consumo de alcohol a “indígenas no emancipados” y sanciona con una multa de 10 a 100 pesetas a los “indígenas no emancipados que adquieran o consuman bebidas alcohólicas” (Olesa, 1953). El 22 de agosto de 1936 se publica una orden “sobre vagos y maleantes”, basada en una precedente de 1933, cuyo ámbito de aplicación se restringía a la Colonia y se limitaba en lo personal a los “indígenas no emancipados”. Su preámbulo fija el doble fin que se persigue: mejorar las costumbres e inculcar en los nativos la necesidad del trabajo como eficiente medio de colonizar, ya que “es imprescindible para un adecuado desarrollo

²⁷Institución creada en 1904 para confiscar los derechos de propiedad de los territorios a los autóctonos y avalada por sucesivos Estatutos durante el franquismo.

²⁸ El Gobernador Barrera obligó a los ciudadanos de Santa Isabel a pagar por suscripción un busto suyo, hecho de bronce, con tres *negros* postrados a sus pies. Esta estatua fue el primer símbolo colonial contra el que la población guineana arremetió el mismo día en que se firmaba la declaración de independencia del país. Manuel Fraga, quien acudió en representación de España y a quien también increparon, pidió permiso a Macías para llevarse la efigie del viejo almirante (Nerín, 2008). Desde entonces, se encuentra sano y salvo en las instalaciones militares de Cádiz, materializando en sí la memoria oficialista del colonialismo español en Guinea.

²⁹Entre las funciones del Patronato estaba, por medio de las Cooperativas del Campo—figuras intermediarias entre la admón. colonial y las cooperativas de campo— prestar dinero “para matrimonio, bautizos, primeras comuniones, entierros y funerales” (Memoria de la Delegación de Asuntos Indígenas de 1957).

proceder por insuficiencia de la local a la importación de mano de obra, con doble lesión económica y política” (Olesa, 1953: 294). Es decir: esta ley se aplicaba a cualquier “indígena” (persona de piel negra) con el objetivo de proporcionar mano de obra –escasa entre la población autóctona– al sistema productivo colonial y evitar la importación de mano de obra nigeriana.

El territorio tendrá el estatus de colonia hasta 1958, año en el que la provincialización de la colonia se hace efectiva y los territorios se convierten en dos provincias –Fernando Poo y Río Muni– ante las presiones descolonizadoras de la ONU. Sobre el papel, la población deja de ser considerada como “indígena” y pasa a ser “ciudadana” de España. Muchas de estas leyes estarán vigentes, como mínimo, hasta ese momento. Es el caso de la que regulaba el acceso a las armas. La población negra tenía vetada su pertenencia, y sólo podía obtener permiso de armas con la concesión exclusiva y expresa del gobernador general o los subgobernadores, que la otorgarían “a los indígenas que más se distinguen y prueben su amor y afecto a España, y dentro de esa precisa condición, a los que mejor cumplimenten las disposiciones de la Autoridad” (Ndongo, 1998: 114). Esta disposición del Patronato de Indígenas, como puede suponerse, sólo se aplicaba a los “indígenas”. Para los colonos sí había armas. Ya fuera para salir de caza o para intimidar a los nativos, lo cierto es que la afluencia de armas aumentó exponencialmente los últimos años de los territorios en calidad de colonia, antes de su provincialización. Si en 1956 en el distrito insular se adquirieron 267 certificados para la obtención o renovación de armas; en 1957 fueron 301 y en 1958 llegaron a 400 los permisos para portar armas en la colonia [[Doc. 5](#)] (DAI, -56, -57, -58).

1.2. El racismo institucional del Patronato de Indígenas

La colonización española durante el franquismo se basó en una asimilación cultural cuyos principios eran la lengua española –declarada obligatoria en julio de 1937 (BOC 15-07: Martos, 1944)– y la religión católica. Sin embargo, esos principios ocultaban intereses no reconocidos. Como apunta Creus, la españolidad de los guineanos nunca llegaría a ser tal, y “el principio fundamental del acto colonial fue la desigualdad de los actores” que se articulaban en superiores (colonos y europeos) o inferiores (guineanos y “braceros”) según un criterio racial y mediante mecanismos “niveladores” para que los segundos “llegaran a ser como los blancos” (Creus, 2007). La educación y el trabajo actuaron como propaganda tanto del régimen como de la colonización en sí –cuyo objetivo final era perpetuarse–; y la política colonial estaba basada en un fuerte racismo de corte paternalista.

La piedra angular de esta política colonial era el Patronato de Indígenas, que suponía a la población autóctona como menor de edad ante la ley y, por tanto, necesitada de un tutelaje legal. El *negro* no tenía derechos. Esta carencia de derechos se argumentaba naturalizando e inferiorizando la diferencia cultural. “No se diga que este

especial derecho atenta contra el principio de la igualdad ante la Ley. Olvidan los que tal dicen que la igualdad en el régimen jurídico presupone igualdad en los supuestos sociales del mismo” (Olesa, 1953: 15), dice el jurista Francisco Olesa Muñido. “Se parte, en efecto, de una efectiva limitación de facultades intelectuales en el término medio de nuestros africanos de color, que les dificulta regirse por sí mismos, no ya en la esfera política, sino incluso en la meramente privada” (DAI, 1955), afirma un documento de la Delegación de Asuntos Indígenas en 1955.

El Patronato de Indígenas se crea en 1904 como columna vertebral del proyecto colonial y por necesidad de llevar a cabo una colonización menos violenta. Sus funciones serán la gestión de la fuerza de trabajo en la colonia: el Patronato reclutará la fuerza de trabajo tanto para los servicios oficiales como particulares; será un organismo mediador entre los patronos y los “indígenas” y “braceros”, y establecerá un control permanente sobre los negro-africanos inmigrados a la isla en calidad de “braceros” (Sepa Bonaba, 2011). Desde el siglo XIX, la escasa mano de obra procedente de grupos nativos de Guinea que se negaban a trabajar –los *bubis* de la isla morían y los *fang* se adentraban en la selva– obligó a reclutar fuerza de trabajo de otros territorios: primero de la isla de Kru, y después de Nigeria (Tratado de 1943). A los primeros se les llamaba “krumanes” y después se extendería la categorización de “braceros” para todo aquel trabajador negro reclutado. Esta denominación se legisla en el Estatuto de Trabajo Indígena de 1906, donde se divide a las personas de piel negra de la colonia en “indígenas”, refiriéndose a los nativos, y “braceros”. Ambos grupos quedaban sometidos a la tutela de la Curaduría y el Patronato, instituciones que supuestamente guiaban su “ascenso” a la “civilización”. El Patronato se financiaba por medio de los mismos trabajadores: con la venta de las cartillas-contratos a los trabajadores; el cobro a los “braceros” por la estancia en los barracones al lado de los campos de trabajo; el importe de los derechos de los pasaportes de liberianos y nigerianos al terminar sus contratos; etc. (Ndongo, 1998).

En el Estatuto de 1928 se creará una categoría para establecer una distinción en la población guineana: los guineanos pasarán a ser “emancipados” y “no emancipados”. Las mujeres negras no tendrán acceso a este título meritocrático que el sistema colonial otorgaba únicamente a los hombres.

El “indígena no emancipado” no tendrá ningún derecho. El Patronato se encargaba de su tutelaje, ejerciendo los derechos que a él le correspondían, actuando como “cuerpo consultivo del Gobernador General en cuantas materias tengan relación con los indígenas” y aprobando las emancipaciones de “aquellos indígenas capacitados para regir por sí mismos sus personas y bienes” (Sepa Bonaba, 2011).

A partir de 1928 se confisca cualquier propiedad de las familias guineanas bajo la justificación racista de que no saben gestionarlas. En una Memoria de la Delegación de Asuntos Indígenas de 1954 se explica así:

A partir de 1928 (...) se formalizan las medidas restrictivas ya sentadas en el Real Decreto de 11 de julio de 1904, y se congela la propiedad urbana y rústica de

nuestros africanos, y por medio de la tutela del Patronato de Indígenas se trata de defenderles de sus propias debilidades. Así, al salvaguardar la indeclinable base económica de los nativos, se asegura su presente y provenir, tanto en lo individual como en lo colectivo (DAI, 1955).

En 1938, ya con la colonia en manos franquistas, se promulga un nuevo Estatuto en el que se establece la definición legal del Patronato: “una institución de carácter público con personalidad propia y capacidad para adquirir, poseer y enajenar bienes de todas clases, encargada de coadyuvar a la acción colonizadora del Estado, procurando el fomento, desarrollo y defensa de los intereses morales y materiales de los indígenas que no puedan valerse por sí mismos” (Sepa, 2011). Así mismo, se proporciona una definición para el concepto de indígena: “se entiende por indígenas no sólo a los nacidos en el territorio colonial, sino *a todos los individuos de raza de color* que (...) residan en la colonia”; y se extiende el título de emancipación a quien “pertenezca a una familia que por su formación, independencia económica y costumbres, la obtenga familiar, siempre que viva el cabeza de familia y se encuentren bajo su protección y amparo” (Sepa, 2011).

El Patronato estaba formado por una Junta de Patronos que hacía las veces de poder ejecutivo y legislativo: un presidente (que a partir del Estatuto de 1938 pasaría a ser el Gobernador General, el responsable máximo del Gobierno de Madrid); seis vocales natos (dos de ellos nativos); cuatro vocales electivos (dos de ellos, indígenas emancipados) y un secretario.

Las Memorias anuales de la Delegación de Asuntos Indígenas recogían los datos sobre las actividades del Patronato: emancipaciones concedidas, contratos de braceros, certificados de armas, estadísticas sobre el orfanato, becas concedidas, puestos de trabajo a los que accedían los “indígenas”, etc. [Doc. 5]. Cabe destacar las estadísticas sobre la repatriación de “braceros inútiles”: las cifras, en el caso de 1957, llegan casi a triplicar los contratos de ese mismo año, por lo que podemos hacernos una idea de la cantidad de trabajadores extranjeros que vivían por aquel entonces en la colonia. A juzgar por un Boletín Oficial de la Colonia de 1928 al que hemos podido tener acceso, la repatriación se efectuaba tras un examen médico que declaraba “inútiles” para el trabajo a dichas personas:

Aviso sobre reconocimiento de braceros inútiles para el trabajo todos los días dieciséis de cada mes y hora de las doce, por un tribunal de Médicos debiendo cuidar los patronos de que a cada bracero acompañe el certificado de análisis de sangre con un mes de antelación y abonar 10 ptas. por cada certificado de inutilidad en concepto de honorarios a dicho tribunal³⁰.

Con el nuevo Estatuto de 1938, el Patronato se estructura en tres comisiones permanentes: la Curaduría, dedicada a vigilar todo lo relacionado con la producción agrícola; la de Economía y Previsión, que gestiona los préstamos, y la de Beneficiencia e Instrucción. Esta última estaba dedicada a las actividades de “carácter benéfico y docente”:

³⁰ “Del Boletín Oficial de la Colonia”. *La Guinea Española*, nº 661. Santa Isabel, 15 de marzo de 1928, p. 9 (Obtenido de Fondo Claretiano, raimonlan.net).

casas de maternidad, leproserías, escuelas, becas... (Sepa, 2011). Estos servicios iban destinados a la promoción del sistema colonial y, también, al control de la población. Por ejemplo, en el curso de esta investigación hemos encontrado datos cuanto menos curiosos en relación al Reformatorio de Menores Casa San Pedro Claver, ubicado en Santa Isabel y al que las Memorias anuales –al menos las de los últimos años de los territorios en calidad de colonia– dedicaban una página entera de estadísticas. Una de las clasificaciones muestra las denuncias a menores según quién las realiza. En 1956, catorce de las denuncias son interpuestas por la Administración territorial; veintiuna de ellas por la Policía; siete por el Juzgado del distrito; una por el Gobernador General y otra por los familiares [Doc. 6]. Curiosamente, las mismas cantidades coinciden con la “naturaleza del delito”, según otra clasificación hecha en el mismo lugar: catorce de las denuncias son “contra la honestidad”; veintiuna, “contra la propiedad”; siete por “mala conducta” y dos por “otros hechos”. Sería demasiada casualidad que todos los delitos interceptados por la policía colonial fueran “contra la propiedad” y todos los denunciados por la administración colonial fueran “contra la honestidad” y, puesto que en los siguientes años esta coincidencia no se da, podemos al menos poner en cuestión la veracidad de las razones de la detención, cuya enunciación ya de por sí muestra el carácter subjetivo y, posiblemente, arbitrario de las denuncias. Además, estipulado que los “menores” eran sólo varones –a las niñas se las enviaba al orfanato–, y que en la mayoría de los casos no sabían la edad de las personas retenidas al no estar inscritas en el registro civil –por lo que el límite de estar en el centro hasta “mayoría de edad” podía no cumplirse–, podemos pensar que la retención tenía otros objetivos. Por ejemplo, el de conseguir mano de obra nativa que, como ya hemos comentado, escaseaba. A juzgar por los comentarios de la Memoria de 1958, el Reformatorio actuaba más como una cárcel que como un centro de carácter benéfico:

Conocido es que el local no puede reputarse como modelo, pero el escaso número de corrigendos no impone mayores medios aunque sí la cerca del solar ocupado, para evitar las fugas que se den (DAI, 1959).

El 7 de marzo de 1952 se promulga el último Estatuto para el Patronato, que velará por la jerarquía racial hasta 1958, cuando se concede el estatus legal de provincias a la colonia. Esta renovación se presenta con el objetivo del “mejoramiento moral y material del indígena”:

Este texto legal [el Estatuto de 1952] plantea una organización que permite rebasar la postura negativa sentada por el Estatuto de 1928, de mera defensa del patrimonio efectivo e individual del indígena para pasar a la positiva de lograr su verdadero progreso, tanto en lo individual como en lo colectivo; se considera insuficiente la fría tutela, y se pretende, valga la frase, una constructiva paternidad (DAI, 1955).

En este Estatuto se estipula la tutela del Patronato no sólo a toda persona de piel negra que resida en la colonia, sino también a todos aquellos de piel negra que hayan emigrado a la colonia y hayan obtenido –o no– la nacionalidad española (art. 4: Sepa, 2011). En el artículo cinco, además, “se entiende por individuos de color todos aquellos que no sean hijos de blancos y los que siéndolo de padre o madre no

hayan sido reconocidos legalmente por ellos”. La razón de esta aclaración es que los hijos fruto de las relaciones entre colonos y guineanas demandaban la carta de emancipación al alegar que, dado su mestizaje, no estaban “condicionados por su raza”, que es finalmente el móvil y la justificación para la creación del Patronato de Indígenas. Puesto que la norma entre los colonos españoles era no reconocer a los hijos mestizos, éstos pasaban a ser considerados, según el nuevo Estatuto, como “indígenas no emancipados” responsabilidad del Patronato.

En el nuevo Estatuto también se crea una nueva comisión: “Economía Indígena”. Con ella, surgen las llamadas “Cooperativas Agrícolas del Campo”, destinadas a controlar la participación de los guineanos no emancipados en la economía a través de plantaciones propias. Cooperativas controladas por el Patronato [Doc.7]. En 1953 tiene lugar la promulgación del Estatuto de las Cooperativas, que tenían limitada la producción de cacao y café. A los nativos que trabajan en la administración de las Cooperativas, para el Patronato (tareas como el de secretario, presidente, etc.), no les daban ninguna remuneración por ello. (Sepa Bonaba, 2011). La comisión de Economía y Previsión se encargaba en proporcionar todo cuanto hiciera mejorar la producción de las fincas: insumos, semillas, almacenes, herramientas..., de forma que los indígenas siempre quedaban en estado deudor.

1.3. La emancipación de la “raza negra”

Una de las bazas con las que jugó el sistema colonial franquista fue el establecimiento de un sistema meritocrático entre los autóctonos a través de la carta de emancipación. Como hemos visto, se consideraba a las personas de piel negra incapaces de regirse por sí mismos (“no emancipados”) y para obtener el título que les nombraba como “emancipados” debían doblegarse al sistema colonial. Los requisitos eran: ser mayor de edad (21 años), estar en posesión de algún título académico español, haber trabajado bajo las órdenes de la colonización y demostrar las cualidades religiosas y morales esenciales (Martín-Márquez, 2011) (Bolekia, 2003). El procedimiento era el siguiente.

Primero, se presentaba un expediente del gobernador general aprobado por el curador de la colonia, el jefe de servicios sanitarios o el inspector de primera enseñanza, o como mínimo dos de ellos. Estos tres actores correspondían a las tres esferas de trabajo reservadas a la población de piel negra (en la producción agrícola o como subalterno en hospitales y escuelas). Para la aprobación de la carta, era precisa la mayoría de votos de la Junta de Patronos y, en el caso de concesión, se necesitaba el aprobado de la Dirección General de Marruecos y colonias, organismo dependiente de la Presidencia del Gobierno franquista.

Aun habiendo superado la carrera de juicios y aprobaciones, después de concedida la carta de emancipación no era un título inamovible. Podía ser retirada si algún cargo de

la administración colonial o del Patronato entendía que “no se hacía buen uso de los derechos civiles otorgados”; es decir, cuando suponía un riesgo para el mantenimiento del orden colonial desde el punto de vista de alguno de los actores que ostentaba el poder colonial. El gobernador general, en última instancia, podía proceder a la anulación directa. La emancipación no era un sistema permanente ni un derecho, sino una “concesión por gracia” de las autoridades coloniales, de ahí que fuera tan fácil que pudiera ser revocada “cuando demuestren los emancipados de un modo notorio que no aciertan a utilizar en forma adecuada los derechos otorgados” (Ndongo, 1998). Sólo los fernandinos, que constituían la burguesía *negra* de la isla de Fernando Po parecían tener más privilegios a este respecto.

La posibilidad de poder conseguir la carta de emancipación era lo que mantenía con vida el sistema colonial, lo que decía a la población colonizada: tú también puedes ser *libre*. Pero lo cierto es que era un espejo traicionero. Muy pocos llegaron a obtenerla. Desde que entró en vigor el Reglamento de Emancipación (en 1928) hasta 1958, cuando el status de la colonia pasó al de provincia, obtuvieron la “emancipación” un total de 202 hombres. Cincuenta fueron nombrados “emancipados plenos”; ciento cincuenta, “emancipados limitados regidos por la legislación colonial”; y dos, “emancipados limitados” regidos por la legislación de la metrópoli (datos en Sepa Bonaba, 2011) (la razón del paupérrimo número de dos concesiones en treinta años se debe a que su obtención dependía de haber cursado estudios en la metrópoli y, puesto que la administración sólo otorgaba dos becas al año para estudiar en España (DAI, 1957), las posibilidades eran prácticamente para el grueso de la población).

Esos pocos agraciados que obtenían el título de “emancipados plenos” tenían el privilegio de acceder a los puestos más bajos de la administración colonial. En el documental colonial “Médicos coloniales” (n. 73), cuando hablan del “personal indígena” que ayuda al médico “dotado de autoridad sanitaria”, aseguran que el auxiliar autóctono “observa preparaciones al microscopio, pone inyecciones y hace otras muchas labores de menor importancia”. De igual forma, cuando un expedicionario del Instituto de Estudios Africanos (IDEA), del que hablaremos más adelante, habla de la sanidad, asegura que es un “arma de penetración colonial”, pues “la utilización de auxiliares de la misma raza, como microscopistas, practicantes y enfermeros, ha hecho más asequible el conocimiento simplista de la medicina por el *pamue*, aunque en el fondo encuentre –como ante los enigmas inalcanzables para él de la civilización moderna– que es también “cosa de blanco”” (Fernández Cabezas, 1951).

Las relaciones de producción se configuraron en base a la división técnica y social del trabajo, por la que los trabajos que menos cualificación y más fuerza física precisaban eran reservados para los hombres de piel negra “no emancipados”. Los trabajos más comunes eran los de criados o “*boys*”, conductores de automóviles, ayudantes y guardias coloniales (en el caso de los *fang*).

El resultado de esta división socio-racial (colono *blanco*, “no emancipado” *negro*) retroalimentó la segregación racial en todos los aspectos de la sociedad colonial. El espacio en el transporte público estaba dividido por categorías sociales, con asientos reservados a los colonos. En las escuelas, había un trato privilegiado a los hijos de los colonos y emancipados, que se diferenciaban estéticamente de los que no lo eran. En los internados, se separaba a los dos grupos en dormitorios y comedores. La división se hacía patente en todos los espacios donde concurría la población: restaurantes, salas de baile, centros deportivos, iglesias... En el cine, el precio de las entradas servía de filtro para que las localidades fueran para *blancos* o para *negros* (Fernández-Fígares, 2003). Incluso en la calle, si se encontraban un colono y un no-emancipado, éste último debía ceder el paso al primero y cambiarse de acera (Sepa Bonaba, 2011). El teórico Carlos González Echegaray, contemporáneo a la colonización, hablaba de un “apartheid mitigado” en la colonia (Ortín; Pereiró, 2006b).

1.4. El limitado acceso a la tierra

La usurpación del poder político y el expolio de los recursos naturales y la mano de obra en los territorios colonizados es la faceta del poder colonial que más atención recibe, al ser una perspectiva más trabajada por la historiografía marxista. En Guinea, el aparato productivo se caracterizó por su “extraversión” (Sepa Bonaba, 2011), es decir, la exportación de los bienes a la metrópoli. Esto provocaría una dependencia económica de España que Guinea nunca superaría tras la independencia.

La organización del territorio pasó a ser exclusiva competencia de la administración colonial. Se estableció, además, una legalidad extranjera de corte racista que, como hemos visto, servía para confiscar la fuerza de trabajo y los bienes de las personas de piel negra. A través del Patronato, bajo el franquismo se exigió a la población nativa a contribuir en los proyectos de infraestructura gubernamentales a través de un programa llamado de Prestaciones Personales, que en realidad era un régimen de trabajos forzados (Martín-Márquez, 2011).

La discriminación en el acceso a la propiedad de terreno fue constante para las personas nativas. Según Ndongo, “la especulación se hizo general y la expropiación forzosa de las tierras comunales de los habitantes nativos se puso a la orden del día, beneficiando principalmente a los particulares y olvidando por completo la cláusula del interés nacional” (Ndongo, 1998:39). En 1946, por ejemplo, se cedían treinta hectáreas de terreno a cualquier funcionario colonial con más de diez años de servicio en Guinea (Creus, 2007).

El 23 de diciembre de 1944, el gobernador general Juan María Bonelli (1943-1949) dictó la Ley de Propiedad que regularía desde entonces los mecanismos de acceso a la propiedad hasta, al menos, la provincialización de los territorios coloniales en 1958. La Ley, según cuenta Ndongo, recogía las adjudicaciones de los bosques al Estado, la de los

solares edificables, las explotaciones forestales y la propiedad de los indígenas. Se daba prioridad a la concesión de terrenos que se dedicasen al cultivo de los “frutos y productos más necesitados por la economía nacional”, debido a la delicada situación en España tras la posguerra (Ndongo, 1998). Por tanto, los cultivos autóctonos quedaban relegados al olvido.

La legislación del acceso a la tierra tuvo un grave impacto social en las poblaciones nativas. Se limitaban a cuatro hectáreas el terreno concedido a los “indígenas no emancipados”; sin embargo, a los campesinos que se hubieran casado por la Iglesia y fueran buenos cristianos, se les permitía adquirir terrenos un poco mayores, siempre y cuando cultivaran aquello que se necesitaba en la metrópoli (Martín-Márquez, 2011). Es decir: el acceso a la tierra llevaba implícita la asimilación cultural. No sólo en la religión católica, sino también en el modelo de familia franquista, pues las mujeres guineanas no podían tener acceso a la tierra por sí mismas si no estaban casadas.

En algunas de las sociedades nativas, como la bubi, la tierra como propiedad familiar era la principal fuente y garantía de subsistencia. Además, las plantaciones jugaban también un papel comunicativo, pues los bubis identificaban entre ellos las plantaciones de ñames –por ejemplo, del vecino– por su forma de alineamiento (Sepa, 2011).

1.5. Explotación para la (pos)guerra

Es interesante añadir unos datos sobre el papel que jugó la colonización de Guinea para los militares sublevados en la guerra civil y la política de explotación aplicada durante la guerra y la posguerra. Martínez Carreras hace hincapié en que la labor colonizadora se intensificó en Guinea Ecuatorial coincidiendo con los conflictos bélicos internacionales (1914-1919 y 1939-1945) y la guerra civil española (1936-1939).

Guinea contribuyó significativamente durante la guerra civil al suministro de recursos alimenticios para la zona nacional (Elena, 2010), así como de armamento. El 31 de octubre de 1936, con los territorios ya en manos franquistas, se ordenó hacer un “donativo” del veinte por cien de la cosecha del año a España (BOC 1-11: Martos, 1944: 59). La misma operación se produjo en 1937 (BOC 15-4: Martos, 1944: 59) y en 1938 se legislaron “instrucciones para el mejor envío de donativos a España” (BOC 15-10: Martos, 1944: 59).

Con respecto al armamento, el 5 de mayo de 1937 se legisló en la colonia la libre exportación de madera cedida “para la Causa Nacional” (BOC 15-6: Martos, 1944: 123), lo que significa que el suministro sería constante en los años de la guerra. Además, la fértil industria maderera de la que da cuenta visual Hernández Sanjuán en *Los gigantes del*

*bosque*³¹, contribuyó para pagar a Hitler la ayuda prestada a la zona nacional en la guerra civil, como los aviones Junker 52, que jugaron un importante papel en el traslado de las tropas del Protectorado de Marruecos a la península³². Según cuenta MagiCrusells, esta ayuda no fue cobrada en divisas, sino en materias primas y productos españoles que eran de interés para el gobierno alemán³³. Entre ellos, la madera de okume, materia prima de una especie arbórea centroafricana que sólo se encuentra en Guinea Ecuatorial y Gabón, y que fue utilizada por la industria aeronáutica nazi en la segunda guerra mundial (Elena, 2010).

Por otra parte, en la posguerra, siguiendo la política de suministros de la guerra civil, durante los años cuarenta la explotación del territorio de Guinea se intensificaría con respecto a cualquier periodo anterior (Elena, 2010). Los territorios de Guinea fueron la fuente que abasteció a la España de la posguerra de productos que escaseaban o estaban sometidos a embargo, así como el destino de muchos emigrantes españoles, que duplicaron la colonia de españoles en Guinea (Ndongo, 1998: 185) atraídos por las facilidades que les otorgaba la administración colonial (concesión gratuita de tierras, servicio sanitario gratuito, “braceros” cedidos por la administración, etc.) y, probablemente, imbuidos del discurso colonizador.

Durante la segunda guerra mundial, pese a que la colonia de Guinea se declara, siguiendo a la metrópoli, neutral³⁴; algunos indicios marcados por Martínez Carreras apuntan a que hubo una colaboración con Alemania en forma de comercio armamentístico en 1940 en Santa Isabel³⁵, lo que vendría a confirmar el entusiasmo pro-germano de la Falange y su difusión informativa en el periódico *Ébano* (Martínez, 1985), acorde además con el proyecto imperial integrado en el “nuevo orden” hitleriano que el régimen franquista sostuvo hasta 1945, año a partir del cual se enterraría y negaría su existencia (Bosh, 2001: 283).

2. Los discursos coloniales del franquismo

¿Cómo se conjugan discursivamente la idea de un *Imperio* como destino de España, el discurso de la Hispanidad, el discurso evangelizador, el de la modernización a través de

³¹ “Los gigantes del bosque”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 26. Premio nacional de la cinematografía 1945.

³² CRUSELLS VALETA, M. *Las brigadas internacionales en la pantalla*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.

³³ *Ibidem*.

³⁴ En 1939 el vicecónsul británico en Fernando Poo informa al gobernador de Nigeria que “el Gobernador General ha informado que ha tomado todas las posibles precauciones para preservar la estricta neutralidad” (Martínez, 1985).

³⁵ Recogido en el informe FO 371/24528/1940 de los servicios consulares y diplomáticos británicos que se conservan en el *Public Record Office de Londres* (Martínez, 185).

la tarea de “civilizar”, la ideología fascista y la ideología racista? ¿Cuáles son las lógicas y los intereses tras estos discursos?

Comenzaremos explicando el ideal imperial que avalaba la colonización. Éste pasó de ser un proyecto político militar concreto a, con la caída del Eje, un elemento discursivo de la identidad nacional franquista. Las referencias al imperio cristiano del siglo XVI como ideal allanaron el camino para la utilización en Guinea de un discurso evangelizador basado en el de las Américas, cuya lógica incurría en una forma de colonización similar – por asimilación; distinta de la implementada en Marruecos, por asociación– e incluso en el calco de algunas leyes. La frecuentemente mencionada “tarea civilizatoria” de España estará avalada por este discurso y por una política colonial marcada por el paternalismo racista.

A finales del siglo XIX surgió el discurso de la Hispanidad para exaltar el “imperio espiritual” español. Sin embargo, se creó para su aplicación discursiva en relación a las excolonias americanas, y la adaptación en Guinea conllevará profundas contradicciones, más allá del discurso “hispanotropicalista” (Nerín, 1998) que intentará sacar a flote la ideología militar. Las contradicciones estribaban en que la idea “espiritual” de la hispanidad no casaba con las teorías naturalistas de la ideología racista colonial. En consecuencia, la tarea civilizatoria, formulada en términos culturales, chocaba con las teorías que *biologizaban* a la población negra de Guinea, contradiciendo en su esencia la idea evolutiva de “civilizarles”. Al mismo tiempo, las referencias al “progreso” y la “modernidad” serán un préstamo discursivo que el franquismo tomará como sinónimo de *aculturación* y proceso de conversión al catolicismo.

Por otra parte, la expansión militar en África era asociada al “destino” de la nación, al fuerte sentimiento nacionalista del fascismo³⁶, producido por el “magma” (Saz, 2003) del pensamiento nacionalista finisecular. Recordemos que la famosa frase de Primo de Rivera decía que España era “unidad de destino en lo universal” (saz, 2003).

A continuación intentamos adentrarnos en las lógicas discursivas –y sus contradicciones– de la colonización de los territorios del Golfo de Guinea durante el franquismo.

³⁶ Por cuestiones de tiempo, espacio y rigurosidad, las referencias al nacionalismo fascista dentro del franquista serán a partir de las conclusiones de Ismael Saz, en tanto que éste existió de forma “perfectamente equiparable en sus líneas fundamentales a cualquier otro ultranacionalismo fascista” (Saz, 2003: 403) y “reconstruyó su discurso integrando el componente católico” (Saz, 2003: 405). No entraré a discutir, dado el caso, las diferencias discursivas o ideológicas de los distintos nacionalismos franquistas en relación a Guinea; puesto que, para lo que nos ocupa, “la referencia al siglo XVI como el gran siglo y fuente inspiradora era común a ambos; la apuesta, real o retórica, por el Imperio del presente, también” (Saz, 2003).

2.1. El discurso imperial: de proyecto político a elemento identitario del ultranacionalismo franquista

Hemos derramado la sangre de nuestros muertos para
hacer una nación y forjar un imperio.

Franco, 19 de mayo de 1939³⁷

La guardia colonial es la expresión de nuestro viejo modo de marchar por el mundo. Sus blancos uniformes nos traen auras de tiempos olvidados. A nuestra mente acuden en tumulto incontables recuerdos de las pasadas glorias, y al verla desfilar sentimos el orgullo de decir:
¡¡España sigue en pie!! ¡Aún hay España más allá del mar!

“Al pie de las banderas”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), 1946.

Imperio: ideología militar

Pese a que en 1939 las colonias españolas se reducían a los minúsculos territorios del golfo de Guinea, el desértico Sáhara, Ifni y el Rif; la idea del “imperio” español pasará a ser política de Estado a partir de ese año. Los militares africanistas que hasta entonces habían encarnado el espíritu expansionista en Marruecos ahora ocupaban puestos clave en la administración al carecer la Falange de cuadros formados (Bosh, 2001: 30). Alfred Bosh y Gustau Nerín defienden en *El imperio que nunca existió* (2001) que la idea de crear un segundo imperio español era un sólido proyecto del primer franquismo hasta 1944, cuando la derrota del Eje se hizo evidente y “el sueño del imperio se desvanecería para siempre, con lo que caería definitivamente un componente esencial de todo proyecto fascista” (Saz, 2003: 369).

La misión colonizadora se asocia a la ideología militar, pues “la regencia de Espartero, la dictadura de Primo de Rivera y el régimen de Franco son los tres hitos en que la acción colonial parece activarse, mediante el recurso discursivo a las pasadas glorias imperiales y el deber evangelizador, presentado como signo diferenciador de la colonización española” (Fernández-Fígares, 2003). Serán, pues, los militares africanistas los que mantengan viva la idea de imperio durante el régimen franquista. Incluso en vísperas de la independencia de la actual Guinea Ecuatorial, y bajo las presiones descolonizadoras de la ONU³⁸, España seguirá defendiendo las razones de su presencia en África. Donato Ndongose refiere a ello como un “lobby” (Ndongo, 1998: 191), mientras que Gustau Nerín lo ha apodado “hispanotropicalismo”. Los africanistas franquistas

³⁷ Tras imponerse la Cruz Laureada de San Francisco. Cfr. Bosh, 2001.

³⁸ En 1956, ante la solicitud de España para ingresar las Naciones Unidas, la Organización le instó a descolonizar los territorios administrados en calidad de colonia. Fue entonces cuando Franco declaró que Guinea Ecuatorial se convertiría en provincia española (Ndongo, 1998: 191), y en agosto de ese mismo año se nombró por Decreto la provincia española del Golfo de Guinea, que tres años más tarde se dividiría en dos provincias: la de “Fernando Poo” (actual isla de Bioko) y la de “Río Muni” (actual Bata) (cronología de GARCÍA DOMÍNGUEZ, R. *Guinea: Macías, la ley del silencio*. Barcelona: Plaza y Janés, 1977).

fundieron en ella “tres discursos diferentes: el lusotropicalismo de Freyre [aunque “jamás dejó de ser una copia chapucera”]; la “Hispanidad” (retocada con el objetivo de aplicarla a la realidad africana), y el regeneracionismo de Joaquín Costa y los africanistas civiles españoles del siglo XIX” (Nerín, 1998: 12).

La teoría hispanotropicalista intentó crear un discurso colonial que se diferenciase del resto de países europeos, subrayando cinco características: “la innata vocación africana de los españoles, la tendencia misionera de la nación española, la ausencia total de actitudes racistas y la difusión del mestizaje como consecuencia de este supuesto antirracismo genuinamente hispano” (Nerín, 1998: 12). Este discurso no se correspondía con la realidad. La colonización de Guinea estaría legitimada por un discurso racista, apoyado por teorías racialistas del IDEA y su materialización en políticas segregacionistas en la colonia. Además, el mestizaje estaba completamente prohibido, habida cuenta del conocido y tácito “Artículo Quinto”, que prohibía las relaciones interraciales en los territorios coloniales.

De proyecto político a nostalgia identitaria fascista

Los anhelos imperiales de los primeros años de la posguerra saltaron rápidamente a la palestra. En una noticia aleatoria del periódico franquista *ABC* de 1940 se reconocen con claridad. Aprovechando la publicación del libro *Cartas de la Guinea* (Miranda, 1940), y “aun siendo tan breve como desgraciadamente lo es el catálogo de nuestras posesiones actuales”, la noticia aprovecha para lanzar un animoso aplauso a la colonización del territorio en Guinea, que “se ofrece a los anhelos de la expansión hispánica como un campo henchido de las mejores promesas y como un guión altamente expresivo de lo que nuestra Patria puede apetecer y lograr a ese respecto”. Y termina con una metáfora alentadora propia de la retórica franquista: “Mientras vuelan los cien pájaros del fecundo ensueño, uno está en nuestra mano: el pájaro de la selva africano-ecuatorial”³⁹.

Más de una década después se presentaría en el Palacio de la Música madrileño el documental *Herencia Imperial (África y los Reyes Católicos)*⁴⁰ (Manuel Hernández Sanjuán, 1952), realizado por Hermic Films con un refrito de imágenes tomadas de las expediciones cinematográficas por los territorios colonizados del norte de África y el golfo de Guinea. Este documental era un esfuerzo lleno de patetismo por referenciar el pasado imperial, dejando patente su conformación como parte indisoluble del discurso identitariomilitarista.

El documental comienza recogiendo una significativa cita del testamento de Isabel La Católica: “mando a mis sucesores que no cesen en la conquista de África”. Los

³⁹“Crítica y noticias de libros. Cartas de la Guinea, por Agustín Miranda”. *ABC*. 31 de marzo de 1940.

⁴⁰“Se presentó en el curso de un acto de homenaje a los Reyes Católicos, en conmemoración del V Centenario, organizado por la Dirección General de Marruecos y Colonias, que tuvo lugar el 7 de febrero de 1952 en el Palacio de la Música madrileño. El acto se inició con una conferencia del académico Federico García Sanchís con el título “El trigo de las pirámides”, metáfora que le sirvió para aludir al renacer de la conciencia nacional y el espíritu imperialista, después de la decadencia y pérdida del imperio hispano” (Fígares Romero, 2003).

africanistas citaban con regularidad esta referencia (Martín-Márquez, 2011) que, aunque en un principio se refería al norte de África, tuvo una clara significación en la colonización de los territorios de Guinea. No en vano, cuando los españoles llegaron a Fernando Poo en 1843, lo primero que hicieron fue cambiar el nombre de la capital de la isla de Clarence a Santa Isabel⁴¹.

Pero en los cincuenta, el nostálgico discurso del imperio español ya no era, como en los cuarenta, un proyecto político. La “herencia imperial” a la que se hace referencia viene del debate decimonónico sobre la naturaleza de la *propiedad* del territorio africano, pero no se recupera para reivindicar el derecho a seguir colonizando África, sino para reivindicar el derecho de España de conservar los “cinco puntales que afirman su derecho a estar en África como potencia civilizadora”; es decir, su derecho a conservar la razón de su hispanidad. El discurso hispanotropicalista venía a defender estas razones ante la ONU: Guinea era la herencia que la nación española *ha de tener*. La película *Herencia Imperial* añadía: sobre todo después de que en 1884, tras la Conferencia de Berlín, “la codicia extranjera atentara contra nuestros intereses”⁴²; entonces sí, imperialistas.

La referencia a los Reyes Católicos y su vinculación al imperio africano responde al mismo tiempo a la consecución de la idea fascista del “destino nacional” mediante la colonización de territorios africanos. Aunque el proyecto del imperio hubiese muerto con la caída de la Alemania nazi, la ideología fascista seguía viva.

El pasado nacional al que se refiere el discurso franquista, el Imperio cristiano, coincide efectivamente con la primera “oleada de construcción nacional” (Martín-Márquez, 2011: 27); con un momento clave en la construcción de la identidad nacional española: la unificación de los territorios de Isabel y Fernando, ligada a la expulsión o persecución de comunidades culturales distintas a la *blanca* y cristiana. El magma ideológico del ultranacionalismo fascista español surge, precisamente, a partir del halo regeneracionista patriótico del siglo XIX, tomando como referencias míticas, entre otras, la “idea de una España eterna (...), su culminación en el catolicismo imperial del siglo XVI” (Saz, 2003: 117). La idea del “glorioso segundo imperio” español, una vez dejó de ser un proyecto plausible, pasó a ser un elemento identitario y discursivo del ultranacionalismo franquista;

⁴¹En 1827 los ingleses fundaron la ciudad de Clarence (la actual Malabo) en los territorios españoles – por entonces aún sin explotar– con la finalidad de instalar allí un tribunal de represión de la trata de esclavos; institución que jamás llegó a funcionar (Nerín, 1998). En 1862, la exploradora inglesa M. Kingsley se hizo eco, no sin cierto resentimiento, del cambio de nombre al visitar la ciudad: “The port, Clarence Cove, now called Santa Isabel by the Spaniards, who have been giving Spanish names to all the English-named places without any one taking much notice of them” [“El Puerto, Clarence Cove, ahora llamado Santa Isabel por los españoles, que han estado poniendo nombres españoles a todos los lugares con nombre inglés sin que nadie se diera mucha cuenta de ellos”] (Kingsley, 2002). El mismo halo de pugna colonial se desprendería una década después del famoso explorador vasco Manuel Iradier, que diría de las naves británicas que se dirigían a la isla, que estaban llenas de cucarachas y que su comida era “repulsiva y antihigiénica” (Martín-Márquez, 2011).

⁴²En *Herencia Imperial (África y los Reyes Católicos)*. Manuel Hernández Sanjuán (dir.), 1951. Archivo de la Filmoteca Española.

reconocible también en la idea de la Hispanidad, que resaltaba el “imperio” –aunque “espiritual”– español.

2.2. La hispanidad de los *morenos*

Franco recuperó como símbolo del Estado la corona y el escudo imperial de Carlos I, con las columnas y el lema *Plus Ultra*, en referencia a la expansión imperial (Bosh, 2001: 27). También recuperó en el escudo las siglas de Isabel y Fernando, representadas por el yugo y las flechas, símbolos de la “interrumpida obra de unificación nacional”⁴³, a la vez inscritos en el escudo de la Falange. Quedaba así claro que el proyecto imperial era entendido dentro del marco del “destino de la nación”. Ante la decadencia finisecular provocada por la pérdida de las colonias ultramarinas, el ultranacionalismo español reaccionaba para recuperar el honor de la Madre Patria, esta vez en el continente africano. El discurso que aglutinaría el sentimiento imperial nacionalista sería el de la Hispanidad, que si bien tenía una significación clara en las excolonias americanas; en África los ideólogos franquistas, con más dificultad, argumentarían finalmente que la Hispanidad era “más sutil” (Saez: Nerín, 1998: 12).

Ciertamente, el “Día de la Hispanidad” fue ideado como un símbolo de la hermandad con las excolonias americanas por medio del lenguaje y la religión. Su origen es la “Fiesta de la Raza”, creada en 1914 por Faustino Rodríguez San Pedro, presidente de la Unión Ibero-Americana, y declarada fiesta nacional desde 1918. La fiesta fue renombrada en 1958 con el concepto de la hispanidad (cfr. García Morente, 2008), cuando ya estaba instaurado su uso. La razón del cambio se debía a los inconvenientes que presentaba el concepto de “raza” para unificar a las excolonias, convertidas en Estados independientes, y las colonias africanas con la metrópoli, por lo que se optó por elidir la noción de “raza” biológica y sustituirla por una concepción que exaltara los “lazos familiares”. El obispo Zacarías de Vizcarra afirmaba al respecto que “suena absurdo hablar de ‘nuestra raza’ a un conglomerado de pueblos integrados por individuos de muy diversas razas, desde las blancas de los europeos y criollos hasta las negras puras, pasando por los amarillos de Filipinas y los mestizos de todas las naciones hispánicas”. Sin embargo, sigue el obispo, “la ‘hispanidad’ “es un nombre de ‘familia’, de una gran familia de veinte naciones hermanas, que constituyen una ‘unidad’ superior a la sangre, al color y a la raza de la misma manera que la ‘cristiandad’ expresa la unidad de la familia cristiana, formada por hombres y naciones de todas las razas, como miembros de una sola familia humana” (Vizcarra: García Morente, 2008). Así, la hispanidad pasó a ser en apariencia un concepto espiritual más que racial, ya que “ni la raza, ni la sangre, ni el territorio, ni el idioma bastan para dilucidar el “ser” de una nación. La sangre, el territorio, el idioma son “cosas”, pertenecen a la naturaleza. La nación no es una “cosa”, sino algo superior a toda concreción natural” (García Morente, 2008).

⁴³*Ibidem*.

La “hispanidad”, sin embargo, no negaba la “raza”. Durante el régimen franquista habrá continuas negociaciones entre las nociones biológicas y espirituales para determinar la nación española. Una muestra simbólica de ello es que la famosa película de 1942 “Raza” fue re-estrenada en 1950 con el nuevo título de “Espíritu de Raza” (Martín-Márquez, 2011), en alusión al carácter espiritual de la unicidad nacional. Sin embargo, mientras algunos ideólogos franquistas proclamaban la “espiritualidad” de la nación; en el Instituto de Estudios Africanos (IDEA) se elaboraba un discurso racista que en la colonia de Guinea se había materializado en leyes e institucionales concretas basadas en la inferioridad racial (como el Patronato de Indígenas o el ya mencionado “Artículo Quinto”). La Hispanidad, al fin y al cabo, era un producto de la acción colonizadora, y ésta precisaba establecer una racialización de la población con el fin de inferiorizarla y legitimar su dominación. Como no podía ser de otra manera, el discurso colonial en Guinea se apoyaba en estos términos.

Son innumerables los casos en los que la perorata colonialista se refiere a la población de Guinea en términos racistas, por lo que aquí sólo recogeremos algunos ejemplos extraídos de la propaganda colonial. En los documentales de Hermic Films, las poblaciones de los distintos territorios del golfo de Guinea son “razas”. Los *fang* son la “raza pamue” y “con el ébano hacen graciosas figuras, inspiradas en temas de su raza, que ofrecen el atractivo de su expresión ingenua, llena de encantador primitivismo”⁴⁴. También se dice que es “sobresaliente de la raza pamue” la habilidad para coser⁴⁵. A las escuelas acuden los niños “deseosos de liberarse de la ignorancia que padecía su raza”⁴⁶, y los *fang* que ayudan en los hospitales ayudan en “la gran labor sanitaria que se desarrolla entre sus hermanos de raza”⁴⁷. De los bubis se dice que “de espíritu indolente, son de una raza vieja que deja transcurrir su existencia bajo el cálido clima de los trópicos” y que su sentido musical “parece ser menos desarrollado que el de las otras razas del continente”⁴⁸. De igual forma, se aplica el discurso racial para identificar a “nuestra raza, creadora de pueblos, que supo dar al mundo más de veinte naciones”⁴⁹. España está formada por “hombres de razas viejas cargadas de cultura y de historia”⁵⁰. Al mismo tiempo, en otro documental se intenta vincular el discurso colonial al de la Hispanidad diciendo que los guineanos son “hermanos de raza”⁵¹ del misionero español. Cabría preguntarse, no sin cierta ironía, de qué raza son hermanos: ¿de la “raza pamue”?, ¿de la “raza bubi”?, ¿son hermanos de la “raza española”? ¿Pero cómo, si uno es blanco, “civilizador”, y otro es

⁴⁴ “Artesanía pamue”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 85.

⁴⁵ “Misiones de Guinea”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 64.

⁴⁶ “La gran cosecha”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 78.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ “Fernando Poo. El país de los bubis”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 62

⁴⁹ “Los gigantes del bosque”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 26. Premio nacional de la cinematografía 1945.

⁵⁰ “Las palmeras y el agua”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 84.

⁵¹ “Una cruz en la selva”, Serie Guinea Española nº 72. Manuel Hernández Sanjuán (dir.). Archivo de la Filmoteca Española.

negro, “primitivo”? ¿Cómo van a ser hermanos, si el español, *superior*, ha de “civilizar” al otro, *inferior*?

Es obvio que existía una gran contradicción entre el discurso racial utilizado en Guinea y el discurso de la hermandad cultural que pregonaba la hispanidad en un intento por esconder el racismo explícito. Como veremos más adelante, la razón de la incoherencia estriba en que la racialización consiste en establecer una consecución en apariencia lógica entre los rasgos físicos y los culturales (y la vertiente moral, mental o espiritual asignada a la “raza”, dado el caso), percibidos por la mirada externa colonial. La persona de la “raza negra” estaba determinada por los elementos culturales percibidos desde el exterior; como también su piel *negra*, racializada, establecía sus supuestas cualidades mentales y culturales. En consecuencia, la hispanidad en Guinea no podía ser entendida en términos unificadores, en tanto que no era, como decía García Morente, “superior a toda concreción natural”. No se podían aplicar las teorías espiritualistas de la esencia de la nacionalidad española (Hispanidad) en Guinea mientras se siguieran defendiendo teorías naturalistas sobre la “raza negra”. La hispanidad no podía ser “superior a toda concreción natural” porque la “labor” colonizadora en Guinea, supuesta “hermana de España”, se legitimaba por el “primitivismo” y la “ignorancia” de la “raza” de la población.

La contradicción entre el espiritualismo de la Hispanidad y el naturalismo de la racialización de los “negros” de Guinea se resuelve en el discurso colonial de una forma un tanto *casera*, entre la jocosidad y el paternalismo racista. Simplemente, la literatura colonial evitaba utilizar la palabra “negro” o “negra” cuando se refería a la población de Guinea, de forma que salvaba muy superficialmente la alusión a la “raza” y su referencia directa con el pasado esclavista. En su lugar, se puso en boga un eufemismo: los *negros* o *negras* de la Guinea colonial pasaban a ser “morenos” o “morenas”⁵². También se utilizaban como sinónimos “indígena”⁵³ o “nativo”. De esta forma, evitando el discurso racial como se había hecho al renombrar el Día de la Raza como Día de la Hispanidad, se podía defender, como hacía Franco y la teoría hispanotropicalista, que España estaba “desprovista de prejuicios raciales de ninguna clase” (Carrascosa: Nerín, 1998: 41). El discurso imperialista podía enunciarse así con la retórica de la familia, según la cual todas las naciones hispanas son “hermanas” unidas por lazos culturales; aunque, eso sí, preservando el lugar superior de la “Madre Patria”.

⁵²A modo de anécdota, hacemos referencia a una escena de la serie de Televisión Española “Cuéntame cómo pasó”, que recoge a modo de ficción la historia reciente de España y donde, no obstante, se refleja muy bien la contradicción que explicamos aquí. La escena se desarrolla así: el profesor de la escuela presenta a un niño negro que viene de Guinea Ecuatorial. Le presenta como “español”. Un alumno le espetta: “¿pero cómo va a ser español? ¡Si es negro!”; y el profesor responde contrariado, con la intención de crear veracidad respecto a la adjudicada españolidad del nuevo alumno: “no, no es negro; es... moreno”. *Cuéntame cómo pasó*. “La primavera la sangre altera”. Cap. 81, T.5. Televisión Española. Fecha de emisión: 27 de mayo de 2004. Disponible a 7 de junio del 2013 en <http://www.rtve.es/alicarta/videos/cuentame-como-paso/cuentame-como-paso-t5-capitulo-81/720902/>

⁵³ Las referencias a los “indígenas” se formalizaron sobre todo en la terminología jurídica y legal, como demuestran los nombres de las leyes, órdenes, reglamentos, etc. promulgados en la colonia, algunos de los cuales se recogen en este trabajo.

El término “moreno” se generalizó en la colonia. Cecilia Bartolomé da cuenta de ello en su película autobiográfica *Lejos de África* (1996), donde se refleja la sociedad colonial de la Guinea española: “Aquí no se dice negro o negra, sino ‘moreno’”, le dice el padre a la hija protagonista. El colono Agustín Miranda, en sus *Cartas de la Guinea* (1940) hacía referencia a “esas negritas jóvenes, ataviadas a la europea (...), que aquí llaman con un eufemismo generoso, morenas” (Miranda, 1940: 26). Incluso Hernández Sanjuán, el documentalista franquista de los años cuarenta, se seguía refiriendo con “morenos” a la población negra en una entrevista reciente: “unos ‘morenos’ te llevaban en unas sillas hasta la arena para no mojar te los zapatos”; “en aquellos años casi no dejaban a los ‘morenos’ venir a España”; “supongo que si los hubieran visto [los documentales] los ‘morenos’, hubieran pensado que era una ‘cosa de blancos’, ¿no?”; “los ‘morenos’ nunca iban al casino”; “las relaciones entre blancos y ‘morenos’ no eran tan estrictas” (Ortín; Pereiró, 2006a); etcétera.

No sólo se utilizaba entre colonos. Su uso se institucionalizó. En una noticia del NO-DO de 1950, cuentan que “los morenos se modernizan”⁵⁴ ante las imágenes de guineanos y guineanas construyendo una carreta. Incluso a la hora de elaborar las teorías racialistas, en algunas obras del IDEA, como veremos más adelante, entre alusiones a la “raza afro-négrida” y terminología cientifista, se puede encontrar el uso de este eufemismo: “Hoy el pamue, como los demás ‘morenos’ de nuestra Guinea, huye cuanto puede del trabajo en el campo y bosque”; “es admirable el trabajo de los misioneros; de él hay que esperar mucho en la incorporación del pamue (y de los demás ‘morenos’) a nuestra civilización” (Fernández Cabezas, 1951); “esperamos que técnicos con preparación más amplia y sólida que la nuestra vayan haciendo un estudio mejor y más profundo en todo lo que se refiere a la psicología de nuestros ‘morenos’” (Beato; Villariño; Bandrés; Llavona, 2010: 148).

En los documentales coloniales, patrocinados por la Dirección General de Marruecos y Colonias y dirigidos por Hernández Sanjuán, también se hacía un uso repetido de categorías homogenizantes de la población guineana, tales como “morenos” o “indígenas”, evitando distinguir distintas poblaciones dentro del territorio de la colonia.

A la vez, los documentos institucionales repetían estos eufemismos. En la Memoria de 1954 de la Delegación de Asuntos Indígenas, cuando habla del Patronato de Indígenas, se dice que “la gran mayoría de nuestros “morenos” legalmente son no emancipados”. Que fueran “morenos” implicaba, para la institución colonial, que los guineanos estuvieran determinados por la “raza”. Es decir, se utilizaba como sinónimo de “negro”. De esta forma, aun siendo denominados como “morenos”, estaban “sujetos a la tutela del Patronato de Indígenas” (lo que implicaba, como hemos visto, su privación de derechos)⁵⁵.

⁵⁴ 394 A. Noticiario 24-07-1950. Archivo histórico del NO-DO. Filmoteca Española.

⁵⁵ Estar sujetos al Patronato de Indígenas implicaba que “sin su autorización no pueden, en último término y en sustancia, disponer de su patrimonio ni obligarse por cuantía superior a 2.000 pesetas” (DAI, 1955).

El término llegó a estar recogido en los diccionarios. En uno de 1956 podemos encontrar una clara definición para “moreno” vinculada a las categorías raciales:

MORENO/ A. adj. Dícese del color obscuro que tira a negro. Dícese de la piel humana menos clara en la raza blanca. | Negro (de raza negra) | m. Morenillo.

Mientras que era incompatible incorporar la “raza negra” al imperio espiritual español alardeado por la idea nacionalista de la hispanidad, hablar de “morenos” no resultaba tan conflictivo, puesto que reducía con jocosidad la “raza” de los negros a un calificativo de apariencia física sin literales referencias naturalistas. Al parecer, los *negros* de Guinea podían dejar de ser “negros” para pasar a ser “españoles”.

2.3. El discurso civilizador/ evangelizador y la colonización por asimilación

Las referencias al imperio cristiano del siglo XVI quedaron patentes en el discurso colonial del franquismo en Guinea, que se basó en la misma idea de evangelización que se había utilizado en la colonización de América. Al argumentar moralmente la “civilización”, la Iglesia legitimaba la colonización. Los teólogos españoles del siglo XVI, como los juristas padre Francisco de Vitoria y padre Suárez, elaboraron argumentos como el del “derecho de tutela”, que “legitimaba que un Estado civilizado tomara a su cargo a otro estado salvaje” (Fernández-Fígares, 2003: 51). Estas teorías sirvieron para deslindar la tarea de la evangelización de la colonización con fines políticos de dominación y gestar el mito de la misión civilizadora. Franco adoptó este discurso: “España no es, ni ha sido nunca colonialista, sino civilizadora y creadora de pueblos, que es cosa bien distinta” (Carrascosa: Nerín, 1998: 21). Este discurso casa con el pregonado por la idea de hispanidad, basada en la unión de las colonias y ex colonias por los “lazos familiares”. En consecuencia, la propaganda colonial hacía hincapié en la labor “cultural” (sanitaria, educativa y evangelizadora) llevada a cabo por la Misión en Guinea.

En *Una cruz en la selva*⁵⁶, documental dedicado a ensalzar la labor de los misioneros en Guinea, se hace referencia al pasado imperial para proclamar “la mejor tradición evangelizadora”: se dice que los misioneros llevan “veinte siglos defendiendo la fe y proclamando la dignidad del hombre”, con lo que “por ellos nuestra patria está presente en los más escondidos parajes, ellos personifican nuestro espíritu, la manera española de comprender la vida. Las misiones de España son las avanzadillas de nuestro imperio espiritual en el mundo”⁵⁷.

Ciertamente, los misioneros fueron la avanzadilla de la colonización político-militar. La acción misional fue considerada desde el principio como un gran instrumento para la

⁵⁶ “Una cruz en la selva”, Serie Guinea Españolan. 72. Manuel Hernández Sanjuán (dir.). Archivo de la Filmoteca Española.

⁵⁷*Ibidem*.

penetración colonial. En 1859, cuando se decide hacer efectiva la colonización de los terrenos adquiridos de Portugal en 1770, el Gobierno destina en el presupuesto de Fernando Poo 6.000 pesos a la Compañía de Jesús (de Castro, 1998: 65). En 1884 todavía Santa Isabel se regía según las normas culturales inglesas, tanto en el culto como en las costumbres. Un poco después, en 1888, se establece que el culto y la educación de los nativos estarán a cargo exclusivamente de los Misioneros claretianos y de las Hermanas Conceptistas (de Castro, 1998): la administración española comenzaba a preparar el terreno para la penetración colonial por medio de la Misión. Se forzó la marcha de las autoridades eclesiásticas inglesas: misioneros baptistas, pastores metodistas e incluso cualquier otra que no fuera la de los misioneros claretianos y las monjas conceptistas; como la orden de los jesuitas que, tras una efímera presencia de 1858 a 1882, fueron expulsados por su "tolerancia" hacia los indígenas (Sepa, 2011). Los misioneros llevaron a cabo un paulatino proceso de aculturación⁵⁸ en el que propagaron la religión cristiana y la idea de la civilización. De esta forma, se crearon bases de población guineana convertida que fueron muy útiles posteriormente para utilizar la autoridad moral en beneficio de la dominación colonial. Se pasó "del ejercicio del poder a través de la autoridad moral a la coacción" (Sepa, 2011).

El discurso evangelizador/ civilizador tuvo una clara materialización en las políticas coloniales de Guinea, conformando una modalidad de colonización "por asimilación", consistente en querer transformar a las poblaciones de los territorios colonizados, previamente racializadas e inferiorizadas por medio de la racionalidad racista, en un reflejo cultural de la metrópoli. Eso sí, esta transición debía hacerse paulatinamente.

Los teóricos colonialistas partían de la aceptación de una realidad cultural diferente. Según el derecho para indígenas que Olesa Muñido presenta, el *negro* guineano pertenece a una realidad cultural inferior que "la potencia colonizadora (...) tiende a modificar, en sana política colonial" para que "al impulso de nuestros conceptos culturales introducidos en su sistema de vida y sin abandonar la cultura que le es propia y de la que forma parte, haga evolucionar ésta, o evolucione él, hasta formas más perfectas"; esto es: hacia formas españolas (Olesa, 1953: 105). Miranda alega al respecto que "el reconocer pluralidad de culturas no excluye el que sean valoradas de distinta manera y, reconociendo la superioridad de la nuestra, aspiremos a eliminar de las demás tales costumbres incompatibles con nuestra dignidad humana" (Miranda, 1940: 97). El etnocentrismo de que hace gala esta argumentación es negado a la vez aludiendo a la superioridad de la propia cultura, constituyendo así una paradoja: *poder diferenciar las distintas culturas nos otorga una posición superior y por lo tanto tenemos el derecho de eliminar las diferencias culturales sin caer en el etnocentrismo*. Se reconocía la diferencia, pero no la igualdad; por lo que la lógica colonial permanecía intocable.

⁵⁸ "Aculturación: proceso de cambio cultural por el que determinadas formas de vida o de cultura han sido introducidas en una sociedad a través de su contacto con otra sociedad parcial o totalmente diferente" (Sepa, 2011: 21).

Este argumentario colonial está basado en el ya propuesto por Bartolomé de las Casas para la colonización de América. Para Bartolomé se debe intentar "modernizar" al indio sin destruir su diferencia, lo que Dussel llama "asumir la Modernidad sin legitimar su mito" (Dussel, 1994:79):

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad" (de las Casas: Dussel, 1994:79).

La razón por la cual decimos que en Guinea se llevó a cabo un tipo de colonización exclusiva, con un marco discursivo concreto, es porque en los territorios del Norte de África la colonización se hizo "por asociación". He aquí la diferencia: mientras que la colonia de Guinea tuvo que asimilar las formas culturales y políticas que impuso la administración española; los territorios colonizados del norte de África mantuvieron intactos sus poderes locales y líderes religiosos tradicionales, considerados como instituciones más apropiadas que la Iglesia católica para ejercer poder sobre la población. La colonización por asociación suele desembocar en el protectorado, mediante el cual la metrópoli se apodera del control militar y económico (Todorov, 1991), tal y como pasó con Marruecos. En Guinea, sin embargo, los misioneros fueron los agentes de penetración de la colonización, que se efectuaría también con el poder militar.

Esta forma de colonización en Guinea no sólo estaba avalada en esencia por el discurso imperial. Las políticas coloniales concretas también estaban basadas en el "Imperio" de antaño, cuyas leyes e instituciones tenían por dogma incuestionable el principio de la doctrina de la asimilación, avalado por el "derecho de tutela" creado por los teólogos. Este racismo institucionalizado se reproducirá en la Guinea colonial del siglo XX, que será en ocasiones un calco de la legalidad de las Indias. El Patronato de Indígenas, creado en 1904 y avalado por el franquismo en sucesivos Estatutos (1938, 1952), estaba basado en el Protector y Defensor de los Indios, institución sancionada por las Leyes de las Indias (Olesa, 1953). Por otro lado, la Ley de Propiedad de 1904, recogida por sucesivas leyes franquistas (cfr. Martos, 1944), estaba sacada de la Ley XIV de la Recopilación de Indias, según la cual correspondían al Estado "todos los terrenos que no hayan pasado al dominio de los particulares por concesión gratuita y onerosa" (Miranda: Sepa, 2011). Las coincidencias no son tales. Esta institución y esta ley eran la base de la colonización: la primera, confiscaba la fuerza de trabajo de la población y gestionaba sus propiedades, arrebatándole cualquier derecho; la segunda, cedía la propiedad de la tierra a España, base para poder explotar los recursos guineanos.

2.4. El *progreso* catolicista, o cómo la civilización blanca tiene sus límites

¿Qué uso hacía el discurso colonial franquista de la idea de *progreso*? Donato Ndongo, en la novela en la que reconstruye el pasado de un niño en la Guinea colonial franquista, hace hincapié en mostrar que las referencias a la modernización se aplicaban a todas las actividades de la colonización, de forma que incluso las fincas de café eran “símbolo de un nuevo tiempo que anunciaba la modernidad” (Ndongo, 2011: 21). En *Herencia Imperial*, documental de propaganda franquista, se dice que las “posesiones se hayan integradas en la vida moderna” y que “España conduce a Guinea por el camino de la prosperidad. Las tierras vírgenes proporcionan a la madre patria su café y sus demás riquezas naturales”⁵⁹. De igual forma, en uno de los documentales de propaganda colonial, la idea de progreso⁶⁰ es el eje narrativo. El documental, llamado *El cayuco y la motonave*⁶¹, relata “la diferencia entre los antiguos y los modernos procedimientos de navegación”: compara las “toscas y sencillas embarcaciones primitivas”, los cayucos, con lo “moderno”, el barco de guerra español “que presta servicio en nuestras posesiones” y que va a recoger las materias primas explotadas de Guinea. “Toda una historia de la civilización se compendia en este gran contraste de las embarcaciones indígenas con nuestros búnques (sic)”.

En todos los casos, el desarrollo y la modernidad están representados por España, mientras que Guinea representa el estado “primitivo” por no explotar sus recursos–local, por otro lado, simboliza la paradoja de las potencias occidentales, pues para alcanzar la pretendida modernidad con la que se acusaba a Guinea de su “primitivismo”, España estaba robando los recursos, destruyendo la economía local y las riquezas naturales del territorio y ahogando a la población en su estado “primitivo”–. Sin embargo, pese a que en los últimos años de Guinea como comunidad autónoma⁶² sí que se hablará de progreso económico, habida cuenta de la acumulación de riqueza por parte de los colonos; en el discurso legitimador de la colonización de los años cuarenta la modernidad se vincula con un progreso entendido no como desarrollo económico, ni siquiera como una occidentalización de las categorías económicas, sino como sinónimo de “civilización” española. El barco español es “moderno” y “superior” porque es español y *católico*, principalmente. Pese a la rentabilidad económica de las industrias de madera, cacao y café, que harían que en los sesenta se recogieran los máximos beneficios de la explotación del territorio (Elena, 2010: 167), la propaganda colonial seguía promocionando el desinterés

⁵⁹*Herencia Imperial (África y los Reyes Católicos)*. Manuel Hernández Sanjuán (dir.), 1951. Archivo de la Filmoteca Española.

⁶⁰ El paradigma de la modernidad es el germen de la idea de progreso: “la idea según la cual las experiencias del presente serán excedidas por las expectativas en cuanto al futuro. Al exceso de las expectativas con respecto a las experiencias se le denomina progreso” (de Sousa, 2003).

⁶¹ “El cayuco y la motonave”. Serie de la Guinea Española, nº70. Manuel Hernández Sanjuán (dir.). [Archivo Filmoteca Española].

⁶² En 1958 Guinea pasará de la categoría de colonia a la de provincia, y en 1963 será nombrada la primera comunidad autónoma de España.

económico de la colonización española. Por el contrario, la retórica hacía énfasis en la “tarea civilizatoria” que, en último caso y de soslayo, tenía la responsabilidad de “integrar Guinea en la economía universal”, eso sí: “a través de la economía española” (Cola-Cordero: Nerín, 1998: 21).

Las referencias a la modernidad económica de España no dejaban de ser un préstamo discursivo en un intento por vincular España dentro de los “modernos” países europeos (una obsesión que venía del esfuerzo desde el siglo XIX por vincular España con la “raza europea”). España en los años cuarenta no podía alardear precisamente de su economía. Las referencias a la modernidad servirán al franquismo para referirse a Guinea, en todo caso, en términos evolucionistas; pero no económicos, sino culturales.

De la colonización se ensalza la labor “civilizadora” de España frente al “materialismo actual”: “españoles, católicos amantes de nuestra religión y de nuestra patria, he aquí la obra de España que, frente al materialismo de la era actual, combate sin descanso por los valores eternos del espíritu”⁶³. El imperio era “espiritual”, no “material”. El discurso colonial franquista defenderá que España no está en Guinea “sólo” para explotar sus riquezas, sino para “civilizar”: “Seguimos hoy en África colonizando, al igual que en América, con los mismos ideales de entonces. No estamos en Guinea solamente cosechando sus valiosos productos, hemos ido a sembrar, porque queremos hombres que hablen el castellano, y que sepan rezar a Cristo en nuestro idioma. Esta, para nosotros los españoles, sí que es la gran cosecha”⁶⁴.

El discurso del *progreso* basado en una suerte de evolucionismo cultural permitirá considerar a las poblaciones guineanas como “salvajes”, “primitivas” e “ignorantes”; mientras que la española⁶⁵ será la “civilizada”, “moderna” y “católica” –sin entrar a cuestionar la relación incongruente entre la calificación de “moderna” y “católica” dentro de la referencia discursiva a la modernidad–. El franquismo tendrá la originalidad de vincular el discurso moderno del *progreso* al catolicismo, y utilizar indistintamente la idea de “modernidad” como sinónimo de “civilización” y, por tanto, de evangelización: era frecuente la analogía entre lo hispano-católico como encarnación de modernidad y progreso –sobre todo cuando se hablaba de sanidad y educación– y lo autóctono de Guinea como “primitivo” y regresivo. De esta forma, la vinculación de la modernidad con la tarea

⁶³ “Una cruz en la selva”, Serie Guinea Españolanº 72. Manuel Hernández Sanjuán (dir.). Archivo de la Filmoteca Española.

⁶⁴ “La gran cosecha”, Serie Guinea Española nº 78. Manuel Hernández Sanjuán (dir.). Archivo de la Filmoteca Española.

⁶⁵ Es curioso que en los documentales, mientras la población española es entendida en términos de “nación” o “civilización”, a las poblaciones colonizadas no se les reconocen sentimientos nacionalistas, en tanto que no tienen un Estado moderno y son, por tanto, reducidas a la colectividad cultural. La concepción que se deja intuir es la que en la actualidad permite a autores como Matthew White decir que “si al lector le cuesta entender todos estos países africanos, no se preocupe demasiado por ello. Sus nombres y fronteras no son importantes puesto que los países africanos en muy raras ocasiones se corresponden con una entidad nacional auténtica” (WHITE, M. *El libro negro de la humanidad. Crónica de las grandes atrocidades de la Historia*. Barcelona: Crítica, 2012).

de evangelización y, por tanto, de colonialismo basado en la jerarquía racista, ratifica la tesis de los estudios decoloniales.

La concepción de la “evolución” cultural es, así, la clave para justificar la colonización mediante la tarea “civilizatoria”: si el pueblo guineano no se situara en un estadio “primitivo” de la cultura *universal* (entendida, según el discurso de la colonización por asimilación, como la católica y española) susceptible de llegar hasta el estadio superior en el que se encuentra la población española, entonces, ¿qué sentido tenía la colonización? Sin esta retórica, el discurso colonizador hubiera tenido que admitir que la “labor” de España en Guinea no era altruista⁶⁶, sino económica, como muestran los trabajos forzados y los espectaculares ingresos que generaban la industria maderera, del cacao y del café.

Este discurso civilizatorio, apoyado en la concepción de la evolución cultural, entraba de nuevo en contradicción con la concepción racialista, ya que la cultura universal era entendida en términos etnocéntricos y, por tanto, además de católica, era *blanca*. Pero, lejos de poner en evidencia la invalidez del discurso, esta contradicción perpetuaba el sistema colonial. Mientras que la mirada evolutivista insinuaba que la población guineana *podía llegar* a un estadio cultural “superior”; la determinación racial que se les imponía a los *negros* les negaba cualquier superación: jamás podrían ser *blancos*.

El discurso para establecer una legalidad sobre la que basar el sistema de emancipación intentaba salvar esta contradicción. En *Derecho Penal aplicable para indígenas en los territorios españoles del Golfo de Guinea* (Olesa, 1953), el jurista Francisco Olesa Muñido aludía a que “el complejo racial como manifestación de lo étnico pervive en el sujeto independientemente de su asimilación” dentro de la cultura española. Es decir: aunque con una carta de emancipación un hombre guineano siguiera siendo *negro*, Olesa Muñido alegaba que la “raza” se convertía entonces en un “reflejo étnico” que no afectaba “al estatus de indígena, porque no se da en él la presencia de los factores psicosociológicos que motivan su concepto”. El *negro*, “indígena”, “no emancipado” dejaba de tener la inferioridad propia de su “raza” si accedía al estatus concedido por el sistema colonial, que tenía el poder de decir si eran “menos *negros*”. Se consideraba que los “emancipados” que habían conseguido este estatus incurrieran en “una situación distinta de la *realidad* que el supuesto de la noción de indigenato” (Olesa, 1953: 122); es decir, distinta de la “realidad” de inferioridad *natural* que se imponía a la población negra.

En cualquier caso, salvada la explicación legal con retruécanos dialécticos, la contradicción, no obstante, seguía ahí: la colonización se justificaba por su tarea civilizatoria en términos evolutivistas, en tanto que la población de Guinea era “primitiva”

⁶⁶ Las tesis de los militares africanistas, basadas en el discurso del propio Francisco Franco, argumentaban el altruismo colonial español en Guinea: “Para España, sus territorios de fuera de la metrópoli no son motivo de lucro, sino de medios de realizar la acción espiritual que le corresponde en el mundo” (García: Nerín, 1998); “España (...) ha gastado grandes sumas con su clásica generosidad, buscando tan sólo que los naturales de aquellas provincias –sin distinción de color, porque todos son nacionales españoles– alcancen el confortable nivel de vida de sus hermanos peninsulares” (Cola; Cordero: Nerín, 1998: 22).

y la española, “civilizada”. Ahora bien: esa inferioridad cultural se avalaba por el discurso racialista, que establecía que la cultura estaba determinada biológicamente. Por tanto, por muchos esfuerzos civilizatorios que se hicieran, era imposible que la “raza negra” evolucionara culturalmente. ¿Qué pintaba entonces la colonización española?

3. La racialización de la persona de piel negra

3.1. Racismo y racialismo: precisiones conceptuales

Antes de comenzar a explicar cómo la literatura colonial subsumió a la población de los territorios de Guinea –y a cualquier población negra– en la categoría científica de “raza”; se hace necesario hacer unas precisiones conceptuales sobre “racismo” y “racialismo”. La relación entre ambos conceptos se podría simplificar en que el racismo no necesariamente ha de estar basado en el racialismo; mientras que el racialismo es, siempre, racista. Veámoslo con calma.

No hay que confundir el “racismo”, que designa una ideología que naturaliza en su inferioridad la diferencia de grupos humanos *otros*; con el “racialismo”, el movimiento generado por la doctrina “científica” que nace en Europa occidental a mediados del siglo XVIII (Todorov, 1991). El racismo puede producirse sin hacer referencia al estatuto científico de las “razas humanas” pero naturalizando igualmente al *otro* en su supuesta inferioridad; es decir, naturalizando espontáneamente las diferencias físicas o culturales para establecer después una jerarquía, aún sin tener detrás una sistematización científica como la elaborada ya en el siglo XIX. Esto no significa que el racismo sea transhistórico. Son muchas las voces que plantean el racismo como una manifestación indisoluble de la modernidad y del colonialismo. Por no citar de nuevo la postura de la corriente decolonial, cuya idea base es esta, haremos un hueco a Wieviorka, uno de los teóricos del racismo más apreciados, quien ratifica que el racismo

se inicia en Europa a partir del momento en que se opera su expansión planetaria, con los grandes descubrimientos, la colonización y lo que es ya, desde el siglo XV, un proceso de mundialización económica. En esta perspectiva, en que el racismo es indisoluble de la modernidad, la noción de raza se difunde a partir del siglo XVIII (Wieviorka, 2002: 14).

El racismo basado en la noción de “raza” es el racialismo. Esto significa que el racialismo es la teorización científica del racismo, la “doctrina *biológica* de la *desigualdad* entre las *razas*” (Taguieff, 1995) que trata de aportar una evidencia científica a su existencia. Los dos núcleos en los que se apoya esta doctrina son: 1) un determinismo biológico (o genético) de los rasgos sociales y culturales, *biologización* de las categorías sociales y de las interacciones colectivas (“lucha de razas”) y 2) la afirmación de una *desigualdad* entre los grupos humanos o las variedades supuestamente naturales llamadas “razas” (Taguieff, 1995).

Las categorías sobre las que basar la diferenciación científica han ido cambiando con el tiempo. La antropología física del siglo XVIII se basaba en los caracteres morfológicos (apariencia, cráneo, etc.) de los grupos humanos que se pretendía racializar. La categorización consistía en una diferenciación de rasgos físicos hereditarios (fenotipo) para cada una de las “razas”, lo que se ha venido a llamar “taxonomía racial”. El racismo científico irá evolucionando a lo largo del siglo XIX: de los atributos fenotípicos se pasará al esqueleto y sobre todo el cráneo (la capacidad craneana o el ángulo facial), hasta desembocar en los nacionalismos como esfuerzo de clasificación de las “razas” (Wieviorka, 2002: 19). Los horrores del nazismo, basados en el racismo científico, harían que la opinión pública posterior a la II Guerra Mundial, empezando por la UNESCO, deslegitimase sus postulados. Por su parte, los estudios biológicos del siglo XX pasarán del fenotipo al genotipo como elemento de análisis. Pronto se descubrió que la diversidad genética no está distribuida de manera homogénea, de forma que “los intentos de clasificación de la especie humana en “razas” no tienen ninguna operatividad” (Alegret, 1994: 267). Sin embargo, el marco conceptual del racismo científico todavía hoy no está totalmente liquidado, además de haber virado en una nueva forma de racismo basada en la Antropología cultural.

Por otra parte, y para terminar con las precisiones conceptuales, llamamos racialización al proceso mediante el cual se clasifica a grupos humanos según esta atribución de rasgos tenidos por objetivos, permanentes y distintos de un grupo humano específico (García, 2004). Hablamos de una racialización de la población guineana porque se les categorizó dentro del sistema de razas erigido como evidencia científica: tanto *fang* como *bubis* o *ndowés* y demás poblaciones formaban parte de la “raza negra”. Se redujo a los distintos grupos a su supuesto origen racial y su supuesta pertenencia biocultural heredada para probar la teoría de la desigualdad natural (biológica) de estas “razas”, justificando su dominación, inferiorización y desprecio. De igual forma, hablaremos de “racialización” del *negro* en el cine a la hora de analizar la objetivación de esta teoría por medio de las imágenes audiovisuales.

3.2. Antropología al servicio de la colonización

La racialización de la población guineana se produjo auspiciada por la base “científica” que proporcionaban las investigaciones del Instituto de Estudios Africanos (IDEA), que vinculaba sus obras al prisma de la reivindicación histórica del legado patrio africano (Calvo, 1997). El IDEA era el *think tank* del africanismo militar (Nerín, 1998). Se crea por decreto en 1945, por efecto, precisamente, del exiguo proyecto político del imperio: su objetivo será, en última instancia, alentar las ilusiones colonizadoras y mantener el símbolo fascista del imperio en las mentes militantes. Según Bosh y Nerín, “el discurso africanista oficial tomará un aire cerrado, nostálgico de las glorias rifeñas y receloso de expresiones intelectualizantes”, cuyo instrumento era el IDEA (Bosh, 2001:

265). El Instituto entró en funcionamiento vinculado al Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) para darle un aire más académico.

El ánimo general de este organismo, estructuralmente racista, se puede dilucidar del diagnóstico que Luis Trujeda, Doctor en Derecho y Ciencias Políticas y Jefe Superior de Admón. Civil del Ministerio de Información y Turismo⁶⁷, hace de la situación colonial en una de las obras publicadas por el IDEA poco después de su formación, en 1946:

Y ahora que lamentables circunstancias históricas han reducido a la mínima expresión nuestra esfera de actuación colonial, no debemos adormecernos (...). No nos perdamos en vanas retóricas. Hay que partir ante todo de un elemental conocimiento del medio sobre el que se actúa. Para ello es preciso mancharse de barro en los caminos del bosque, dormir en lechos incómodos bajo la acometida de insectos obstinados, habituarse al característico olor que exala (sic) la piel del negro (Trujeda, 1946: 158, 159).

Mientras que en la dinámica antropológica mundial ya se había iniciado una revisión crítica del papel que había jugado esta disciplina en el orden colonial (Calvo, 1997), el IDEA patrocinaba un programa para adaptar el sistema educativo colonial a la inferior capacidad mental del negro guineano⁶⁸. Mientras que la UNESCO auspiciaba un debate en torno al cuestionamiento de las categorías científicas de “raza” para intentar dar respuesta a los genocidios cometidos por el régimen nazi⁶⁹, en España se publicaban estudios sobre si los *fang* pertenecían a la sub-raza de “negros campestres” o “negros silvestres”.

Las investigaciones del IDEA se centrarán en temáticas que pudieran ofrecer datos-percha para el establecimiento de la política colonial. Entre ellas, la antropología (física y cultural), proporcionará la base para desarrollar una política racista de corte paternalista en Guinea. De 1947 a 1951 el IDEA editó, sin contar los artículos de la Revista, veintiuna obras que recogían datos y valoraciones sobre la geografía, la historia colonial y las “razas” del territorio colonizado en Guinea⁷⁰. Los presupuestos destinados a este organismo coinciden con la paulatina pérdida de interés –relacionada con las presiones descolonizadoras de la ONU– en el proyecto colonial en África: si en 1946 los ingresos rozaban el millón de pesetas, en 1970 no pasarían de las 35.000 pesetas (Bosh, 2001: 266).

⁶⁷ ABC. 10 de febrero de 1965. Madrid, p. 76.

⁶⁸ En 1944 se presentó *Capacidad mental del negro*, estudio publicado por la Dirección General de Marruecos y Colonias, en el que se concluía que “consideremos al indígena como un ser biológicamente inferior dentro de la especie” ya que, según los test hechos, “la mayor capacidad mental del niño corresponde a los dieciséis años, permaneciendo siempre inferior a la del niño europeo”. Pese a las críticas recibidas, el IDEA patrocinó un programa a los autores para *adaptar* la educación colonial a la “capacidad mental del negro” (Bandres; Llavona, 2010).

⁶⁹ A lo largo del periodo comprendido entre 1950- 1981, la UNESCO publicó varias declaraciones sobre la cuestión racial en las que se ponían en duda su validez (Alegret, 1993).

⁷⁰ Datos recogidos del anexo final sobre las ediciones del IDEA incluido en *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico* (Fernández, 1952).

3.3. El racismo en el discurso pseudocientífico del IDEA

Nos disponemos a analizar la construcción del discurso racista que se llevó a cabo desde el IDEA a partir de la obra publicada en 1951 *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*, que recoge la transcripción de una conferencia que Jesús Fernández Cabezas dio en el Instituto el 20 de junio de 1949. El autor realiza una supuesta representación del *fang*-población mayoritaria en la zona continental de Guinea-, prestando atención a la “base hereditaria” (“racial”), que “actúa sobre todas las facetas del biotipo”, y a las “caras del fenotipo”, que se configuran con la influencia del ambiente y representan la “síntesis biológica”. Se basa en un esquema de Nicola Pende, científico italiano firmante en 1938 del conocido “Manifiesto de la Raza” fascista, al que cita como “el conocido investigador italiano”.

La falta de rigurosidad científica se palía ofreciendo una explicación socio-cultural, tras la que se esconden los prejuicios morales del catolicismo y/o prejuicios sexo-raciales. Por otra parte, el anhelo por dar consejos políticos a la labor colonizadora en Guinea es constante. Al parecer, Fernández Cabezas seguía en la misión política por la que le habían otorgado, el 1 de octubre de 1944, día del Caudillo, una condecoración de la Orden de Cisneros al Mérito Político⁷¹.

“Raza negra”

El discurso gira alrededor de la confrontación, con el implícito discurso racial, de los “afro-négridos” con los “europeos”, utilizando indistintamente como sinónimos los términos “pamues” y “españoles”, respectivamente. Pese a las alusiones a la “raza negra”, el texto evita nombrar directamente a los *negros* y, en su lugar, utiliza el eufemismo de “morenos”, cuya originalidad hay que achacar a una incongruencia entre el discurso de la hispanidad y el racialismo de estos estudios, como ya hemos visto.

El texto comienza afirmando que “es indudable” que las “particularidades constitucionales y de ambiente” de los *fang* que observó en la expedición a Guinea no son “patrimonio exclusivo de este grupo negro, sino que pertenece también a otros de la misma rama e incluso a todo el tronco afro-négrido”. Salva así la principal paradoja que se da cuando en las expediciones se descubre que hay diferencias culturales en el interior de cada grupo, lo que probaría que la pretendida “raza negra” no sería una categoría homogénea. Así, lo que debería mostrar inconsistencia en las teorías “raciales” –las diferencias culturales de cada población–, se convierte en una prueba más para la categorización fija de todos los individuos pertenecientes al mismo grupo, en este caso, los “afro-négridos”.

Su caracterización de la “raza negra” se basará, principalmente, en valoraciones sobre su juicio, su masculinidad o feminidad, su voluntad, su vestido, alimentación, capacidad, sensibilidad artística, valor, etcétera. Sobre este último, Fernández hace

⁷¹ “Concesión de condecoraciones a ilustres personalidades con ocasión del día del Caudillo”. *ABC*, domingo 1 de octubre de 1944, pp. 32-33.

mención a la “epopeya” que originó la conquista española en América, contrapuesta a que “apenas ha habido verdadera resistencia en el avance de los europeos sobre las zonas de los pamues”. Por tanto, aunque “se ha querido presentar al pamue como hombre valiente y guerrero (...), si analizamos la verdad sobre su espíritu combativo, no podemos menos que dudar. Sus ‘guerras’ apenas pasan de escaramuzas en las que casi no hay bajas”.

Los ejemplos son muchos, por lo que sólo recogeremos algunos en los que se plasma la percepción racista de la población *fang*:

Tiene escasas dotes artísticas (no ha rendido sino pobrísimos frutos en cualquier de las Bellas Artes; lo poco que ha hecho –escultura, música, literatura– tiene valores muy mediocres, incluso comparado con lo producido por otros pueblos negros)⁷².

Tampoco conocen la historia, maestra de la vida. No les importa el pasado casi en absoluto, ni piensan en el porvenir, por lo que tampoco se encuentra en ellos el sentimiento de previsión.

El pamue anda prácticamente desnudo (...). Pero hoy en día, por su afán de imitación, empieza a vestirse y tocarse como el blanco, con lo que tememos se agraven sus carencias al perder la acción beneficiosa de la luz sobre la piel.

No parece que el pamue tenga mucha disposición para las más elevadas funciones de la mente.

El apoyo a la Misión

Las creencias religiosas son lo primero que Fernández Cabezas aborda con un objetivo claro que se revela al final del apartado. La religión, dice, “tiene también su parte hereditaria”, descrita “como una especie de halo”. El ideólogo relaciona los “mitos pamues” y la “magia” con su supuesto retraso en “la civilización”. De esta forma, añade una propuesta política:

(...) creemos que debe estudiarse la abolición valiente de costumbres tradicionales que se oponen a los valores eternos y legislar de manera elemental y sencilla para los indígenas, respetando y ensalzando lo meritorio pero castigando los hechos que la moral cristiana considera punibles. Las leyes españolas están tan fuera de tiempo para el primitivismo pamue, como el derecho consuetudinario pamue debe estarlo para un pueblo que quiere entrar en la civilización.

Fernández pronto deja clara su propia postura con respecto a la religión cristiana y la “civilización”, aludiendo a que “es admirable el trabajo de los misioneros; de él hay que esperar mucho en la incorporación del pamue (y de los demás “morenos”) a nuestra civilización”. Comenta además que a los “pamues” les cuesta creer en el cristianismo

⁷² Reproducimos, por su similitud argumental, las palabras que pronunció el inglés del siglo XIX Richard Burton sobre el arte negro: “El negro nunca ha inventado un alfabeto, una escala musical ni cualquier otro elemento de conocimiento. La música y la danza, sus pasiones, están, como arte, todavía en embrión. Cultiva la oratoria, como hacen todos los bárbaros. Siempre está cantando, pero no tiene ni idea de poesía. Su pintura y su escultura son, como su persona, grotescas y faltas de gracia; mientras que si arte, como su mente, ha sido frenado por la mano de la Naturaleza” (Burton: Arnalte, 2005).

“porque hay muchos blancos que no cumplen los mandamientos que enseña la misión... que tienen “miningas” (mininga, en pamue, es mujer; pero, para los blancos suele significar una amante negra)”. Y termina con una plegaria: “Dios quiera que la incorporación del pamue el catolicismo sea pronta y verdadera”.

Cientifismos para esconder la falta de rigor

Cuando se trata de explicar la parte hereditaria, el autor se apoya, a lo sumo, en referencias a rasgos físicos que se han de suponer a partir de las distintas “razas” –cuya pertenencia común, se sobreentiende, es la “raza negra”–. Asegura que no puede colocar a los pamues “entre los bantuidos, como grupo racial puro”, porque “hemos encontrado una mezcla de razas en que hemos visto caracteres de los negros silvestres y campestres, e incluso algunos típicamente pigmoides, y un grupo grande de individuos con ciertos rasgos európidos, tal vez de origen etiópido” y “esto complica bastante el estudio”.

En general, el libro está lleno de cientifismos y una voluntad de categorizar que traspasa el absurdo. Estas voluntades crecen cuando el esquema exige una justificación científica:

Tipo hipoparatiroideo: con hábito longilíneo, cara rígida, labios gruesos, actitud pesada del cuerpo, dientes con pobreza de esmalte, manos y pies lívidos con tendencia al frío, hipotonía de los músculos lisos (con o sin hipotonía de los estriados), hiperexcitabilidad mecánica de los músculos, Chvostek positivo, presión sistólica baja, carácter frío y calmoso, espasmos psíquicos en formas obsesivas o perseveraciones. El tipo hipoparatiroideo debía superponerse al tipo tetanoide de Jaensch, pero no es así, porque están estudiadas desde puntos de vista distintos.

El carácter pseudo-científico de la obra se revela aún más con la comprobación de que lo que produce más interés para el autor son dos aspectos muy claros del “pamue”: el religioso, base para ejercer la colonización en Guinea, y el sexual.

La sexualidad del negro y su inteligencia

El llamado “problema sexual” de las poblaciones de Guinea se presenta como un problema “religioso, mental y material” al que “hay que buscarle remedio si se quiere encontrar una fe moral y un rendimiento”. Fernández Cabezas diferencia el erotismo y la sexualidad, “porque no es erotismo el apetito sexual nacido en el trato matrimonial y legítimamente satisfecho, sino la satisfacción de un estado erótico nervioso”. Cuando “el pamue” se convierte en “un hipererótico” en la pubertad, “se vuelve distraído, inatento, torpe y sin continuidad para el estudio y el trabajo”. Las referencias a la sexualidad del negro pasan pronto a ser pruebas *fehacientes* de su falta de inteligencia. Fernández Cabezas apunta a que “no existe entre el negro y el niño europeo más que una semejanza superficial, y los ‘morenos’ que llevan siglos de contacto con la civilización, habrán aprendido a adaptarse, pero continúan con su psiquis propia”.

Rehuyendo el agravio comparativo

La comparación entre el *negro* y el *blanco* es recurrente en todos los estudios a los que hemos podido tener acceso en este trabajo. En el texto que tratamos aquí, el autor se esfuerza en negar cualquier agravio comparativo del *negro* con el *español*⁷³. Asegura que, pese a su apariencia atlética, en realidad “el negro” es no es más fuerte que “el español”. Así, después de decir que “tienen buena plástica muscular” añade, como muestra de la “robustez relativa”, que “el perímetro de muñeca-perímetro de antebrazo de los pamues resultó más bajo (58,52) frente al de los españoles (65,69)”, lo que es “una buena diferencia”. De igual forma, la estatura es “semejante a la del español de hoy o muy ligeramente superior”; los “perímetros torácicos” no corresponden “al fuerte aspecto del pecho” y resultan “por debajo de los mismos españoles” y, en general, “la función no va de acuerdo con la forma y el volumen de su sistema muscular”. Es decir: aunque el *negro* parezca más fuerte, en realidad no lo es más que el *español*. Esta idea se repite constantemente. Sigue más adelante: “La fuerza manual no es tan grande como lo que era de esperar de su masa muscular antebraquial y desde luego inferior a las cifras obtenidas en tipos medios europeos (españoles)”.

Declararse el más fuerte conlleva como contrapartida una serie de responsabilidades en la colonia que Fernández tiene presente. El autor defiende a los colonos del duro trabajo en las plantaciones o en obras públicas diciendo que “no obstante poder (sic) [puede] clasificarse a los pamues como labradores, los que como sabemos se distinguen por [su] fuerte contracción del puño”. La idea se repite al afirmar que “en el trabajo prolongado, en general, el pamue no es resistente si se le compara al europeo; pero los coloniales creen que sí, al comparar su rendimiento con el de otros negros que son braceros en nuestra colonia”. En realidad, el rendimiento de los españoles en el trabajo que hacían los “braceros” nunca fue comparado, puesto que desde los inicios del asentamiento español a mediados del siglo XIX se buscó mano de obra africana. Durante el franquismo, el Tratado de Nigeria del 23 de enero de 1943, por el que se reclutó a “braceros” nigerianos en masa para las plantaciones, vino a resolver la escasez de la mano de obra.

Volviendo al texto, la comparación entre *negros* y *blancos* llega incluso a insinuar una comparación genital. El libro va acompañado de diversas fotos que muestran a hombres negros completamente desnudos de frente y de perfil, con los pies de foto explicando si son “longilíneos” o “brevilíneos”, “musculados” o “atléticos”, e incluso indicando una “discreta elefantiasis genital”. La obsesión por la sexualidad del *negro*, fruto de los miedos a los estereotipos producidos por la misma sociedad colona, llevará a reducirlo a su biología y, en consecuencia, a “probar” que la estereotípica potencia sexual que se le atribuye es la causa de su supuesta inferioridad mental. Como veremos más adelante, estos mitos forman parte de toda sociedad colonial, tal y como recogió Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* sólo tres años después de que se pronunciara esta conferencia.

⁷³ Apuntamos con la cursiva la incongruencia entre las categorías implícitas utilizadas para describir al “español” como *blanco*, opuesto al *negro*.

Roles de género para negros y negras

El autor pasa de la “descripción” de la sexualidad a juzgar la *masculinidad* o *feminidad* de los “pamues” con datos “de cosecha propia”. De los hombres dice que “faltan en ellos el esqueleto robusto, la fuerte nuca, las relaciones entre muslo y pierna y los otros signos físicos y psíquicos correspondientes a la fuerte masculinidad”; que tienen “gran tendencia al adorno” y “más habilidad que sus mujeres para labores caseras femeninas, así como para a cocina, para planchar, para tejer y para coser (lo que los europeos aprovechan con frecuencia en sus ‘boys’)”. De las mujeres comenta que no se encuentra en ellas los “destacados valores de la feminidad”, para lo que remite incomprensiblemente a una foto de una mujer que mira a la cámara [Doc. 8], y añade que “no son prolíficas y abundan los abortos y partos distócicos”.

En efecto, la mujer negra será comparada con la blanca por su capacidad para tener hijos –por supuesto, *inferior*–, según el rol asignado a la mujer en España, a partir de las estadísticas obtenidas en la colonia por las misioneras. Los resultados, según Fernández, muestran que “la esterilidad femenina es muy elevada; el número de nacimientos es relativamente bajo y el número de distocias [partos difíciles] muy alto, no obstante que (sic) los recién nacidos suelen ser todos de menos de dos kilos y medio”. Y añade un “dato curioso: se dice que el embarazo es más corto en un mes que el de la mujer europea; ¿será cierto?”.

Los juicios sobre la mujer guineana se repiten durante toda la conferencia: se dice que “se hacen muy pronto viejas de aspecto”, que “nos inclinamos a pensar que su vida genital es corta” y que “la mama negra es cónica (entre los europeos considerada como de tipo infantil), pero la capacidad de lactancia parece buena”.

Los consejos políticos

Ya hemos visto que el apoyo a la misión claretiana en Guinea es abiertamente declarada en un texto que se presupone científico. No hay que indagar mucho para concluir que nos encontramos ante un texto de carácter político y racista encubierto con terminología cientifista y aires intelectuales. Los consejos políticos, explícitos o implícitos, se suceden a lo largo de la obra.

Frente a los mitos y tabús y frente al contagio permanente del ejemplo, tiene que actuar el europeo para lograr una distinta conciencia, a base de una censura que se oponga a la exteriorización prepotente de aquellos.

Y “puesto que ahora está sobre el tapete la “emancipación” de los indígenas de nuestra Colonia”, Fernández propone un sistema concreto para “otorgarles” la independencia:

(...) hágase mediante una compensación, por ejemplo un servicio público, algo comprable con el servicio militar o el servicio social que todos deben hacer en España. Durante el tiempo que durase, demostraría cada uno su suficiencia para ser emancipado, recibiría educación formativa, hábitos de trabajo, alimentación adecuada, protección contra estímulos mágicos y eróticos, etc. El servicio debía

realizarse en una edad en que el rendimiento compensase los gastos que la nación hiciese con ellos; pero a la vez que fuera adecuada para la labor formativa, por ser una de las etapas más sensibles de la vida; la internúbilo- pubertaria. Las ventajas de esos servicios han sido ya demostradas en distintos Estados europeos, y en España, con orientación diferente, por la labor del Frente de Juventudes en sus secciones masculina y femenina.

La pronunciación de esta idea da habida cuenta de las licencias que desde este organismo del CSIC se tomaban para, apoyándose en un discurso científico, emitir juicios morales y aconsejar sobre la política colonial. Todo formaba parte de la normalidad: el IDEA servirá para dar una base teórica a la política racista en Guinea.

En la colonia, la “inferioridad racial” de la población autóctona “probada” en obras como la que hemos analizado, tenía una consecuencia socio-política palpable y cuantificable. Como hemos visto, la “raza” sirvió para establecer un sistema político conocido como “de emancipación”, por el que sistema colonial confiscó la fuerza de trabajo y los derechos de los *negros*. Habida cuenta de su “inferioridad” (mental, cultural, sexual...) todas las personas de piel negra de la colonia serían sometidas a este sistema. De igual forma que para Fernández Cabezas tanto *fang*, *bubis* o *ndowés*, como cualquier otra población negra de África, compartían las mismas características inferiores asociadas a la negritud; para la Administración colonial, todos los *negroseran* “indígenas no emancipados” hasta que el régimen dijera lo contrario:

Se entiende por indígenas no sólo a los nacidos en el territorio colonial, sino a todos los individuos de raza de color que (...) residan en la colonia. La acción del Patronato se extiende a todos los indígenas expresados, excepto a los que por su grado de cultura, educación y moralidad hayan obtenido carta de emancipación individual o pertenezcan a una familia que por su formación, independencia económica y costumbres, la obtenga familiar, siempre que viva el cabeza de familia y se encuentren bajo su protección y amparo.

Estatuto del Patronato de Indígenas de 1939 (Sepa Bonaba, 2011).

Cabe decir que la población negra no guineana que vivía en los territorios llegó a alcanzar cotas astronómicas, pues la misma Administración se encargaba, año tras año, de reclutar trabajadores –llamados “braceros” para que su nombre designara la subproletarización a la que estaban destinados– de Nigeria o Sierra Leona para trabajar en las fincas de los colonos. En tres años (1943-1945) y treinta y una expediciones, esta población llegó a sumar las 4.553 personas distribuidas en las fincas de los colonos. Teniendo en cuenta que en 1942, la población blanca (españoles y europeos) contaba con 4.124 miembros, suma que se redujo una década después, nos podemos hacer una idea de la gran presencia de este grupo, estigmatizado racial y socialmente, en la colonia de Guinea⁷⁴.

⁷⁴ Datos extraídos de las estadísticas de Sepa Bonaba (2011: 234-235).

3.4. Los lugares comunes de los discursos racistas: los mitos raciales

Lo anteriormente expuesto va encaminado a poner en evidencia la construcción teórica de la “raza negra” en Guinea a partir de discursos racista-científicos. El racialismo, como doctrina biológica, es científicamente falso; pues ningún resultado científico ha podido probar la existencia de razas humanas diferenciadas por ciertas características hereditarias (Taguieff, 1995). Ahora bien, ya hemos visto que el racismo no nace de los discursos pseudo-científicos; sino que es el punto de partida ideológico para desarrollarlos. Sabemos que, aunque la doctrina científico-racista hayasido denostada, el racismo sigue vivo en su faceta social día tras día. ¿Dónde se origina el racismo entonces? Reconociendo la irracionalidad de su gesta, estamos en el derecho de denunciar los “mitos raciales” o prejuicios sobre los que se basa cualquier discurso racista.

Estos prejuicios fueron los lugares comunes a los que accedían los teóricos del racialismo español a la hora de argumentar la “inferioridad racial”. Es interesante aquí rescatar la reflexión de Emmanuel EzeChukwudi en relación a la construcción de la idea de la “raza” en los principales textos de la Ilustración. El pensador africano percibió en los textos de los principales filósofos ilustrados un impresionante nivel de lo que hoy llamaríamos “intertextualidad”: cuando se trata de dar evidencia de lo verificable, los autores se citan entre ellos, creando “a climate of in- and cross-breeding of citations and cross-references”⁷⁵ (Chukwudi, 1997) en el que los autores dependen y se sostienen entre ellos a la hora de hablar con un determinado vocabulario dicotómico, tal como “raza”, “progreso”, “civilización”, “salvaje”, etcétera. Un vocabulario que se erige casi como necesidad en el específico periodo de la Ilustración, donde algunos teóricos sitúan el nacimiento del racismo moderno (Todorov, 1991). Chukwudi apunta que se podría argumentar, incluso, que la autodenominación de la Ilustración como la “era de la razón” se basaba, precisamente, en “el supuesto de que la razón sólo podía llegar históricamente a la madurez en la Europa moderna, mientras que los habitantes de las zonas de fuera de Europa, puestos en consideración por no ser de orígenes raciales y culturales europeos, fueron descritos sistemáticamente y teorizados como racionalmente inferiores y salvajes” (Chukwudi, 1997).

El pensamiento dicotómico y excluyente de la modernidad occidental con respecto a los *otros* (ya sean los *negros*, las mujeres o la naturaleza) es un tema tremendamente interesante en su aplicación a los orígenes del racismo en España que, por razones evidentes, no vamos a tratar aquí; pues habría que debatir sobre la confluencia de nacionalismo (y, por tanto, la configuración la identidad nacional) y racismo, en una modernidad que habría comenzado en 1492 con la llegada a América y la expulsión de la península de *otredades* racializadas. Martín-Márquez (2011) sigue esta tesis, que también

⁷⁵ “Un clima de entrada y cruce de citas y referencias cruzadas”. Traducción propia.

es defendida por numerosos teóricos afines a lo que se ha venido a denominar en la academia “el giro decolonial”⁷⁶.

Aquí nos limitaremos a aludir a la clara conexión que existe en la construcción discursiva de una superioridad grupal, ya sea basada en la “razón” o en la “raza”, y la exclusión del *otro*. Lo que queremos destacar es que, al igual que existe una intertextualidad cuando es necesario remitir a datos verificables en los textos de la Ilustración en los que se empieza a forjar la idea de “raza”; en la literatura colonial española de los años cuarenta y cincuenta hemos detectado un claro sistema de referencias cruzadas entre las distintas obras escritas por colonos, funcionarios de la administración, juristas, etcétera, que institucionalizan las creencias subjetivas sobre la “raza negra” en Guinea. El entrelazamiento discursivo-performativo sería algo así: los doctos colonos –herederos de los exploradores del siglo XIX– relataban lo “primitivas” que eran las costumbres de los “indígenas”, elaborando un discurso primitivista de la cultura; las obras del IDEA le daban la faceta científico-antropológica para elaborar el discurso racista; la propaganda audiovisual de Hermic Films proporcionaba a este discurso racial una imagen sobre la que encarnarse “objetivamente”⁷⁷; y las instituciones coloniales, como la Delegación de Asuntos Indígenas, se basaban en esta objetividad y la autoridad científica para elaborar textos legales. A la postre, todos los discursos se retroalimentaban y se materializaban en una política colonial y un imaginario racista, como el de las obras pedagógicas de los cincuenta. No era casualidad que el general Díaz de Villegas estuviera, al mismo tiempo, al frente del IDEA y en al frente de la Dirección General de Marruecos y Colonias, organismo dependiente de la Presidencia de Gobierno franquista.

De esta forma, en un texto antropológico editado por el IDEA pueden leerse consejos políticos que conforman la legalidad colonial; que coincide con la presentada en, por ejemplo, el *Código penal para indígenas* (Martos Ávila, 1944); que a su vez utiliza estereotipos asumidos por los colonos en panfletos como el de Agustín Miranda (*Cartas de la Guinea*, 1940) o Luis Trujeda (*Los pamues de nuestra Guinea*, 1946). Los colonos de los años cuarenta (entre los que se puede incluir a Hernández Sanjuán y el equipo de Hermic Films) tuvieron la misma función para la literatura colonial que los exploradores del siglo XIX, cuyos escritos sirvieron para una antropología al servicio del colonialismo, tal y como lo fue el IDEA, con la particularidad de que este organismo sería creado un siglo después.

⁷⁶ El término “giro decolonial”, utilizado por primera vez por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado (MALDONADO-TORRES, N. *Against War*. Durham/London: DukeUniversityPress, 2006), viene a representar una inflexión epistémica al considerar que el colonialismo jugó un papel constitutivo de la modernidad que dura hasta hoy. Aníbal Quijano con el concepto de “colonialidad del poder” (QUIJANO, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992), Immanuel Wallerstein con su teoría del sistema-mundo (WALLERSTEIN, I. *The Modern World-System*, San Diego-Nueva York AcademicPress, 1974) o Enrique Dussel con el despliegue de su teoría sobre el mito de la modernidad (DUSSEL, E. 1942. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994), son algunos de los principales referentes.

⁷⁷ “Vamos a darles una idea de cómo viven nuestros coloniales, valiéndonos para ello de la cámara, que sólo capta la realidad” (“Bajo la lámpara del bosque”, n.71).

Nuestra teoría es que los “elementos no verificables” de los que habla Chukwudi son, en la literatura colonial española, los elementos irracionales cuya explicación se da por entendida; esto es: los mitos raciales. Aunque existen muchos más de los que aquí recogemos, hemos querido mostrar algunos de los estereotipos asociados al *negro* más extendidos en las obras a las que hemos tenido acceso. De nuevo, estos estereotipos se basan en la categorización sexo-genérica de la sociedad franquista, exportada a la sociedad colonial de Guinea. Los discursos racistas se referían siempre al hombre negro como representante activo de la “raza”, mientras que relegaban a la mujer a su papel reproductivo (como hemos visto en la conferencia de Fernández Cabezas). Como hemos explicado en el apartado de la metodología, la explicación de los discursos exige en ocasiones la reproducción de categorías universalizadoras de una sola realidad y basadas en la relación excluyente de una parte con la otra (negro/blanco; hombre/mujer; ciudad/bosque; civilizado/salvaje; etc.). En este caso, los mitos se refieren al hombre negro. Esto no significa que no existieran mitos sobre la mujer negra, pero éstos se reproducían de forma solapada, por exclusión e invisibilizados. Como afirma Lugones, “mujer’ lleva implícita la realidad de la mujer blanca; mientras que “negro” lleva implícita la masculinidad; en ambas categorías se excluye la realidad de las mujeres negras. La intersección de categorías cerradas nos muestra el vacío” (Lugones, 2008: 82). Por eso, hemos preferido reservar un espacio aparte al trabajo al análisis interseccional, donde trataremos la situación y los implícitos de la mujer colonizada.

- *El negro no es inteligente*

Ya hemos visto en la conferencia de Fernández Cabezas cómo actúa la asociación causa-efecto de la sexualidad del *negro* con su inferioridad mental: cuando accede al sexo, en la pubertad, disminuye su inteligencia. Esta era una opinión recurrente y compartida en la comunidad blanca. Tanto desde medios coloniales⁷⁸ como desde los estudios “científicos” se intentaba probar que la inteligencia del negro se perdía en su pubertad al llegar el despertar sexual. Desde el IDEA se publicaron varios estudios sobre ello. En uno de ellos, presentado por Ricardo Ibarrola, se “demuestra” que los coeficientes intelectuales de los chicos guineanos de 13, 14 y 15 años eran inferiores a los de los niños de 10, 11 y 12⁷⁹. Seguros de que a medida que crece el negro pierde su capacidad intelectual, los doctores Beato y Villarino se preguntan en otro⁸⁰ “estudio”: “¿a qué edad cronológica corresponde la mayor capacidad mental del negro?; ¿a qué retraso lleva esta capacidad con relación a la del europeo?; ¿a qué edad comienza la involución psíquica del negro y qué relación guarda con la involución somática?” (Bandres; Llavona, 2010: 147). A la vez, los doctores admitían que partían de la “observación vulgar en el país, que salta a la vista del menos curioso, de que este tiene una capacidad intelectual proporcionalmente

⁷⁸Gustau Nerín cita varias opiniones de colonos de los años cuarenta. Remitimos a Nerín, 1998: 74-75.

⁷⁹ IBARROLA, Ricardo. “Aportación al estudio del nivel mental de los indígenas de Guinea”. *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*. Tomo V, n.18. (citado en Nerín, 1998).

⁸⁰ BEATO, V.; VILLARINO, R. *Capacidad mental del negro*. Madrid: Dirección General de Marruecos y Colonias, 1944.

superior a la del adulto, capacidad que va perdiendo a medida que aumenta su edad”(Bandres; Llavona, 2010: 147).

Esta “observación vulgar” forma parte, podríamos decir, de la tradición colonial. El prejuicio de que el *negro* tiene una capacidad mental menor no es más que una herencia de los relatos de los colonos de antaño y, entre ellos, los exploradores del siglo XIX. Las mismas conclusiones ya habían sido tomadas un siglo antes por instituciones como la Sociedad Antropológica de Londres, que preparó los instrumentos ideológicos que justificaron la penetración colonial de los europeos en África. Decía Richard Burton, su fundador, que “apenas hay un viajero, por poco perspicaz que sea, que no haya notado la peculiar y precoz inteligencia del niño africano, su conversión a la estupidez, como se dice, hacia la pubertad y el rápido declive de su capacidad mental en la vejez, un proceso que nos recuerda al del simio” (Burton: Arnalte, 2005).

- *El negro es indolente*

El pasmo del negro, su falta de atención, su impasibilidad, derivan de esa terrible facultad de sus espíritus, de ese su alojamiento en un mundo mágico y tenebroso. El negro está siempre en trance y delirio místicos (Miranda, 1940: 88).

La idea de que los *negros* tienen menor capacidad humana para sentir que los *blancos* también está implícita en muchos de los discursos racistas coloniales. La explicación más directa es que servía para justificar los maltratos y la tortura. Nerín recoge el testimonio de un funcionario de la Curaduría colonial de principios de siglo que decía que “el pretexto que aducen los blancos para pegar a la gente de color –costumbre inhumana, por desgracia muy generalizada– es la indolencia de aquellos trabajadores” (Nerín, 2008). En efecto, a mediados del siglo XX Fernández Cabezas sigue haciendo referencia a “esa indolencia y apatía racial que tanto cuesta vencer” como razón para obligar al *fang* a trabajar (Fernández Cabezas, 1951: 73).

En este sentido, la ley colonial en Guinea no disponía de retribución de ningún tipo a los trabajadores negros torturados en las plantaciones de la colonia de Guinea; únicamente imponía una multa a los capataces que lo hacían. Es más, si el maltrato “consistió sólo en un bofetón o un golpe sin consecuencias, debido a una falta del bracero que haya hecho que el patrono o encargado se exceda, se impondrá la correspondiente multa y al bracero se le corregirá con cinco días de detención” (Olesa, 1953: 379). No es necesario ser muy perspicaz para darse cuenta de que unir en la ley el maltrato físico a la “falta” del bracero abría un amplio abanico de posibilidades a los finqueros blancos. Además, las multas se redujeron en 1938, a la llegada legal del franquismo (Olesa, 1953: 380). También se introdujo la original –por maliciosa– posibilidad legal de que la víctima consintiera el maltrato, puesto que, y aquí viene la originalidad, “la autolesión” –se menciona la circuncisión o el tatuaje– era “costumbre nativa” y un “derecho” exento de penalidad”. En consecuencia, puesto que sus costumbres conllevan “el sacrificio de su integridad corporal”, es fácil comprender que se hagan “mutilar o lesionar por otro”, por lo que el derecho penal para indígenas en Guinea entendía que las palizas que pudiera sufrir

un bracero en una plantación por parte de algún colono, podían estar consentidas por el *negro* en cuestión (Olesa, 1953: 380, 381).

El mito de la indolencia del *negro* también llevaba a pensar que las penas carcelarias no surtirían ningún efecto punitivo en la persona de piel negra. El derecho colonial estaba lleno de referencias a esta idea. Olesa Muñido dice que “la prisión, por sí, (...) *no es pena que intimide o morigere*⁸¹ al indígena. Su inercia se resigna fácilmente a la privación de libertad” (Olesa, 1953). Agustín Miranda refleja que en el imaginario colonial se tenía la misma idea:

(...) las penas de libertad no producen ejemplaridad en el negro. El negro no considera la libertad como un bien ni, por ello, su privación como un mal. ¿Qué agrava, en efecto, su esclavitud esencial, su reclusión substancial en un mundo de espanto, la accidental reclusión en las cárceles creadas por el hombre? (Miranda, 1940: 90).

- *El negro es perezoso*

La idea de que el *negro* lleva una pereza innata en su piel también era referenciada desde varios frentes, todos con la intención de incorporar a los *fang* o a los *bubis* al sistema productivo colonial. Ese era el objetivo de la inmediata incorporación de la Ley de Vagos y Maleantes al régimen colonial en 1936: proletarizar a los denominados “vagabundos”. Aunque esto no era nuevo. En 1926 ya el gobernador Núñez de Prado adoptó una medida similar: publicar una ley de “vagos” mediante la que se condenaba a trabajos forzados a todos aquellos *negros* de sexo masculino que no tuvieran un oficio remunerado (Nerín, 2008).

En la Iglesia estaba muy generalizada la idea de que era la pereza lo que conducía a los africanos al pecado. Según el padre Saz (1944): “su inactividad engendra en ellos [los *bubis*] sus pecados” (Nerín, 1998). Con la llegada del IDEA, se dio al estereotipo de la pereza en el guineano una base científica, con miras a establecer una política “legítima” contra esta tendencia. Así, Fernández Cabezas insiste en su conferencia con que “esta posición frente al trabajo se vence, voluntaria o involuntariamente, cuando otros factores aún más poderosos obligan desde fuera”, como la Administración, que ha de “poner remedio” a esa pereza “para que se convierta el *pamue* en el “homo faber” de alto rendimiento que hace esperar su aspecto físico”.

El *pamue* varón demuestra una particular animadversión frente al trabajo muscular (que comparten con él los demás “morenos” de la Colonia) (Fernández, 1951: 72).

Deben existir realmente factores hereditarios y peristáticos que contribuyen grandemente a lo que se ha llamado “holgazanería *pamue*” (Fernández, 1951: 73).

Desde la época de los exploradores, el estereotipo del negro perezoso se forjó unido a la concepción de la naturaleza como recurso productivo, por lo que se les acusaba de no saber tratar la tierra: “estos miserables han abandonado a la naturaleza un suelo muy

⁸¹ Cursiva del autor que hace referencia al texto legal citado.

prolífico: demasiado perezosos y faltos de energía para cazar o pescar”, dice el explorador inglés Richard Burton en 1861 (Burton: Arnalte, 2005). El “indígena” es “una carga explotativa, casi un parásito, del terreno que ocupa”, repite Fernández Cabezas en 1949.

- *El negro es una bestia sexual*

Hemos visto en la conferencia de Fernández Cabezas cómo éste focalizaba la atención “científica” en “analizar” la apariencia física del *negro* a la vez que se recreaba en la comparación, implícita o explícita, de éste con el *blanco* a través incluso de imágenes de su desnudez. Al mismo tiempo, la inferioridad mental del *negro* se probaba con que al llegar a la pubertad perdía capacidad mental, dando por hecho que su falta de inteligencia se debía a sus “excesos” sexuales. Al respecto, reproducimos el brillante e irónico análisis de Fanon:

Toda adquisición intelectual reclama una pérdida del potencial sexual. El blanco civilizado conserva la nostalgia irracional de épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no castigadas, de incestos no reprimidos (...). Proyectando esas intenciones en el *negro*, el blanco se comporta “como si” el *negro* los tuviera realmente. Cuando se trata del judío, el problema está claro: desconfiamos porque quiere poseer la riqueza e instalarse en los puestos de mando. El *negro* está fijado en lo genital; o al menos se le ha fijado ahí. Dos ámbitos: el intelectual y el sexual. El *Pensador* de Rodin en plena erección: he ahí una imagen chocante. Uno no puede, decentemente, “ponerse duro” por todas partes. El *negro* representa el peligro biológico. El judío el peligro intelectual. Tener fobia al *negro* es tener miedo de lo biológico. Porque el *negro* no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos. Y sólo Dios sabe... (Fanon, 2009: 147).

Es un hecho analizado por los estudios psicoanalíticos de Fanon (*Pieles negras, máscaras blancas*, 1951) y corroborado por Gustau Nerín en su análisis de los estereotipos sexo-raciales en la antigua colonia española (*Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, 1998), que en la sociedad colonial se consideraba al *negro* con una sexualidad fuera de control. El psiquiatra de la Martinica dice que “el blanco está convencido de que el *negro* es una bestia; si no es la longitud del pene, es la potencia sexual lo que le impresiona. Necesita, frente a ese ‘diferente de él’ defenderse, es decir, caracterizar al *otro*” (Fanon, 2009: 150). Por su parte, Lugones apunta a los miedos sexuales de los colonizadores para explicar la asimilación de las sociedades colonizadas dentro de la clasificación sexual binaria (hombre-mujer); y cita a la investigadora Anne McClintock, quien sugiere que el colonizador “sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito” que “toman una forma sexual, un miedo a ser devorado sexualmente” (Lugones, 2008: 85).

El mito del *negro* hipersexual tenía su contrapartida en la posibilidad de resultar atractivo a las mujeres blancas. El sistema colonial español estableció un control moral de la sexualidad a través de un tácito “Artículo Quinto” que prohibía las relaciones interraciales en la colonia y que, en la práctica, sólo se aplicaba a colonias españolas. Esto cumplía una función doble: por un lado, indirectamente, se reprimía la sexualidad del *negro*; por otro, los colonos se protegían del mito sexual del *negro* frente a la posibilidad

de perder a sus mujeres. A la vez, ante la imagen del “negro hipersexual”, crearon el mito del “negro agresivo”, de forma que este “fue elevado a la categoría de peligro sexual” para las mujeres occidentales (Nerín, 1998). El resultado último de este mito es el estereotipo del “negro violador”⁸².

3.5. La pedagogía sexo-racial del franquismo

La formación general en España durante el franquismo se basaba en la racialización del ser humano basada en argumentos pseudocientíficos, a juzgar por el análisis que podemos hacer de una enciclopedia genérica publicada en 1950 por la Editorial Pla Dalmau; y de un Diccionario Ilustrado de la Lengua Española, publicado por la Editorial Ramón Sopena en 1956. Asumiendo que se necesitaría un estudio en profundidad de más fuentes y en período que comprendiera las distintas décadas del periodo franquismo, creemos que, por el carácter generalista de las obras, estos análisis pueden introducirnos a la concepción racista y sexista que tenía la formación sobre otros grupos humanos durante el franquismo.

En la enciclopedia [Doc. 9] se divide a la humanidad en cinco razas, basándose en el determinismo geográfico y la fijación de unos rasgos físicos o culturales elegidos:

- la “raza blanca o europea”, que “vive en Europa, América, el Occidente de Asia y el norte de África” y que “es la más civilizada y sobresale por su inteligencia”;
- la “raza negra o etiópica”, que “vive en el Sur, Centro y Occidente de África y algunas islas de Oceanía” y cuyos “individuos tienen los labios prominentes y el cabello encrespado y de sección plana”;
- la “raza amarilla o asiática”, del “Oriente de Asia, principalmente de la China y el Japón, del extremo norte de Europa y América y del Norte del Oceanía”, “sus individuos tienen los ojos oblicuos, tez pálida y amarillenta y cabellos lacios, de sección redondeada y grande”;
- la “raza cobriza o americana”, que “se conserva todavía en las montañas de América y en la Patagonia”, “su nombre lo debe al color bronceo que tienen los individuos”, caracterizados por “la frente huída (sic) y la nariz larga y arqueada, cabellos negros y barba rala”;
- la “raza malaya o australiana”, que “ocupa el Sur de Asia y la Oceanía” y “sus caracteres aparecen intermedios entre la raza amarilla y la cobriza”.

⁸² El mito del violador negro –de mujeres blancas– no es exclusivo de las colonias europeas. Angela Davis analiza cómo se ha utilizado este mito en Estados Unidos para criminalizar al hombre negro: “En la historia de Estados Unidos, la acusación fraudulenta de violación emerge como uno de los artificios más formidables inventados por el racismo. El mito del violador negro ha sido evocado, de manera metódica, cada vez que se han necesitado justificar de manera convincente oleadas recurrentes de terror y violencia que han sacudido a la comunidad negra” (DAVIS, A. *Mujeres, raza y clase*(1981). Madrid: Akal, 2005, p.176). También en los noventa la activista feminista negra bellhooks puso el acento del racismo y el sexismo en el estereotipo del negro violador (HOOKS, bell. *Yearning.Race, gender and cultural politics*.Cambridge: South End Press, 1990).

La diferenciación va acompañada, en el caso de la “raza blanca” y de la “raza negra”, de unos datos sobre el “ángulo facial” de cada grupo que “demuestran” una superioridad de la primera (“80 y 90 grados”) frente a la segunda (“61 a 75 grados”).

El “ángulo facial” es una creación de la antropología física del siglo XVIII y su esfuerzo por comparar los cráneos humanos para sistematizar a los grupos humanos. Fue diseñado por Pierre Camper, colaborador del naturalista del siglo XVIII el Conde Buffon, a quien se debe la primera conceptualización explícita del concepto de raza (Alegret, 1993: 262), que sería el punto de partida sobre el que desarrollar la sistematización científica durante el siglo XIX.

La clasificación aportada en la enciclopedia es así una recuperación de los primigenios estudios biológicos racistas de finales del siglo XVIII; que se une a la determinación racial basada en la geografía. La distinción antropológica está basada en la distinción de Blumenbach en cinco razas humanas⁸³ a partir de las mediciones craneanas, acompañada de elementos morfológicos faciales. Cabe destacar, no obstante, que la comparación entre los resultados de éste y la información de la enciclopedia coinciden excepto en las supuestas medidas faciales, que en la enciclopedia franquista están aumentadas en el caso de la “raza blanca” y disminuidas en el caso de la “negra”, lo que pone todavía más en evidencia el carácter arbitrario que tenía la difusión de este tipo de clasificaciones.

Los rasgos físicos se corroboran con dibujos, carentes de cualquier base científica, de cada una de las “razas”. Los bustos son masculinos, posicionando al hombre como representante activo de la “raza” y relegando a la mujer al papel pasivo. Resaltamos que el representante de la “raza blanca” es el único que aparece vestido, concretamente con traje y corbata [Doc. 10]. La correlación entre el vestido y las cualidades mentales queda así explicitada al ser la “raza blanca” la única a la que se añade un juicio explícito sobre su inteligencia, que “sobresale” acorde con su “civilización”. Lejos de ser arbitraria, la relación entre vestido y superioridad “racial” a través del argumento civilizatorio fue una constante del biopoder colonial en Guinea⁸⁴. Es más: esta interrelación entre la apariencia física – rasgos, vestido, piel, etc.– y capacidad mental o “superioridad moral” es la base de la ideología racista, que *fija* en determinados rasgos físicos o culturales una determinación “racial” que se transmite hereditariamente y conlleva una supuesta inferioridad. El “vestido” será una obsesión a la que se hace mención incluso en textos “científicos” del IDEA, como hemos visto.

⁸³*Decades collectione suae craniorum* (1790), citada en Alegret, 1993.

⁸⁴En las primeras reglamentaciones, las autoridades coloniales hicieron todo lo posible para que el vestido se convirtiera en una necesidad que impulsara a los negros al consumo (Nerín, 2008) bajo el argumento moral de la civilización. El vestido era, así, no sólo objeto de consumo, sino práctica corporal que posibilita tanto un –en premisas foucaultianas– “biopoder colonial” como una resistencia por parte de la población (VALENCIANO, A. “La colonización y sus vestidos. La presentación social del cuerpo como herramienta de civilización en la Guinea española”. *CIEA8*. Madrid, 14-16 junio 2012). Como veremos, en los reportajes del NO-DO era frecuente ver a las guineanas bailar con sujetadores, obligadas por las autoridades coloniales.

Varios años después, La Editorial Ramón Sopena publica su Diccionario Ilustrado de la Lengua Española, que rescatamos aquí como obra genérica. A continuación vamos a hacer un rastreo de las acepciones racistas y coloniales que se incluyen en ella.

Pese a que en la entrada de “raza” no se encuentra ninguna acepción referente a la categorización científica de las razas humanas; el glosario reproduce en otras entradas la racialización de distintos grupos humanos, utilizando incluso ese mismo término:

BLANCO, CA. adj. (...). Dícese de la raza europea.

CIVILIZACIÓN. f. (...). Conjunto de manifestaciones que caracterizan en estado social de un pueblo, de una raza, o de una época.

ÉTNICO, CA. adj. (...). Relativo a una nación o raza.

MORENO, NA. adj. (...). Dícese del color de la piel humana menos claro en la raza blanca. | Negro (de raza negra).

MULATO, TA. adj. y s. Dícese de la persona mestiza de raza blanca y negra. | Moreno.

Por otro lado, si buscamos “Negro”, el diccionario no sólo propone en la tercera acepción el eufemismo de “moreno” –cuya definición hace referencia, a su vez, a la “raza negra”⁸⁵–; sino que además acompaña la entrada de un grabado en el que se muestran cuatro “tipos” de “negros” con sus correspondientes dibujos: “1. del Congo; 2. Cafre; 3. Papú; 4. Australiano” [[Doc. 11](#)]. La entrada no sólo subsume la cuestión de la categorización racial sino que además lo hace por medio de una diferenciación morfológica propia, de nuevo, de la antropología física. Sin embargo, el sentido de la diferenciación tipológica ofrecida en los grabados se pierde cuando se busca el significado de cada tipo de “Negro”.

Mientras que “Congoleño” no aparece; tanto “Cafre” como “Australiano” y “Papú” se definen en referencia a su lugar de nacimiento, y no al fenotipo que supuestamente les tipifica como grupos de la “raza negra”. Si lo que define a un “cafre” es que es “de Cafrería”, a un “australiano” que es “de Australia” y a un “papú” que es “de Papuasia, región de Nueva Guinea”; ¿por qué entonces reciben una categorización racial por medio de la apariencia física reflejada en los grabados de la entrada del término “Negro”?

La connotación racial que se atribuye a la procedencia geográfica tiene sus orígenes en la conformación del mundo colonial. La necesidad de legitimar las relaciones sociales impuestas por la colonización llevó a la elaboración y fijación teórica de la idea de “raza” para las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Como apunta Aníbal Quijano, en la “conquista” de América se conformaron nuevas identidades para colonizadores y colonizados que requerían instrumentos de clasificación social básica de la población: la “raza” y la identidad racial (Quijano, 2000: 202), asociadas a la procedencia geográfica. Pero la idea de “raza” está basada en una apariencia fenotípica. La palabra “Papú” está acompañada de un dibujo donde se muestra a dos individuos con lanzas, vestidos con taparrabos y plumas en la cabeza seguidos del pie de foto “Tipos papúas” [[Doc.12](#)]. También existen grabados para las entradas “Bosjeman, na”, “Botocudo, da”, “Zulú”,

⁸⁵ Ver apartado 2.2. La hispanidad de los ‘morenos’ (p. 39).

“Marroquí” y “Ñam-ñam” [[Doc. 13](#)]; cuya presencia en el diccionario ya es reveladora. Todas las palabras definidas como adjetivos y nombres que indican procedencia geográfica. Los dibujos muestran a individuos diferenciados por sus ropajes (túnicas, taparrabos, etc.); complementos (lanzas, escudos); actitudes (ir en camello, sentarse en una piedra, etc.) o paisajes de fondo (chozas de paja en el caso de los “Ñam-ñam”); lo que confirma la base estereotípica y arbitraria de las definiciones gráficas. El dibujo del término “Botocudo” muestra a un hombre de perfil con el labio inferior muy pronunciado.

Pese a no incluir la acepción científica de las razas humanas en el término “raza”, el diccionario reproduce el discurso racista. Los grupos humanos racializados tienen en común, según los dibujos, el no ser *blancos*. El color fue considerado la característica emblemática de la categoría racial en la conformación del mundo colonial. Aníbal Quijano sitúa el comienzo de esta concepción “cromática” de los grupos humanos en el área colonial britano-americana, donde los *negros* no solamente eran el mayor grupo explotado, sobre cuyo trabajo descansaba la economía; sino también el grupo colonizado más importante, puesto que los indios no formaban parte de esta sociedad colonial. Por tanto, los dominantes, como grupo opuesto, se llamaron a sí mismos “blancos” (Quijano, 2000: 203), mientras que los dominados, como grupo inferior, pasaron a ser relacionados con la negritud.

Pero no sólo la “raza” es una categoría para establecer el eje inferior/ superior. Cuando se trata de describir la otredad sexual, las categorías “raza” y “sexo” se unen. Si buscamos “Mujer”, la entrada viene acompañada de otro grabado donde se sugieren distintos “tipos de mujeres” diferenciadas físicamente [[Doc.14](#)]: “1. Australiana; 2. Bosjemana; 3. Ñam-ñam; 4. Bantú-zulú; 5. Negra del Togo; 6. Fueguina; 7. Araucana; 8. Dayak; 9. Javanesa; 10. Esquimal; 11. China; 12. Japonesa; 13. Siamesa; 14. Lapona; 15. Tártara; 18. Persa; 17 y 18. Latinas”. ¿Cuál es la categoría vertebradora de esta diferenciación? ¿La nacionalidad, la procedencia geográfica o la “raza”? De nuevo, mientras que los grabados indican una diferenciación física, el diccionario ofrece para cada uno de los términos en sí –excepto para “Dayak” y “Negra del Togo”, que no aparecen–, una definición que se refiere a la procedencia geográfica.

Sin embargo, dicha explicación no explica por qué el Diccionario hace de los grupos humanos una distinción sexual y racial. Dentro de la categorización sexual, los grupos humanos de mujeres se han definido por categorías raciales. Esto se revela porque: 1) los términos surgen en su acepción original por un motivo racial que se omite; 2) en consecuencia, las definiciones por procedencia en algunos casos son similares para unos grupos y otros; y 3) estas distinciones en sí tampoco se sostienen, al no basarse en una categoría común.

Sobre la definición original de los términos, que surgieron como categorizaciones raciales a partir de la penetración colonial europea, pongamos por caso el término “bantú”. Según el historiador Justo Bolekia, no existió ninguna etnia cuya denominación fuese “bantú” hasta que, en la primera mitad del siglo XIX, el misionero anabaptista y lingüista

William Bleek acuñase el término “para referirse a todas las lenguas del África subsahariana cuyo prefijo de clase para la formación del plural era *ba-*, al que se unía el tema-*ntu*, relativo a las palabras de la clase 1: *ba-ntu/ bantu* (personas)” (Bolekia, 2003: 17). Sin embargo, si acudimos a la definición que da el diccionario de la categorización de “bantú-zulú” (nombrada en la tipificación de las “mujeres”), obtenemos la siguiente definición:

ZULÚ. adj. y s. Dícese del individuo de un pueblo de raza negra del África austral.

Lo determinante en la definición es la supuesta pertenencia de este grupo a la “raza negra” y su procedencia geográfica del África del sur. Por otra parte, si echamos un vistazo a la definición que se da de “Bosjmano, na”, podemos observar una curiosa similitud que no aporta ninguna diferenciación con la definición dada al término “Zulú”, excepto la sustitución de “raza negra” por “salvaje”:

BOSJIMANO, NA. adj. y s. Dícese del individuo de un pueblo salvaje del África austral.

Si añadimos que las definiciones por pertenencia geográfica tampoco respetan una categoría común en la que basarse –unos términos se describen por su pertenencia a un continente entero (como en el caso de la “raza europea”); otros se refieren a una parte de un continente (como el “Zulú” y su procedencia del “África austral”); otros, a países concretos (como en el caso del “Australiano, na”) y otros se definen con la procedencia de un territorio en concreto (como en el caso de “Botocudo, da”, que según el Diccionario, es el “individuo de un pueblo indígena del Brasil que habita entre los ríos Doce y Pardo”)– podemos concluir que el móvil para diferenciar estos grupos es una arbitraria categorización racial basada en tópicos.

Es remarcable señalar que la definición que se da de “Latina” señala la lengua como elemento definitorio de esta persona como miembro de un grupo humano: “De los pueblos en que se hablan lenguas romances”. Sin embargo, carece de lógica que una persona “Latina” se describa únicamente por la lengua que habla ante la diferencia con, por ejemplo, una “Fueguina” o una “Bosjmana”, cuya diferenciación es *racial*, implícita en los dibujos. ¿Es dicha persona “Latina” de “raza blanca” y, por lo tanto, “europea”, según la definición dada de “Blanco”? Si es así, entonces la persona “Latina” no podría ser de América, sino únicamente europea. Sin embargo, la definición de la persona “Latina” incluye a toda persona que viva en algún país de habla derivada del latín; y eso puede significar que puede ser de España, Francia, Italia, Rumanía; pasando por todas las excolonias españolas de América e incluso por Guinea Ecuatorial. ¿Entonces una persona guineoecuatorial es “latina” y se diferencia de la “bosjmana” en que habla una lengua derivada del latín?

El mismo nombramiento como “latina” para América forma parte de un proyecto de occidentalización ideológicamente articulado en el mestizaje de las élites criollas. Según Catherine Walsh, el concepto se pergeñó en la segunda mitad del siglo XIX por las élites locales “como parte de una idea avanzada por Francia para marcar una distinción con lo

anglosajón –una distinción en la cual la religión católica fue central–, creando así una identidad supuestamente “poscolonial” en las antiguas colonias de Francia, Portugal y España, todas ahora consideradas parte de *LatinAmérica*” (Walsh, 2006: 31). Los pueblos, nacionalidades y comunidades de América del Sur, Centroamérica y el Caribe quedaban así unidos dentro de un proyecto político que los homogeneizaba y marcaba en su (post)colonialidad.

La contradicción que muestra el Diccionario al mostrar dos dibujos para la “mujer latina” es la misma que entraña el discurso de la hispanidad y su primigenia definición mediante la categoría de “raza hispana”. Si se acepta la existencia de razas humanas como clasificación social, entonces no se puede establecer una similitud entre los grupos humanos de América y los grupos humanos de Europa. Esa es la razón por la que para la definición de “Latino, na” se pasa a una categoría cultural: la lengua. El diccionario reproduce el discurso de la hispanidad, que exalta los lazos culturales que unen a las ex colonias y la metrópoli. La definición de la persona “latina” es la que se daría de la persona “hispana”; pero para evitar que se relacione con una clasificación nacional –puesto que la divergencia con los otros grupos humanos se plantea como *racial*–, la unión de los grupos humanos de las excolonias, colonias y la metrópoli se presenta con el término “Latino, na”. Por eso, de forma exclusiva, para la “mujer latina” se muestran dos dibujos: una mujer con el pelo corto y los ojos rasgados y otra con una mantilla española colgada de una peineta en la cabeza.

El sexismo, como el racismo, no es tanto una consecuencia de las diferencias físicas como de la instrumentalización de estas diferencias para naturalizar las relaciones sociales ya existentes. La biología, como categoría estática y reduccionista (Bock, 1991: 8), jugó un papel decisivo no sólo en la creación de un discurso científico para las “razas humanas”; sino también de la “mujer”. El Diccionario reproduce el discurso biológico del poder; es decir, el del hombre blanco. Si buscamos “Sexo”, la definición que se nos otorga reproduce la misma dicotomía que la oposición negro/ blanco: “Condición orgánica que distingue al hombre de la mujer, al macho de la hembra. | *Bello sexo*. Conjunto de todas las mujeres”. Lo definido y lo definible es el otro: el *negro*, la “mujer”. El punto desde el que se nombra es el que nunca se define. Si buscamos “Hombre”, el diccionario nos ofrece la siguiente definición: “Animal racional; individuo de la especie humana, en general”. Mientras que la *mujer* es identificable e incluso tipificable; el *hombre* es universal, “general”.

Como indica la historiadora Bock, “las diferencias biológicas se convierten en metáforas de las formas de vida que son, en realidad o pretendidamente, diferentes. Tanto el racismo como el sexismo modernos clasifican al grupo “extraño” o al *otro* como inferior, negándole no sólo el derecho a ser igual, sino también -y esto es probablemente más importante- el derecho a ser diferente sin que se le castigue por ello” (Bock, 1991: 11).

Las categorías “raza” y “sexo” se entrelazan en el sistema colonial. Al legitimar con la objetividad del formato las categorías sexo- raciales ya construidas, lo que se reproduce

es el discurso del poder: el del hombre blanco. Si echamos un vistazo a las entradas relacionadas con el colonialismo, podemos contemplar hasta qué punto se complementan la jerarquía sexual y la jerarquía racial con el poder colonial.

El diccionario incluye una entrada denominada “Europeizar”, definida como “Comunicar a un pueblo o persona de otro continente los progresos y costumbres de Europa”. Sólo existe el homólogo “Americanizar”, pero no se incluyen verbos similares relacionados con otros continentes. África, por ejemplo, no puede “africanizar”. Por tanto, es Europa la que “comunica” o “civiliza”. Puesto que “Blanco” es de “la raza europea”, y puesto que los “Negros”, tipificables por su apariencia física, están determinados por su procedencia geográfica; cabe dirimir que el hombre blanco, como representante activo de la “raza europea”, es el único que puede civilizar.

EUROPEIZAR. tr. Comunicar a un pueblo o persona de otro continente los progresos y costumbres de Europa.

CVILIZAR. tr. Dar civilización.

CIVILIZACIÓN. f. Acción de civilizar. | Cultura, ilustración. | Conjunto de manifestaciones que caracterizan en estado social de un pueblo, de una raza, o de una época.

Por otro lado, ¿quién civiliza? Siguiendo la percepción colonial de la “misión civilizadora”, buscamos los términos relacionados por el poder religioso. “Misionero” y “Misionera” se describen en entradas diferentes, reflejando así la jerarquía sexual dentro de la Misión religiosa en las colonias: es el hombre el que predica el evangelio y el que tiene el poder de convertir a los “infielos”; no la mujer:

MISIÓN. f. (...) Tierra en que predicán los misioneros.

MISIONERA. f. Religiosa que está en una casa de misión.

MISIONERO. m. Predicador evangélico que hace misiones. | Eclesiástico que predica la religión cristiana a los infieles.

Hemos visto, a través de dos muestras de la formación general en los años cincuenta, cómo se reproducía el discurso racista en su sistematización científica, por medio de la primigenia Antropología física; y, a la vez, el discurso sexo-racial, en connivencia con el discurso colonial franquista. A falta de un estudio más riguroso y profundo sobre el tema de la formación racista durante el franquismo; sería interesante analizar hasta qué punto las categorías que sirvieron al poder colonial y, por tanto, al poder político-social tanto en Guinea como en España, siguen enraizadas en la estructura del poder. O, lo que es lo mismo, analizar lo que Quijano ha venido a llamar “la colonialidad del poder”⁸⁶.

⁸⁶ “En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. esto es lo que se ha conocido como la “colonialidad del poder” (QUIJANO, Anibal. “Coloniality of Power, ethnocentrism and latinamerica”. *NEPANTLA*. Vol. 1, no. 3, 2000. Pp. 533-80.) en GROSFOGUEL, Ramón. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. Actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)". Barcelona: CIDOB, 2011.

4. Dando vida a la “raza negra”: las representaciones audiovisuales del imaginario colonial

4.1. Exotismo y primitivismo en el documental colonial franquista

Las producciones documentales de Hemic Films fueron una parte más del aparatage discursivo-colonialista del régimen franquista. Llevaron a cabo las indicaciones del IDEA antes mencionadas⁸⁷. El documental iba a ser convocado bajo el franquismo para tratar de mejorar la imagen colonial de España y alimentar la promesa imperial. Siguiendo las premisas del discurso oficial, el equipo de Hemic Films, compuesto por el director Manuel Hernández Sanjuán, el operador de cámara Segismundo Pérez de Pedro (“Segis”, según los créditos de los documentales) y Luis Torreblanca –que regresó antes a España para montar los materiales–; haría una expedición cinematográfica de 1944 a 1946 por “la Guinea española”. Posteriormente se añadirían los guiones de Santos Núñez para la voz en *off* (Fernández-Figares, 2003: 235). Los textos se caracterizan por su apología del discurso civilizador y de la idea nostálgica de la España imperial, acorde con la propaganda colonial del régimen. No en vano, todos los documentales, así como la expedición en sí, fueron patrocinados por el “Excmo. Señor José Díaz de Villegas” que como hemos visto, además de dirigir la D. G. de Marruecos y Colonias, también dirigía el IDEA. La producción cuenta con más de cien cortometrajes⁸⁸, además de 5.500 fotografías de corte etnográfico, cuya difusión no se puede concretar⁸⁹. No obstante, las imágenes permiten vislumbrar cómo se

⁸⁷“Hay que partir del conocimiento del medio sobre el que se actúa. Para ello es preciso mancharse de barro en los caminos del bosque, dormir en lechos incómodos bajo la acometida de insectos obstinados, habituarse al característico olor que exala (sic) la piel del negro” (Trujeda, 1946: 158).

⁸⁸ Existe una contradicción en el reporte que se ha hecho hasta ahora del número de documentales producidos por Hemic Films sobre la Guinea colonial. La mayoría de estudios indican que fueron 31 documentales (Fernández-Figares, 2003) (Bayre; Valenciano, 2010) (Ortín; Pereiró, 2006b: 6). Sin embargo, José Luis Borau indica en su *Diccionario de cine español* (cit. en Elena, 2010: 95) que Hemic Films produjo “más de 400 cortometrajes, casi todos documentales”; mientras que Esteve Rimbau y Casimiro Torreiro (*Productores de cine español: Estado, dependencias y mercado*. Madrid: Cátedra/Filmoteca Española, 2008 cit. en Elena, 2010: 95) indican que la producción no superó los 200 documentales. Aparentemente la contradicción estriba en que unos se refieren a “películas” y otros a “cortometrajes”, pero esta resolución pierde peso cuando se comprueba que todos los estudios hablan de los mismos documentales, de unos quince minutos cada uno. En el curso de esta investigación he podido comprobar que las piezas que se conservan en la Filmoteca Española están numeradas en los créditos iniciales dentro de una aludida “Serie de Guinea Española” [Doc. 15], de la que, efectivamente, sólo se han recuperado los 31 documentales que se encuentran en la Filmoteca Española. De ellos, el documental con el número serial más alto es *El mapa de Guinea*, fichado con el n. 106. Puesto que no hay una opinión unánime sobre ello, he preferido conservar la forma original en la que se enumeraron para contabilizarlos, aunque hoy en día sólo podamos acceder a esos 31 documentales. Quizás la desaparición de los demás números de la Serie se debiera al cambio del discurso colonial del régimen franquista a partir del resultado de la Segunda Guerra Mundial, que coincide con la época de producción y difusión del trabajo de Hemic Films.

⁸⁹ Hernández Sanjuán denuncia que sus documentales “casi no se vieran en público” (Ortín; Pereiró, 2006: 27). Sin embargo, su presentación en gala en el Palacio de la Música de Madrid en mayo de 1946 evidenciaría un apoyo claro de las autoridades políticas, decididas a difundir “la obra de España” en Guinea a través de los documentales propagandísticos de la *misión civilizadora* (Elena, 2010: 90). Las expediciones cinematográficas de Hemic Films, tanto en Guinea como en Marruecos, estuvieron

combinaba el discurso colonial franquista con las imágenes de corte etnográfico, así como la construcción del imaginario colonial que, a la postre tanto como al entrante, adolecía de un claro racismo de corte paternalista.

El equipo cinematográfico se adentraría en la selva, dispuesto a desentrañar los *grandes misterios* que acontecen en ella. Aportaría su granito de arena al discurso colonial: una mirada exótica que contribuiría a ratificar el discurso racista y las premisas antropológicas pseudocientíficas.

Dijo el etnógrafo francés de finales de siglo XIX Victor Segalen que los enemigos del exotismo pueden dividirse en dos categorías: quienes no se interesan más que por ellos mismos e ignoran al “otro” más allá de su interés (colonos, comerciantes, empresarios y turistas) y quienes, una vez percibida la diferencia, intentan transformar al “otro” en nombre de una universalidad ilusoria, como los misioneros o los administradores coloniales (Segalen, cfr. Todorov, 1991: 378, 379). En ese sentido, la expedición cinematográfica no cumplía ninguno de estos papeles actorales: se interesaba por el *otro* con un interés etnográfico y ese interés se basaba, precisamente, en la diferencia de este *otro*. Ambos matices servían al documental colonial de Hermic Films en Guinea, cuya mirada exótica contenía la voluntad *científica* de desgranar las grandezas de esa realidad desconocida y diferente. No por casualidad los documentales y fotografías de Hernández Sanjuán sirvieron también de documentos antropológicos para los estudios del IDEA⁹⁰.

La mirada documental hacia las poblaciones de Guinea siempre sería externa, colonial. El equipo cinematográfico nunca se sumergiría en la cultura autóctona, sino que siempre tendría, y así se refleja en los documentales, una mirada exótico-racista, consistente en focalizar la narración texto-visual en la diferencia irreductible del indígena con respecto a la “civilización”; es decir: con respecto a la sociedad española. El *otro* se convierte en objeto analizable. Los realizadores franquistas se convierten en exotistas modernos. Las imágenes son alegorías coloniales de ese *otro* como alteridad absoluta al *nosotros*.

patrocinadas por la Presidencia de Gobierno a través de la D. G. de Marruecos y Colonias, una activa colaboración que siguió después de 1946, habida cuenta del patrocinio de *Herencia Imperial* (1952) y su estreno en la Gran Vía Madrileña (Elena, 2010: 90). A falta de un seguimiento de la difusión que hubo y dado el claro patrocinio institucional, las tesis sobre ello son diversas. Alberto Elena apunta a que “no hay por qué pensar”, dado el patrocinio político que tuvieron, “que los documentales no se exhibieran en otros lugares de España o que carecieran de toda la repercusión fuera de los propios circuitos comerciales” (Elena, 2010: 91). Sin embargo, Martín-Márquez apunta a que podría haber ocurrido una posterior desvinculación del régimen franquista en la fase de difusión del material, ya que éste evidenciaba la disyunción entre el discurso de la misión civilizatoria, exaltador de los colonos como “héroes”, y las escenas coloniales mostradas en las imágenes, que muestran a los guineanos, a veces niños, siempre trabajando para los españoles (Bayre; Valenciano, 2010: 5). Sobre esto último trataremos en el segundo punto.

⁹⁰ Hasta donde hemos podido comprobar, las fotografías del archivo de Hernández Sanjuán (en Ortín; Pereiró, 2006b) fueron utilizadas, sin cita ni referencia, en el libro publicado por el IDEA en 1952 que recogía la conferencia de Fernández Cabezas sobre el “pamue biotípico” (Fernández, 1951); por lo que suponemos que la disponibilidad de los documentos gráficos de Hermic Films para ilustrar las obras del IDEA fue total. Nada descabellado, por otra parte, puesto que la expedición estuvo patrocinada por el director del Instituto, como ya hemos comentado.

La realización de Hermic Films estaría teñida del exotismo que sólo puede acontecer en la experiencia del sujeto colonial, externo. Como dijo Segalen, “existe una curiosa oposición entre el sentimiento de la naturaleza y la vida en la naturaleza. No se ve, no se siente, no se saborea la naturaleza con un gran placer estético, más que cuando uno se ha separado, se ha diferenciado un poco de ella” (Segalen: Todorov, 1991). El equipo de Hernández Sanjuán, que iba a volver a la metrópoli y que no vivía en Guinea, sino que la objetivizaba en sus imágenes; podía *sentir* la naturaleza, *apreciar* el exotismo de aquel lugar. Esta experiencia está presente en la narración que hace Hernández Sanjuán en una entrevista reciente:

“[La selva] son estampas, paisajes y situaciones que ya no se te olvidan nunca en la vida. Ir navegando en cayuco por el río, arrastrado por la corriente, sin remar, sin hacer ruido alguno en medio de la selva y por encima de ti saltando los chimpancés acompañándote todo el recorrido. Árboles gigantes, impresionantes, lagos como los que siempre has soñado poder ver. La noche, con su frescura, y los sonidos de los animales. Son momentos inolvidables. La selva africana es maravillosa, tiene tantas cosas bonitas”.

“Es una naturaleza que se apodera de ti al tiempo que te va ganando para siempre. Una vez conoces la selva africana, ya no la puedes olvidar en toda tu vida”⁹¹.

La experiencia exótica, cuenta Todorov, se compone de dos fases: “embeberse” y “extraerse”. En la primera, el sujeto se identifica con una parte reconocible del objeto percibido; en la segunda, se descubre la diferencia irreductible entre ambos (Todorov, 1991: 374). Los dos movimientos son indispensables, de lo contrario; sin identificación se ignora el objeto, y sin la diferencia, el sujeto se fundiría con el objeto, perdiendo la capacidad para analizarlo. Las *instrucciones* para tener una experiencia exótica serían: proyéctate en el objeto, pero sin enamorarte de él: ¡no te *fusiones*! Una advertencia para que no ocurra lo segundo es lo que se puede leer en el diario de Agustín Miranda, que insta al colono a no dejar de ver la diferencia con el *negro*, en un lenguaje dicotómico en el que juega con los opuestos negro/blanco, bosque/civilización, fetichismo/catolicismo, etcétera, y su lógica encadenada:

Desbosca, hombre blanco, desbosca. El bosque es lo primitivo, lo salvaje, lo oscuro y tenebroso. Tú eres la civilización, la cultura, la luz (...). El bosque es la superstición, el fetichismo. Tú -hombre blanco- eres la fe. En el bosque, entre miasmas y aguas podridas, duerme, en su cueva, Morimó, al que adoran estos hombres morenos que aún conservan en sus almas miasmas y aguas podridas, cuevas a las que no ha llegado aún la luz blanca de tu fe. Has de desboscar todavía más, hombre blanco. Y llegar en tu labor hasta el bosque donde duerme la cueva de Morimó. Y alzar, sobre sitios en que aún perdura, la arquitectura luminosa de un templo (Miranda, 1940: 57, 58).

En los documentales, la experiencia exótica está vertida en cada plano de la naturaleza. Pero no sólo en estampas de la selva. La naturaleza también se vincula a los

⁹¹ Todas las referencias de las palabras de Hernández Sanjuán, están recogidas en la entrevista de Ortín y Pereiró (2006a).

pueblos *fang* o *bubi*, subsumidos en la categoría de “indígenas” o, como mucho, de “pamues” –la categoría adoptada por la retórica franquista para referirse a los *fang*– por la voz en *off*. En el documental *Balele*⁹², destinado únicamente a representar el colonialmente llamado “balele” –un baile *fang* del distrito de Evinayong–, las imágenes se suceden entre personas y paisaje, formando un todo representativo del exotismo colonial. A continuación, aprovecharemos la carga narrativa del montaje visual para analizar la significación del documental en lo que aquí nos ocupa.

La primera escena muestra la orilla del mar. Las imágenes de la costa y del bosque se van sucediendo mientras suena una música de timbales, hasta que un primer plano nos muestra unas manos tocando. Esta escena sirve para unir el mundo de la “naturaleza” con el de los *negros* a través de la música. El plano de las manos tocando un timbal se repetirá de nuevo en la transición final de las escenas del poblado a las de la naturaleza. La imagen produce una simbiosis narrativa entre naturaleza e “indígenas” a través del constante sonido de los timbales. A medida que la música aumenta su ritmo, las escenas de personas bailando se suceden más rápido, emulando el trance. El documental cierra con las mismas imágenes de la costa del principio mientras sigue sonando la música.

Este planteamiento circular (costa-bosque-baile “indígena”-bosque-costa) de la narración visual da a entender el hermetismo que quieren transmitir los realizadores ante la simbiosis *negros*-bosque. Un hermetismo penetrado por las cámaras. La costa es el lugar por donde los colonos, el “blanco”, llega y se va; es el lugar tanto de entrada como de salida a ese mundo exótico, hermético, de los “indígenas” y su baile, al que el *blanco* se adentra a través del bosque. Los *negros* no hablan. Los *negros* tocan los timbales y bailan en trance en sus poblados en medio de la naturaleza. En este documental, esta es la diferencia irreductible que les hace absolutamente diferentes a las “culturas civilizadas”; la diferencia creada por la mirada colonial.

Es significativo que esta pieza sea la única de toda la serie recuperada que no tiene voz en *off*. Como indican Bayre y Valenciano, el hecho de que no se narre lo que acontece en los bailes tiene una clave interpretativa: los realizadores entienden que con la simple contemplación de las imágenes queda claro que el *baleles* “la màximaexpressió de la vida primitiva”⁹³ (Bayre; Valenciano, 2011: 206).

En otro documental⁹⁴, destinado a ensalzar la “obra de España” en Guinea, se evidencia con mucha más claridad por medio de la voz en *off* la pretendida construcción audiovisual del *primitivismo* de los *negros*. Comienza mostrando los mismos bailes *fang* mientras cierra la ambigüedad interpretativa de la imagen con adjetivos despectivos que les atribuyen “creencias extravagantes” y “absurdas supersticiones” para, antes de proceder a un minuto de silencio ante las escenas, añadir: “contemplando estas danzas se obtiene una noción aproximada de la atracción que para sus intérpretes aún conserva la

⁹² “Balele”. Serie guinea española, nº 25.

⁹³ “La máxima expresión de la vida primitiva”. Traducción propia.

⁹⁴ “Misiones de Guinea”, nº 64

vida primitiva". Tras contemplar la "vida primitiva" en el bosque, las imágenes nos trasladan a una iglesia en la ciudad, y la voz en *off* resucita sentenciando que "en contraste con tan rudas escenas, surgen otras que manifiestan la gran transformación que la presencia de España ha producido en estas tierras".

Queda así clara la construcción que la mirada exótica hace en los documentales de la "diferencia irreductible" del *negro*, su supuesto hermetismo en el bosque, para dar cuenta de su "vida primitiva" y la necesidad de llevarles la "civilización" de cruces y salacots.

Volviendo a *Balele*, es significativo sacar a colación las palabras del director, Manuel Hernández Sanjuán, sobre su propia experiencia al rodar las imágenes: "Era un baile, rodado como un musical, pero con aquel atractivo de los movimientos de los 'morenos'. Fue espectacular (...). Había muchos nativos y queríamos que saliera todo muy en plan indígena". Su comentario es significativo porque la "espectacularidad" de la experiencia está ligada a la idea del *primitivismo* de los *negros*, que es la que les hace atractivos. Les hace atractivos porque es en *lo primitivo* ("todo muy en plan indígena") donde el exotismo reconoce la autenticidad, la "diferencia irreductible". La supuesta autenticidad de lo *antiguo*, de lo *primitivo*, es lo que permite tener una experiencia exótica. Pero, ¿qué hay de auténtico en una representación mediada por la mirada colonial?

Hay un juego malévolo en la construcción audiovisual de los elementos culturales de las comunidades. La mirada del documental colonial percibe la autenticidad de éstos para extraerla y no devolverla jamás. Ahí donde el *negro* se reconocía, ahí donde la música o la danza o la pipa de barro se revelaban como partes de su vida cultural, de su movimiento con la naturaleza; el documental colonial llegaba para convertir este elemento en atavismo y, así, petrificarlo, *fixarlo*: convertirlo en "raza". La mirada exótica de estas construcciones audiovisuales apuntó las "diferencias irreductibles" del *negro* con el *blanco* para ponerlas en bandeja a los discursos racistas. Las fracturas culturales fueron recogidas por los discursos antropológicos, políticos, legales, etcétera; que las convirtieron en la razón de su inferioridad.

Pongamos como ejemplo la música. En "Artesanía Pamue"(n.85) la voz en *off* denomina a la música *fang* "ruido": "El baile es en la vida de los pamues uno de los mayores incentivos. Por esta causa, no es difícil hallar a indígenas que se dedican a construir tambores, tumbas y otros instrumentos de ruido, ya que de música no podríamos calificarlo"⁹⁵. A la vez que identifica la importancia que el baile y la música tienen en la identidad comunitaria, la voz narradora trasforma este elemento en la razón que les hace inferiores. Utiliza su autenticidad para hacer de ello un discurso colonial. En la imagen, extrae su identidad, su *alma*⁹⁶, para plasmarla visualmente transmutada por la mirada racista y la voz en *off*.

⁹⁵"Artesanía pamue", n. 85.

⁹⁶ Las referencias al "alma", a la "autenticidad" y a la "esencia" irán en cursiva para no hacer referencia a un esencialismo cultural del que huimos; refiriéndonos en todo caso más a elementos culturales

Léopold Sédar Senghor, uno de los fundadores del movimiento de la negritud, que reivindicó la identidad negra y su cultura frente a la inferiorización de que ha sido víctima, define así la importancia de la música en las comunidades negras:

Es la cosa más sensible y la menos material. Es el elemento vital por excelencia. Es la condición primera y el signo del arte, como la respiración lo es de la vida; la respiración que se precipita o ralentiza, se vuelve regular o espasmódica siguiendo la tensión del ser, el grado y la cualidad de la emoción. Así es el ritmo de manera primitiva, en su pureza, tal y como es en las obras maestras del arte *negro* (...). No es la simetría que engendra la monotonía; el ritmo está vivo, es libre (...), el ritmo actúa sobre lo que en nosotros hay de menos intelectual, despóticamente, para hacernos penetrar en la espiritualidad del objeto; y esta actitud de abandono que es nuestra, es ella misma rítmica⁹⁷.

Sédar Senghor relaciona el ritmo con lo primitivo, pero no haciendo referencia a un estadio cultural menor, sino a la *esencia*, a la identidad, al *espíritu*. Los documentales de Hermic Films permutarán esta *esencia* dentro del discurso evolutivista, precisamente para convertir la identidad de la comunidad en la razón de su inferioridad. Utilizar lo identitario, lo que las personas sienten como real, para hacer de ello una razón del artificio discursivo racista. En palabras de Fanon: “Sí, nosotros (los *negros*⁹⁸) somos retrasados, simples, libres en nuestras manifestaciones. Es que para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis el espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Y viva la pareja Hombre-Tierra!” (Fanon, 2009: 122). La reafirmación de Fanon de la negritud viene a decir: si conservar nuestra *esencia*, nuestro cuerpo-espíritu, significa ser retrasados para vosotros; entonces, orgullosamente, lo somos.

Volvamos al *balele*. Dice la voz en *off* que el baile refleja la “atracción” de los *negros* a la “vida primitiva”. Se identifica la importancia que este elemento tiene para la comunidad (“atracción”), a la vez que se inferioriza a través del discurso evolutivista (“vida primitiva”). Identificación; diferenciación. El siguiente paso es la instrumentalización de esta percepción exótica: puesto que estas escenas (“rudas”, “extravagantes”, “absurdas”) reflejan un retraso cultural con respecto a *nosotros*, queda legitimado que *nosotros*, superiores, os llevemos la “civilización”.

Tanto el baile como la música negra y sus instrumentos pasarán así a estar condenados por la sociedad colonial, convertidos en “rudimentarios”⁹⁹ y “primitivos”, inferiores. Los elementos culturales captados por el equipo cinematográfico serán transmutados. La identidad tergiversada es la violencia colonial intrínseca de los documentales de Hermic Films. Por eso Hernández Sanjuán no concibe que esos documentales los vieran los colonizados: “Supongo que si los hubieran visto los ‘morenos’,

percibidos por la comunidad como propios en un momento determinado, que a un elemento que determina culturalmente a un grupo humano.

⁹⁷ SÉDAR SENGHOR, L. *Ce que l'homme noir apporte*, cit. Fanon, 2009.

⁹⁸ Cursiva del autor.

⁹⁹ “La tumba, el rudimentario telégrafo indígena...” en “Misión sanitaria en Guinea. Labor de España en Guinea”, documental del NO-DO, 1953 [Filmoteca Española].

hubieran pensado que era una “cosa de blancos”, ¿no? Verse ellos, allí, proyectados en movimiento, su vida, ellos mismos. No creo que lo hubieran entendido muy bien”.

En *Balele*, las cámaras no captaban el sonido, por lo que había que grabarlo aparte y sonorizar las películas después, durante la fase de montaje en Madrid. Para grabar el sonido, se puso en marcha un dispositivo militar que obligó a “las gentes de Guinea” a hacer los coros¹⁰⁰. La violencia intrínseca al documental colonial se exteriorizó.

Al hablar de la “violencia intrínseca” de la mirada del documental colonial nos referimos a que, como venimos viendo, los fenómenos culturales autóctonos fueron tergiversados por una mirada externa y re-construidos en un imaginario con un fin político. La violencia externa del documental colonial es la condición en que se produce la captación de imágenes: además del perogrullo de que el documental colonial necesitaba del contexto colonial; se producía el hecho de que las imágenes no eran espontáneas, sino que las escenas estaban previamente preparadas y planificadas [[Doc. 16](#)], cayendo en un artificio colonial del “primitivismo indígena”. También se daba la evidencia material de que los documentales se pudieron grabar gracias a la fuerza bruta de los “cargadores” (*negros*¹⁰¹ cuya fuerza de trabajo había sido confiscada por el Patronato de Indígenas y, por tanto, gestionada para servir en las actividades coloniales, entre las que se encontraba la grabación de documentales) que, cedidos por el Gobernador General, eran los que cargaban con los materiales de los rodajes y sin los que, según admite el mismo Hernández Sanjuán, “hubiera sido imposible”¹⁰² [[Doc. 17](#)].

Decimos que en el caso concreto de la música del documental de *Balele* la violencia intrínseca se exteriorizó porque 1) el fenómeno cultural *fang* se convirtió en un producto colonial porque, además de planificar las imágenes, se añadió un coro al sonido de timbales y se montó sobre las escenas del baile, provocando una disonancia entre el ritmo de la música y el ritmo del baile (Bayre; Valenciano, 2010: 207) y extrayéndole su significación real para convertirlo en un espectáculo colonial; y 2) esta transmutación

¹⁰⁰ “Además, para sonorizarla allí, el director general de Marruecos y Colonias ordenó llevar soldados y gentes de Guinea para que hicieran los coros, cantaran y poderla sonorizar muy bien” (Hernández Sanjuán: Ortín; Pereiró, 2006). La importancia de los documentales coloniales para la Administración y para los militares africanistas se puede vislumbrar del hecho de que quien dispuso los recursos para realizarlos era a la vez el director general de Marruecos y Colonias y el director del IDEA: Díaz de Villegas. Como ya hemos dicho, todos los documentales están patrocinados por él.

¹⁰¹ Hablamos de “negros” y no de guineanos (*fang*, *bubis*, etc.) o nigerianos porque ésta era la categoría que el Patronato utilizaba para confiscar la fuerza de trabajo de toda persona de piel negra que viviera en la colonia, bajo el eufemismo de “indígenas no emancipados”.

¹⁰² “Cuando nos preparábamos para salir de expedición, le pedíamos braceros al gobernador. Normalmente, nos daba unos veinticinco hombres para llevar los materiales del rodaje: las cámaras, las tiendas de campaña, los rollos de películas, la comida, todo. Íbamos por carretera hasta donde se pudiera y luego caminando o en cayuco. Los rodajes en la selva ya sabes tú que siempre son muy complicados. Decenas de kilómetros a pie, el cansancio, el clima, el mal terreno, el barro, la lluvia, todo se notaba. Menos mal que, como siempre solíamos llevar mucho material por lo que nos pudiera suceder, los braceros lo cargaban todo. Sin ellos hubiera sido imposible” (Hernández Sanjuán, entrevista en Ortín; Pereiró, 2006).

exigió que las mismas condiciones de grabación fueran violentas: lejos de ser “auténtico” y “primitivo”, a los *fang* se les obligó a bailar y cantar.

De esta forma, el constante sonido de los timbales, percibido como “ruido” –pero a la vez necesario para dar una continuidad narrativa a las imágenes “primitivas”–; era aderezado con coros que harían digerir mejor al público blanco el “primitivismo” audiovisual. Coros producidos por personas a las que militares les habían obligado a cantar.

La violencia colonial no siempre era tangible, al igual que el racismo no siempre era agresivo. La cara amable del racismo es el paternalismo; y la cara amable de la concepción primitivista es la del mito del “buen salvaje”. El *primitivismo* como parte del discurso racista conlleva la idea del “buen salvaje”, el mito en el que se basa el racismo paternalista. Esto también estará representado en el documental colonial. Exotismo, primitivismo y salvajismo van unidos por una misma concepción del *otro*, dice Todorov; provocados por los anhelos y los miedos que la sociedad colonial proyecta sobre el hombre negro en forma de antinomia, dice Fanon. Cuando Americo Vesputio, uno de los primeros exploradores de América del siglo XV, se dispuso a describir a los “indios”, la imagen recurrente estaba tan cerca del salvajismo como del paraíso del colono occidental: “No poseen vestidos (...) porque no tienen ninguna necesidad de portarlos; y entre ellos no hay ningún patrimonio, todos los bienes son comunes a todos. Viven sin rey ni gobernador, y cada uno es su propio amo (...). No tienen templos, ni religión, y no son idólatras. ¿Qué más puedo decir? Viven conformes con la naturaleza” (Todorov, 1991: 308). La misma idea, cubierta de la moral católica, se reproducirá en los documentales de Hermic Films:

Cerca del ecuador, en el centro de África, existe un trozo de suelo español. Es Guinea. Sobre él habita el hombre pamue, cuyas primitivas costumbres han sido objeto de nuestras prioridades (...). La vida en el poblado es sencilla y tranquila (...). Así viven los pamues, en este permanente y sencillo laborar, dejando irse los días que se esconden más allá de la tierra en la llanura inmensa del atlántico¹⁰³.

Zonas en las que el hombre podría vivir como en un renovado paraíso. Serían incontables los modernos robinsones que quisieran arribar a estas playas con el sano propósito de dar la espalda a nuestra civilización (...). En cambio, los nativos de estas latitudes, que poseen una idea bastante confusa de la civilización que conocemos nosotros, se hayan en condiciones envidiables para ser robinsones sin saberlo. No es que vayamos a hacer una apología de la vida selvática, más sí proclamaremos las ventajas de una existencia en paz y en la paz de estas hermosas playas africanas. La vivienda y el traje son dos preocupaciones que aquí se desconocen (...), algo que a nosotros, hombres de razas viejas cargadas de cultura y de historia, ya se nos ha olvidado desde hace siglos. África nos enseña que se puede vivir sencillamente, lo mismo que sus hijos, estos ingenuos indígenas que cuando el

¹⁰³ “Costumbres pamues”, n. 67

sol se oculta tras el horizonte, se complacen en encender antorchas y hacen juegos de luces con el agua¹⁰⁴.

Lo que queremos sacar a relucir aquí es la falsa construcción de lo que se vino a llamar “las costumbres primitivas” por parte del documental colonial, cuya mirada exótica percibió los elementos culturales reales –que constituían una faceta cultural e identitaria para quienes los protagonizaban– para convertirlos en la razón de su inferiorización dentro del discurso racista. Las imágenes de los *negros*, tomadas por la cámara de Hermic Films, objetivizaban en la mayoría de las ocasiones este discurso. No obstante, existía la excepción que veremos en el siguiente apartado.

4.2. Humanizar al *blanco*, deshumanizar al *negro*: la singular batalla entre la voz y la imagen en los documentales coloniales

La narración fílmica, de por sí, ya supone una delimitación de significados con respecto a otros documentos gráficos como la fotografía. En los documentales coloniales franquistas, además, la autoridad de la voz en *off* acota las posibles direcciones hacia una interpretación concreta (Bayre; Valenciano, 2011: 206). Esto posibilita que en ocasiones se produzcan grandes contradicciones entre el discurso narrado y los significados propios que se pueden extraer de las escenas grabadas sobre el terreno. En el caso del documental colonial franquista, las contradicciones derivan del discurso propagandístico colonialista y las escenas coloniales grabadas. La extrema rigidez interpretativa de los guiones oficialistas de Santos Núñez tiene su contrapartida en caer en un debilitamiento total si este discurso no se corresponde con las imágenes tomadas sobre el terreno colonial. Precisamente, este es el factor al que apuntó Martín-Márquez en una conferencia reciente¹⁰⁵ para explicar una posible desvinculación del régimen franquista en la fase de difusión de los documentales: la disyunción entre una voz narradora que elogia la fuerza y sacrificio de los “héroes coloniales” y unas imágenes que, en cambio, muestran a estos personajes blancos acompañados de guineanos que hacen todo el trabajo para ellos. En este punto haremos un análisis de la ocasional (in)congruencia entre voz narradora e imágenes para pasar a hacer una valoración sobre el tratamiento visual del *negro*.

Voz narrativa e imágenes

La voz narrativa se encarga de exaltar la “obra” de los personajes blancos, dotándoles de una personalidad y una valía (como protagonistas de la “obra” colonizadora); mientras que homogeneiza a las personas de piel negra en la categoría de “indígenas”, “nativos” o “morenos”. Nunca se utiliza la denominación de “negros” para referirse a la población de la colonia. Como ya hemos explicado, esta resolución es producto de la contradicción entre el discurso de la hispanidad y el racista. La voz no

¹⁰⁴ “Las palmeras y el agua”, n. 84

¹⁰⁵ Conferencia en la Universidad de Hofstra de Nueva York, 2009, cit. en Bayre; Valenciano, 2010: 5

distingue las distintas comunidades dentro del territorio de la Guinea española y, cuando lo hace, es para referirse a los “pamues” –rara vez alude a los *bubis*– como sinónimo de “indígenas”, sin ánimo de establecer una división identitaria¹⁰⁶. Las referencias textuales que se hacen del *negro* son para inferiorizarle a partir de las imágenes que se muestran de él.

Muchas veces la voz narrativa presenta una incongruencia con las imágenes que se muestran. Es el caso de *Una cruz en la selva* (n.72), donde se reproduce el discurso civilizatorio. El documental comienza con las imágenes de una procesión “indígena” en un poblado que ha tenido la suerte de ser llamado “Zaragoza”. La procesión es definida por la voz en *off* como la “obra de España” después de “veinte siglos de catolicismo” en los que ha “combatido sin descanso por los valores eternos del espíritu”. Pronto, la narración auditivo-textual nos adelanta que vamos a ver unas imágenes que hablan por sí solas sobre el *primitivismo* de los “indígenas”: “Escuchad y ved”, nos insta, “porque si oís las auténticas voces indígenas y contempláis las presentes escenas, no será necesario que ensalcemos una labor gloriosa y abnegada cuan ninguna”. Sin embargo, el resto del documental revelará más bien que la voz en *off* resulta imprescindible para sostener el discurso que la imagen niega constantemente. Mientras que la voz dice: “allá va el misionero recorriendo los frondosos caminos como un moderno caballero andante buscando almas”, la escena muestra al misionero paseando tranquilamente por un camino con tres niños negros cargados con cajas. La incongruencia se repite durante todas las escenas en las que aparece el misionero. Si la voz dice “estos hombres, hechos para soportar las peores fatigas, que comparten los alimentos de los nativos”; la imagen ratifica que el misionero camina, tranquilamente, apartando las hojas con el bastón; mientras los niños cargan sus cajas detrás de él, en fila, mirando hacia abajo. Si la voz resuena de nuevo con “allá va el misionero, peregrino incansable por estas tierras vírgenes”; en la imagen luce el misionero vestido de blanco impoluto seguido de dos niños, distintos de los anteriores, más pequeños y con cajas más grandes [Doc. 18]. Si la narración se empeña en decir que el misionero va “siempre en pos de las almas perdidas”, se ve al misionero apuntando con su bastón las cajas que los niños tienen que cargar al bajar del cayuco. “Los misioneros son como estrellas errantes que esparcen a su paso la luz de la verdad”, declara triunfante la voz en *off*; y el video se despide reproduciendo la imagen recurrente: el misionero delante de tres niños negros que cargan sus cajas.

En el transcurso del documental, no sólo no hemos “oído las auténticas voces indígenas”, sino que la carga significativa de la imagen, la representación del colonizado y

¹⁰⁶La amalgama de todas las comunidades del territorio colonizado en el peyorativo “indígenas” conlleva una inexactitud etnográfica notable. Por lo pronto, hay una anécdota recurrente que se repite en los documentales coloniales, que es la referencia al tambor o *tam-tam* como forma de comunicación “indígena”. Sin embargo, el uso de este instrumento se restringe a los *fang*, pues el *bubi* jamás ha utilizado el tambor para comunicarse, sino los medios de comunicación gráficos (como los tatuajes o la forma de alinear y señalar las plantaciones de ñames para su identificación entre propietarios colindantes) (Sepa Bonaba, 2011).

sus movimientos corporales y gestuales, han contradicho a la voz narrativa de Santos Núñez.

Sólo en uno de los treinta y un documentales se nombra a los “cargadores”– denominativo al que se relegaba a las personas negras que tenían que cargar con los materiales de los colonos–. Es en *Al pie de las banderas* (n.79) donde la imagen de doce hombres atravesando un puente con la carga de dos colonos que les preceden prácticamente obliga a la voz a decir que “el administrador territorial” va “acompañado de los cargadores”. De nuevo, la voz sigue en su éxtasis ensalzador del héroe blanco al que acechan peligros desconocidos, mientras que la imagen le libera de todas las dificultades: “camina por la selva, utilizando muchas veces las veredas pames(...); atravesando puentes que a lo sumo son árboles tendidos sobre un río, sorteando los frondosos obstáculos que en su marcha interpone la exuberante flora tropical, va a cumplir su deber. Y justamente es esto lo que no le hace sentir la fatiga”.

Poco después, la voz en *off* dedica un espacio para hablar de “la aportación que prestan los indígenas” a la obra colonizadora: reparar carreteras. No determina por qué es esa su tarea. Se da por entendido. Se ve a hombres y mujeres agachados en una carretera quitando hierbas, mientras la voz explica que “con frecuencia se realiza el chapeo” y así “se logra mantener en perfecto estado” el camino. La labor de chapeo del suelo aparece a menudo en los documentales, siempre realizada por personas de piel negra, obligados por el sistema de “prestaciones personales” (Ndongo, 1998: 145). Medio siglo atrás, chapear era considerado un castigo. Richard Burton cuenta que, en una de sus expediciones, para obligar a los *krumanes*¹⁰⁷ a llevar diariamente cierta cantidad de leña al campamento, se les amenazaba con que, si no lo hacían, tendrían que chapear con el machete (Arnate, 2005: 66).

La imagen del negro

El sistema colonial aparece representado en los documentales a través de las imágenes que se ofrecen de los cuerpos colonizados. La subproletarización de la persona de piel negra está naturalizada, tanto como la jerarquía racial en el sistema colonial. Las teorías racialistas influían también en la representación que el documental colonial hacía del “cuerpo africano”, transmitiendo la escala jerárquica. Así, la representación de los cuerpos, su indumentaria, los movimientos y técnicas corporales “se convierten en una metáfora del proceso de asimilación” y del grado de “civilización” de la población (Bayre; Valenciano, 2011: 210).

La imagen más clara que hemos encontrado de la representación del cuerpo colonizado como metáfora de la aculturación colonial, es en una película documental producida por NO-DO en 1952 en la que se recoge un batiburrillo de imágenes de las distintas colonias: *Provincias españolas en África* (1952). En él se dedican cuatro quintos

¹⁰⁷Originariamente se reclutaban trabajadores de la isla de Kru, de donde reciben este nombre, para hacer las tareas en régimen de semiesclavitud para las que después se destinarían los “braceros”.

del tiempo a hablar de Guinea con motivo de una visita de Luis Carrero Blanco y el general Díaz de Villegas. Se reporta la construcción de monumentos franquistas, los alumnos de cada escuela proclaman poesías y se enaltece la “obra civilizatoria” de España: hospital, iglesia y escuela. Al final, tiene lugar un acto en el que un grupo de *fang* bailan el recurrente *balele*, que la voz narradora describe como “algunas muestras ruidosas y jubilosamente expresivas de las danzas tribales conservadas y cultivadas” que “los bailarines folclóricos” bailan para “los ilustres visitantes”. El *primitivismo* subrayado por la narración choca con la imagen de las guineanas bailando mientras portan un sujetador blanco nada discreto que destaca entre los atuendos típicos de rafia. Era la visita de Carrero Blanco y no podían permitir que la “inmoralidad” de las *negras* espantase al entonces Ministro de la Presidencia. Esta simple escena nos relata la pretensión de la acción misional y de aculturación en la moral católica de la colonización española durante el franquismo.

Las imágenes del documental colonial muestran a la persona negra como un ser deshumanizado en su contexto cultural propio: hierático, que no ríe ni habla ni se comunica. Sólo baila, como espectáculo para demostrar su *primitivismo*; o trabaja, siempre para algún *blanco*. Esta es, por otra parte, una de las condiciones para que se produzca la alteridad –la “diferencia irreductible”– necesaria para poder convertir en objeto al *otro*: no darle ni voz ni vida propias. En muy pocas ocasiones se les presenta en grupo de forma espontánea, probablemente porque no querían¹⁰⁸, lo que da cuenta de la planificación que había detrás de las imágenes que mostraban al *indígena*. Sólo hay una excepción en su representación: cuando se trata del “profesor nativo” y del misionero negro, a quienes se muestra hablando ante otros guineanos (que no guineanas) con autoridad. Es fácil llegar a la conclusión de por qué estas figuras, a diferencia de las demás, tienen “habla”: son una *creación* del sistema colonial, que precisaba tanto de profesores como de misioneros autóctonos que sirvieran de intermediarios en la prédica de la labor de aculturación y perpetuación de la colonia. Eran *instrumentos* para las necesidades de la colonización: reproducían la prédica nacionalista o la prédica catolicista con el objetivo final de alimentar el sistema de producción colonial. Para llegar a ser profesor o misionero, era necesario haber obtenido una carta de emancipación dentro de la rígida jerarquía sexo-racial impuesta por ley. Por todo, el hecho de sean estos, y no otros, a los que se muestre impartiendo educación, representa el tropo colonial por antonomasia: el documental viene a decir que estos hombresnegros pueden hablar –y son escuchados– porque España les había dado voz, no porque realmente la tuvieran. Su “raza” no habla, ni piensa, ni siente: eso es lo que dicen las imágenes contantemente. La figura del *negro* es un “convidat de

¹⁰⁸ En el documental *Bajo la lámpara del bosque* (n.71) existe una de las pocas escenas en las que se puede ver a un grupo de guineanas en una actitud espontánea, viendo un partido de fútbol. Lo sabemos porque cuando se dan cuenta de les están grabando todas salen del plano de la cámara. Se puede ver incluso un grito en la expresión de una de ellas.

pedra”¹⁰⁹ (Bayre; Valenciano, 2011: 214), el protagonista ausente en todos los documentales.

4.3. El “alma negra”: la objetivización del *negro* en el cine colonial franquista

El alma será un recurso retórico recurrente no sólo en los discursos moralistas de los españoles de la colonia –herencia clara del proyecto evangelizador colonial–, sino también en las representaciones fílmicas de los *negros* en Madrid. Si los documentales coloniales deshumanizaban a la persona negra, *arrebatándole el alma*; la misión de las películas realizadas en España será la de cuestionar su carácter moral, *diseccionar el alma*: en la década de los cincuenta se estrenará *El negro que tenía alma blanca* (Hugo del Carril, 1951), la tercera versión del libro homónimo escrito por Alberto Insúa y cuyo título refleja explícitamente la categorización racial en que se basa la película. Una década después saldrá a la luz *Cristo negro* (Ramón Torrado, 1963), una película del subgénero misional en la que, con el objetivo de dejar en buen lugar a la Misión española en los años en que el proceso hacia la independencia del país era inminente, se replantea la cuestión del color racial por medio de uno de los personajes, un misionero que pronuncia: “el alma no sabe de raza ni de color”.

Los protagonistas de ambas producciones se caracterizan por tener en su reparto a actores blancos cuya piel está pintada para representar a personajes negros. De este hecho se derivan dos cosas: 1) la objetivación del *negro* en un rasgo (la piel) fácilmente reproducible audiovisualmente¹¹⁰; y 2) la representación audiovisual de la racialización (es decir, la ratificación de la “raza” por medio de la representación de la piel como elemento conformador). Se reproduce así una inversión (pieles blancas, máscaras negras) de la metáfora utilizada por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*; conformando las dos caras del espejo de la racialización: por una, es el *blanco* el que define la racialización del *negro* –y, en consecuencia, ¿quién mejor para reproducir su figura en el cine?¹¹¹– y, por la otra cara del espejo, el *negro* quiere ser *blanco* debido a lo que Fanon llama la “epidermización del complejo de inferioridad” provocado por la colonización (Fanon, 2009).

¹⁰⁹ “Invitado de piedra”. Traducción propia.

¹¹⁰ En consecuencia, para retratar audiovisualmente a un personaje negro sólo se necesitaba que su piel estuviera pintada o fuera *negra*—de hecho, era frecuente la participación de actores cubanos, como el protagonista de *Cristo Negro*, René Muñoz, para representar a personajes africanos—. El acento no suponía ningún problema para la veracidad de las representaciones, siempre y cuando un *negro* tuviera la piel, literalmente, negra—. La creación del estereotipo audiovisual del *negro* respondía a una suerte de racialización cinematográfica que el cine estadounidense ha utilizado frecuentemente como recurso (piel negra, labios rojos). La película *Bamboozled* (Spike Lee, 2000) es una sátira de ello.

¹¹¹ No sólo en el cine. La cosificación del negro con la cara pintada todavía resucita año tras año con la excusa de tener un *verdadero* Rey Baltasar.

Esta base discursiva resulta paradigmática en el caso de *El negro que tenía alma blanca*. El eje que posibilita el desarrollo de la película es que el protagonista, un famoso cantante negro cuya bondad queda reconocida por los *blancos*, reniegue de su color. A la vez, y en consecuencia, un *negro* “de verdad” no podía representar el papel de un artista con talento, rico, bueno y generoso: es un *blanco* con la cara pintada.

Una de las escenas muestra un espectáculo en el que el protagonista canta. Mientras una *blanca* baila alrededor de él y el escenario se debate entre el aspecto tribal de los fuegos y los timbales y la presencia de músicos cubanos; el *negro* deleita a su público blanco con un condescendiente canto: “Negro como un tizón, ay, negro como el carbón (...). Negro nací, ¿por qué señor, si a todos diste un alma igual? ¿Por qué, señor, me hiciste así? Pobre de mí” [Doc. 19].

La película fue presentada como un alegato antirracista porque sustituía el discurso de las razas por el discurso moral del alma. Sin embargo, a la postre, el “alma blanca” viene a significar lo mismo que la “raza blanca”, unión consolidada por la retórica catolicista (en *Cristo Negro*, la frase “las almas no tienen raza ni color” conlleva la tácita coletilla “pero sí religión: la católica apostólica romana”). El desprecio del hombre negro a su *color* es la condición *sin equa non* para que pueda tener “alma blanca”. El protagonista reconoce el racismo de “un mundo donde hay razas que se ponen de pie mientras que hay otras que viven de rodillas”, pero sólo para corroborarlo: “si yo pudiera arrancarme esta piel...”. En una ocasión, el personaje pronuncia un monólogo autocompasivo mientras tiende las manos con las palmas hacia abajo ante la mirada de un *blanco*: “me acostumbré a mirar las estrellas para no ver las raíces que me atan a la tierra. Mírelas, Arévalo, buscaban un rayo de luz, pero su corteza las separa del resto del mundo”.

El mismo alegato de negación “racial” se desprende de *Cristo Negro*, película también presentada para ratificar el discurso antirracista del régimen en los albores de la descolonización¹¹². El protagonista se convierte al cristianismo y se enamora de una *blanca* que no le corresponde. Su amiga *negra*, un personaje secundario representado, de nuevo, por una actriz con la cara pintada, le dice: “Tú eres Mikoa aunque ellos te hayan cambiado el nombre [el misionero español le bautiza con el nombre de Martín], pero quién puede cambiarte el color de la piel: ¡mira, es tan negra como la mía!”. De nuevo, resulta paradigmático que aquellos personajes que hacen mención a su “piel negra” sean actores o actrices blancos pintados de negro.

Las películas muestran al *negro*, representado por personajes cuyo color de piel sirve de marcador racial, frente a su “raza”; evidencian su deseo de tener un “alma blanca”, es decir, de ser *blanco*. Al mismo tiempo, el “alma negra” es una construcción del *blanco*¹¹³.

Resumiendo: el *negro* se siente inferiorizado; la razón de su inferiorización la ha creado el *blanco*. Este es el argumento de las películas que tratamos, pero también es el

¹¹² Para una mayor aproximación en el análisis de esta película, ver el análisis de Susan Martín-Márquez (2011: 317-327).

¹¹³ Fanon, 2009.

mecanismo base de cualquier sistema colonial. Por eso hablamos de películas coloniales: porque reflejan un imaginario colonial. La representación del *negro* según este imaginario, y el consecuente efecto de negación que produce en las personas de piel negra, es abordada por teóricos de la negritud como Césaire:

Y aquí están aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase: esperando mejorar y con la posibilidad de subir más alto; aquellos que capitulan ante sí mismos, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos; aquellos que se envuelven con seudomorfosis orgullosa; aquellos que dicen a Europa: "Mire, yo sé cómo hacerle reverencias, cómo prestarle mis respetos, en suma, no soy diferente de usted; no haga caso de mi piel negra: me ha tostado el sol"¹¹⁴.

No es casualidad que el recurso retórico del "alma" fuera utilizado recurrentemente. El "alma negra" será sinónimo a "raza negra" en la colonia de Guinea. Aparecería tanto en obras del IDEA, como en diarios de colonos, en conversaciones coloquiales o referencias del documental colonial. Fernández Cabezas diría en su conferencia en el IDEA:

Ante situaciones desconocidas en que no pueden poner a contribución sus ordinarios mecanismos de respuesta "tipo blanco", surge en seguida el alma de negro, con todas sus particularidades (Fernández Cabezas, 1951: 49).

Agustín Miranda, por su parte, se preguntaba: "¿Cuál su mundo, el mundo en que se mueven sus almas de hombres negros?" (Miranda, 1940: 71), para concluir que sin antes plantear "como problema el problema de esta raza" y adentrarse "en el mundo ignoto en que estas almas están sumidas", la colonización no tendría éxito (Miranda, 1940: 72).

El recurso de la retórica católica para racializar la moral de la persona negra quedaría marcado para los ex colonos. El empresario de cine en la colonia Manuel Salinas diría posteriormente al respecto que "nosotros no hacíamos más que moralizar, porque las costumbres... el negro es un alma salvaje" (cit. Fernández-Fígares, 2003: 297).

¹¹⁴ CÉSAIRE, A. *Cuaderno retorno al país natal y otros poemas* (1938). Libros digitales: Sociedad Internacional de Escritores.

SEGUNDA PARTE

HACIA UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL E INTERSECCIONAL DEL ANÁLISIS DEL PODER COLONIAL LA GUINEA ESPAÑOLA

Lo que pasa con este sistema-mundo es que a partir de 1492 se expande a escala planetaria y lleva consigo un paquete de relaciones de poder que no son solamente económicas, políticas y militares, sino que son epistemológicas, son espirituales, son sexuales, son de género, son pedagógicas, son lingüísticas, son destructivas de la ecología (...), no es que primero pusieron una jerarquía económica y luego pusieran una jerarquía patriarcal, ¡no!, es que todo vino simultáneamente, ¡el paquete llegó junto!, ¡todo al mismo tiempo!
Ramón Grosfoguel (2012).

Los autores pan-africanos, sobre todo a partir del movimiento de la negritud, consideran incuestionable la “escisión histórica y violenta que el colonialismo produjo”, imponiendo un “estatus de subordinación histórica, cultural, política y económica” que “viene determinando, en todas las esferas de la vida, la situación presente” (Serequeberhan, 2002). La “misión civilizatoria” en África dejó un trágico legado, lo que Serequeberhan llama “residuos híbridos del pasado colonial”, esto es: “osificadas formas institucionales neocoloniales” y una “autoconciencia patológicamente negativa de los africanos europeizados” (Serequeberhan, 2002: 40). La misma tesis la encontrábamos en Fanon: “para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial” (Fanon, 2007: 36), por lo que “el maniqueísmo primario que regía la sociedad colonial se conserva intacto en el periodo de la descolonización” (Fanon, 2007: 37). ¿Cuál es esa cultura del opresor que menciona Serequeberhan? ¿Qué formas de pensamiento tuvieron que interiorizar las sociedades colonizadas en Guinea?

La asimilación cultural en Guinea impuso una cosmovisión del mundo dicotómica, que caracteriza a la modernidad, estructurada según la “raza”: negro/ blanco; bárbaro/ civilizado; subordinación/poder; etc. Esto es lo que de Sousa denomina la cartografía “abismal” que se inicia con el colonialismo, fundador de la era moderna con la separación global del Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El primero estaba regido por el paradigma de la regulación (legal) y la emancipación (humana); el segundo, adscrito al binomio apropiación/ violencia. La apropiación (territorial, política, económica y productiva) y la violencia (destrucción física, cultural, material y humana) están “profundamente entrelazadas”, formando parte del paradigma colonial (de Sousa, 2010: 17). La zona colonizada es el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. La apropiación y dicotomización se completa con la negación de la naturaleza humana de los colonizados y la división del mundo en la zona del “ser” y la zona del “no-ser”. En la Guinea colonizada, el sistema colonial intentó aparentar una regulación legislativa al estilo de la

que existía en la metrópoli. Sin embargo, la lógica de apropiación y violencia subsistía ante el perverso sistema de “emancipaciones” basado en una lógica racista y cuya autorización o veto se reservaba exclusivamente a la administración colonial.

En palabras de Catherine Walsh, el uso de la categoría de “raza” como patrón de poder conflictivo y permanente

estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo encima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Esta colonialidad claramente se extiende a los campos del ser –la deshumanización y trato de no-existencia de algunos grupos–, y del saber –el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, así descartando por completo los afros e indígenas como intelectuales y como productores del conocimiento (Walsh, 2006: 30).

Si la colonización también se extendió a los campos del “ser” y del “saber”, entonces la descolonización no termina con la desaparición de las administraciones coloniales. Más bien, habría que rastrear sus residuos en la educación, la cultura política, el lenguaje, la concepción de la naturaleza, la organización económica, el conocimiento sanitario, la organización diferencial de género, la sexualidad, la concepción racial... y todo lo que tenga que ver con los sistemas de pensamiento occidentales que el poder colonial implantó en las sociedades negadas a partir del colonialismo. Como asegura la profesora María Lugones,

la transformación civilizadora justificaba la colonización de la memoria, y por ende de los sentidos de las personas de sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el mismo tejido de su concepción de la realidad, de su identidad, y de la organización social, ecológica y cosmológica (Lugones, 2011: 108).

Esto nos lleva a desarrollar nuestro estudio a partir de un enfoque de las formas de dominio del poder colonial en Guinea que dividimos en: la “dominación material” (económica, político-territorial y productiva), que es a la que hemos intentado aproximarnos en el primer punto a partir de unos apuntes sobre la política colonial franquista; y la “dominación epistémica” o del pensamiento y de los saberes. Como dicen Castro-Gómez y Grosfoguel, “las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una *dimensión epistémica*, es decir, cultural” (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007: 19).

Puesto que no podemos ceñirnos únicamente a una perspectiva materialista cuando analizamos la experiencia colonial, trataremos de señalar, someramente y con el fin de poner un acento introductorio sobre ello sin dejar de proclamar un deseado estudio en profundidad de estos aspectos de la colonización; algunos de los terrenos del saber y del pensar(se) que fueron negados a los pueblos de los territorios colonizados del Golfo de Guinea. Esto también incluye las categorías de género que fueron creadas para las personas colonizadas. Las categorías raciales (blanco/ negro) y de género (mujer/

hombre) son transversales en la sociedad colonial; es decir, que se interrelacionan de tal forma que no podemos estudiar una sin estudiar la otra. Estas categorías son el eje sobre el que se implanta y perpetúa el poder colonial. Las jerarquías coloniales no sólo estaban atravesadas por la categoría de “raza”, sino también por la del género y el rol destinado a cada identidad sexual. María Lugones es una de las pioneras en realizar un análisis de género de la “colonialidad del poder”, poniendo el acento más allá de la categoría de “raza” que anuncia Quijano, y moviéndose metodológicamente entre los feminismos subalternos para proponer lo que ella llama un feminismo descolonial.

Por tanto, en esta parte del trabajo haremos unos breves apuntes sobre la cara epistemológica del poder colonial para después intentar hacer una aproximación al estudio interseccional de las categorías de género y “raza” en la colonia franquista de Guinea Ecuatorial.

5. Lo que no se ve: formas de colonización epistémica

5.1. La colonización (re)nombra

E inventan palabras donde refugiar su impotencia
raros verbos, tierna demagogia envuelta en celofán
(...)
La lengua madre:
Que tanteará frenética tus más íntimas geografías
rescatará tu vientre de su epicentro y lo devolverá
humeante al camino de las galaxias perdidas por siempre¹¹⁵.

Europa reconstruyó la realidad de las sociedades que dominó¹¹⁶, y esa reconstrucción fue acompañada del mayor instrumento para construir realidades: el lenguaje. Durante la colonización, la creación de nuevos nombres, términos y significados cumplió la función de parcelar la realidad en beneficio del poder colonial. Así, “se forjaron estereotipos “raciales”, “étnicos”, “tribales”, que han demostrado ser difíciles de romper y que han servido para alimentar los prejuicios con imágenes distorsionadas a las cuales se les ha otorgado credenciales pseudocientíficas”¹¹⁷. El proceso de colonización inventó a los colonizados reduciéndolos a su primitivismo, a su inhumanidad, agresividad, infantilismo, vaguería, hipersexualidad, etc.

Es curioso que muchos pueblos colonizados africanos se refirieran a sí mismos en la lengua compartida en términos universalistas. Es el caso de “*bathohela*”, término

¹¹⁵ LOBOCH, Francisco Zamora. “Nuestros eróticos y viciosos círculos” en *Poetas guineanos en el exilio (antología)*. Madrid: U.R.G.E., 1977.

¹¹⁶ DEVALLE, Susana B. C. “Introducción: Etnicidad: discursos, metáforas, realidades”. *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado* (pp. 11–40). México: Colegio de México, 1989.

¹¹⁷ *Ibidem*.

tswana que significa "simplemente seres humanos"¹¹⁸; o "*bötyö*", término con que se autodesignaba el pueblo bubi y que significa "persona" (Bolekia, 2003:17). Fue durante el encuentro colonial cuando se renombró la percepción que estas comunidades tenían de sí mismas como parte de la humanidad; y se les dio un nombre que les señalaba una diferencia –construida por el sujeto colonial– con el resto de los grupos. La diferencia racial que estructuraría el colonialismo. Como planteó un intelectual negro sudafricano a quien el profesor Comaroff parafrasea: "perdimos nuestra humanidad y ganamos nuestra etnicidad"¹¹⁹.

Muchos de los términos que las comunidades colonizadas interiorizaron con el paso de los años fueron acuñados por los colonizadores durante los primeros contactos del siglo XIX. En el caso de los pueblos en la Guinea Ecuatorial no fue diferente.

El origen de la denominación como "pamues" a los *fang*, el pueblo mayoritario en la zona continental del país, es significativa. Viene de *fangwe*, que es el plural de la denominación de los *fang* en *ndowe* –la lengua de la población cercana a la costa de la zona continental–. Richard Burton lo explicaba así: "Los mpongwe llaman a sus vecinos salvajes mpángwe; los europeos lo han deformado en fanwe, panwe, ya que la f y la p son muy similares, prhouin y paouen (pawen). Ellos se llaman a sí mismos fang [en el original fan] que quiere decir 'hombre', en plural, bafang. La n está muy nasalizada: los misioneros propusieron transcribirla como nh, lo que, sin embargo, da la idea errónea de aspiración: y 'fan', pronunciado a la manera inglesa sería ininteligible para ellos" (Burton: Arnalte, 2005). El préstamo se tomó de la lengua *ndowe* porque eran los *ndowe* quienes hacían de intermediarios entre los comerciantes europeos que llegaban en barco a la costa y los *fang*, que se trasladaban en caravanas hasta las factorías de la costa o de los ríos para vender marfil o caucho (Nerín, 2008).

El gentilicio que surgió para denominar al pueblo mayoritario en la isla de Bioko no fue menos arbitrario. Según explica Justo Bolekia, el término proviene del vocativo *¡bóbëé!*, que significa "¡oiga!", "¡oye!". Fue percibido erróneamente por el capitán inglés Kelly en el primer cuarto del siglo XIX, y así es como se convirtió en *bubee*, pasando al español "bubi" (Bolekia, 2003: 17) y aplicándolo así de forma generalizada a los autóctonos de la también re-bautizada "isla de Fernando Poo", cuya capital fue también renombrada del inglés en honor a Isabel la Católica: Santa Isabel. Al respecto, Mary Kingsley, en su expedición por la isla de Fernando Poo a mediados del siglo XIX, comentó que los españoles habían estado renombrando todos los lugares con nombre inglés sin que nadie se diese mucha cuenta de ello¹²⁰.

¹¹⁸ Ver COMAROFF J. L. "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas" en FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (Ed.) Etnicidad y violencia. A Coruña: Universidad da Coruña, 1994, pp. 205–225.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ "The Spaniards -who have been giving Spanish names to all the English-named places without any one taking much notice of them" (Kingsley, 2011).

A los gentilicios con que se renombra a los pueblos del territorio de la actual Guinea Ecuatorial hay que sumar aquellos nombres que la colonización española utilizó exclusivamente para referirse a las personas de piel negra. "Indígenas", "nativos" o "primitivos" son algunos de los términos bajo los que quedaron amalgamadas las comunidades en una homogeneidad inferiorizante. Sin embargo, las diferencias entre los dos pueblos mayoritarios, *fang* y *bubis*, eran notables. Por ejemplo, la anécdota que se repite en los documentales "etnográficos" de Hernández Sanjuán, que es el uso del tambor o "tam-tam" para la comunicación "indígena", no es común a todos los pueblos. El uso y creación de este instrumento se restringe a los *fang*, pues el *bubi* jamás ha utilizado el tambor para comunicarse, sino los medios de comunicación gráficos (como los tatuajes o la forma de alinear y señalar las plantaciones de ñames para su identificación entre propietarios colindantes) (Sepa Bonaba, 2011). Como indica el antropólogo Gustau Nerín, buena parte de las costumbres que los escritores coloniales describían como "típicas" de las sociedades tradicionales guineanas, eran relativamente recientes, "habían sido generadas por una evolución histórica marcada por la presencia del blanco, primero como comerciante, y posteriormente como colonizador. Los estereotipos, pues, además de falsear la realidad, no reflejaban lo que era intrínsecamente el negro, sino lo éste había llegado a ser tras el proceso de aniquilamiento colonial" (Nerín, 1998).

La designación de los pueblos africanos como "tribu" tiene también un origen colonial. Al respecto, el profesor Ronald Cohen explica que

in ideological terms, "tribes" are a fundamentally colonial concept derived from the Latin term *tribus* meaning barbarians at the borders of the empire. This etymology reflects and explains the significance of the word in Western culture, its link to imperialist expansionism and the associated and overgeneralized dichotomization of the world's peoples into civilized and uncivilized -the "raw" and the "cooked" of human historical experience¹²¹.

Es por eso que desde el Congreso Nacional Africano liderado por el conocido Nelson Mandela se ha abogado por la destrucción de las diferencias "tribales" entre los países africanos: desde su punto de vista, la diferencia "tribal" es una construcción colonial represiva que debe ser destruida¹²². Podemos considerar el análisis de la nomenclatura colonial como un punto de partida para analizar la imposición colonial de significados cristianos, patriarcales, racistas, heterosexualistas, etc. Las nuevas categorías identitarias basadas en opuestos binarios convirtieron los conocimientos de los dominados en locales, tradicionales, indígenas, primitivos... constituyendo la "expresión de una gramática imperial tan poderosa como sus facetas militares, administrativas y económicas"

¹²¹"En términos ideológicos, las 'tribus' son un concepto fundamentalmente colonial derivado del término latino *tribus*, que significa bárbaros en las fronteras del imperio. esta etimología refleja y explica la significación de la palabra en la cultura occidental, su vinculación con el expansionismo imperialista y la asociada y generalizada dicotomización de los pueblos del mundo en civilizados e incivilizados -lo 'crudo' y lo 'cocinado' de la experiencia histórica humana". Traducción propia de COHEN, R. "Ethnicity: Probleman and Focus" en *Anthropology. AnnualReview of Anthropology*. Vol.7, 1978, pp. 379-403.

¹²² Cf. TAMBIAH, S. J. "Conflicto étnico en el mundo actual". *American Ethnologist*. Vol. 16, 1989, pp. 335-349.

(Meneses, 2012). Una de las facetas de esta “gramática imperial” es el renombramiento de los pueblos de la zona comprendida en la actual Guinea Ecuatorial que acabamos de tratar, y que conllevó además la creación de diferencias y rivalidades entre ellos por parte del sistema colonial.

5.2. Rivalidades entre los dominados

A menudo se relacionan los problemas actuales del África postcolonial con las rivalidades entre los distintos pueblos, obviando la responsabilidad que la colonización tuvo en ello. Creemos necesario, pues, apuntar aquí a la causa de las rivalidades étnicas en la actual Guinea Ecuatorial que tienen en parte, si no completamente, un origen colonial. No sólo por la creación de jerarquías entre los distintos pueblos y la aculturación en un pensamiento racista, sino también por el surgimiento de lo que Fanon llamó una “burguesía nacional” que interiorizó, precisamente, este pensamiento colonial racista; de forma que todavía perdura en la conciencia nacional de los países postcoloniales.

En la Guinea colonial española desde principios de siglo se impuso una categoría política que cambiaría la perspectiva de poder en las comunidades *fang* y provocaría, entre otras cosas, rivalidades entre las distintas poblaciones y en el seno de las mismas comunidades. Los “jefes tradicionales” o “jefes de la tribu” fueron autoridades autóctonas nombradas por el sistema colonial sin contar con los verdaderos jefes tradicionales de las comunidades. Los nuevos jefes fueron entendidos como colaboracionistas del colonialismo, y “jefe” pasó a tener el mismo significado que “rico” (Nerín, 2008). Los privilegios dados por la administración colonial a los *fang* estimularon una conducta déspota e irrespetuosa hacia los bubis, lo que provocaría que fueran percibidos como “el brazo ejecutor más fiel y el más tenebroso aliado de quienes iban a destruir la sociedad bubí”, según el historiador bubí Edmundo Sepa (Sepa, 2011). A este mecanismo colonial divisorio de las comunidades se unió que después del reparto de 1900 con Francia¹²³, las delimitaciones fronterizas que establecieron las potencias dividieron a las familias, de forma que las comunidades quedaron desmembradas y repartidas en tres zonas: el Camerún alemán, el África ecuatorial francesa y la Guinea española (Ndongo, 1998). Desde esta separación grupal hasta las rivalidades entre comunidades, la colonización siempre jugó a dar privilegios a unas comunidades frente a otras. Según Fanon, “el colonialismo es,

¹²³ El “Convenio entre España y Francia para la delimitación de las posesiones de ambos países en la costa del Sahara y en la del Golfo de Guinea” fue publicado en la Gaceta del 30 de marzo de 1901 y establecía que: “el límite entre las posesiones españoles y francesas del Golfo de Guinea partirá del punto de intersección del “thalweg” del río Muni con una línea recta trazada desde la punta Coco Beach hasta la punta Dieké. Después seguirá por el “thalweg” del río Muni y del río Utamboni hasta el punto en que éste último río es cortado por primera vez por el primer grado de latitud norte, y se confundirá con este paralelo hasta su intersección con el grado 9º de longitud Este de París (11º 20' Este de Greenwich. A partir de este punto, la línea de demarcación estará formada por dicho meridiano 9º Este de París, hasta su encuentro con la frontera meridional de la colonia alemana de Camarones”. Disponible a 25/08/2013 en http://www.maib.es/php/index.php?option=com_content&view=article&id=58:tratado-de-1900-sobre-delimitacion-de-la-parte-continental-de-guinea-ecuatorial&catid=47:guinea&Itemid=71.

por su estructura, separatista y regionalista. El colonialismo no se contenta con comprobar la existencia de tribus; las fomenta, las diferencia. El sistema colonial alimenta a los jefes locales y reactiva las viejas cofradías morabíticas” (Fanon, 2007: 73).

Efectivamente, a principios de siglo el guardia civil Julián Ayala¹²⁴, siguiendo el ejemplo del gobernador Ángel Barrera (1910-1925)¹²⁵, instauró en la zona continental el sistema de captación de líderes “indígenas” que actuarían al servicio del sistema colonial español. La jerarquía en las comunidades *fang* quedaba representada por un “jefe de poblado” –seleccionado por Ayala– que recibía un diploma, una placa y una bandera española. A cambio de gestionar las prestaciones, promocionar la “civilización” y ejercer de informantes a la colonización española, los jefes conseguían una destacada posición social y, sobre todo, autoridad frente a sus semejantes. Los más fieles a Ayala conseguían el estatus de “jefe de tribu” o “jefe tradicional”. El sistema político *fang* desapareció y se creó una jerarquía antes inexistente (Nerín, 2008).

Desde el siglo XIX existía entre los colonizadores cierta predilección por los *fang*. Cuenta el explorador inglés del siglo XIX Richard Burton que

los que tratan con los *fang* de manera unánime los prefieren en lo que respecta a la honestidad y hombría a los *mpongwe* y a las razas de la costa; no han tenido tiempo de llegar a estar completamente corrompidos (Burton: Arnalte, 2005).

Un siglo más tarde, en el panfleto audiovisual de la colonización española *Herencia Imperial*, se dirá que “la raza pámue” era “predominante en Guinea por haber expulsado al litoral a otros grupos raciales más débiles”. En el documental colonial “Artesanía Pamue” (n. 85) se repetirá que “más fuertes que los primitivos habitantes del territorio, terminaron por expulsar a estos, que hoy se hayan diseminados en pequeños núcleos”. Creencias como esta llevarían al sistema colonial a otorgar competencias y buscar aliados entre los *fang*. Por ejemplo, eran los *fang* los que formaban la parte mayoritaria de la Guardia Colonial. Al respecto, Fernández Cabezas dirá en el IDEA que “en lo que no admiten competencia [los *fang*] es en las plazas de guardias coloniales, donde muestran cualidades de disciplina y de servicio muy apreciables” (Fernández Cabezas, 1951).

Muchos autores atribuyen al colonialismo la responsabilidad de las rivalidades étnicas que duran hasta hoy. Según Sepa Bonaba, el origen del conflicto y enfrentamiento entre los bubis y el resto de africanos, cuya llegada a la isla fue impulsada por los españoles, era parte del proyecto colonial. Ciertamente, la política colonial creó una jerarquía socio-racial entre las mismas personas de piel negra.

¹²⁴ Julián Ayala fue un guardia civil designado a la zona continental de la Guinea española desde 1921 (como guardia colonial) hasta 1936, cuando tuvo que abandonar la zona por su ambigua posición en la guerra civil. Es recordado por los *fang* por ser el colono más violento que han conocido. Gustau Nerín cuenta su historia en *Un guardia civil en la selva* (Nerín, 2008).

¹²⁵ Ángel Barrera, capitán de Fragata, gobernador general de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea durante quince años (desde 1910 hasta 1925), fue la única persona de principios de siglo que apostó por españolizar Guinea. Implementó una política “de atracción” basada en establecer pactos con líderes locales *fang*. Aseguraba que los *negros* eran como niños, y que “tratándoles con cariño se hace de ellos lo que se quiere” (Nerín, 2008).

En la cúspide de esta pirámide se encontraban los llamados “fernandinos”, descendientes de esclavos libertos llevados para colonizar la isla en la época en la que los ingleses se asentaron con el pretexto de reprimir la trata de esclavos. Un año después de su llegada, en 1828, en Clarence (la capital de la isla, que después se llamaría Santa Isabel), se censaban 747 personas, de las cuales la mitad eran esclavos liberados que trabajaban en la construcción de la ciudad (de Castro, 1998). Con el tiempo, a este grupo de hombres (y sus familias) se le dio más ventajas que a los autóctonos. Por ejemplo, conseguían directamente la carta de emancipación, lo que les permitía desde acceder a puestos de trabajo hasta entrar en lugares reservados para *blancos*. Hacia los años cincuenta, según Sepa Bonaba (2011), ya no quedaba ningún fernandino que “emancipar”. En las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas de la isla se puede leer que se destinaba el mismo o más dinero al “club fernandino” de la isla que a las iglesias. Es decir: durante el franquismo, se convirtieron en verdaderos puntales cooperantes de las autoridades coloniales. Eran un grupo intermedio entre el estatus del colono blanco y el de la persona negra autóctona. Estas personas se sentían más identificadas con el grupo dominante que con el dominado; pese a que el criterio racial también recayera sobre ellos en la arena racista de la sociedad colonial.

En Guinea, los fernandinos constituyeron la burguesía local racista de la que habla Fanon. La creación de un sistema de privilegios y una rivalidad entre las comunidades es lo que, siguiendo las tesis del psiquiatra de la Martinica e impulsor del movimiento de la negritud, dio lugar a las élites nacionales que asimilaron el pensamiento racista. Según Grosfoguel, actualmente estas élites ocupan el lugar del *blanco* y racializan como inferiores a otros grupos, lo que explica que las categorías blanco/negro u occidental/no occidental ya no aludan a una localización geográfica, sino a un posicionamiento de una jerarquía racial que se reproduce globalmente (Grosfoguel, 2012).

Si los fernandinos estaban en la cúspide, en la base de la jerarquía socio-racial entre los hombres de piel negra podríamos situar a los llamados “braceros”. Este término respondía a la condición de subproletarización en que este grupo de personas trabajaba. Eran hombres negros llegados en masa en virtud del Tratado de Nigeria del 23 de enero de 1943, que vino a solventar el problema de mano de obra que existía en la colonia. El reclutamiento de trabajadores llegó a cifras por encima de las que contabilizaban a la población blanca que vivía en la isla de Fernando Poo. De 1943 a 1947 llegaron a la isla de Fernando Poo la friolera de 10.175 “braceros”. Si contamos con que tres años después la población blanca en los territorios de Guinea contaba menos de un tercio de los trabajadores reclutados (en el año 1950 había un total de 3.957 miembros de la población blanca), y los datos indican que con el tiempo dicha población no aumentaba (dos años después habría 3.937 *blancos*); podemos asegurar que los trabajadores reclutados y estigmatizados en su semiesclavitud (Creus, 2007) constituían una auténtica colonia (datos en Sepa Bonaba, 2011). La elite blanca era muchísimo menor en número que los grupos de trabajadores “importados” año tras año.

Esta masa de gente era vista con sospecha por parte de la población bubi, según explica Sepa. No hablaban su idioma y vivían en asentamientos constituidos especialmente para ellos; poblados donde permanecían recluidos. La legislación colonial (Estatuto de Trabajo Indígena de 1906), como hemos visto, establecía una diferenciación entre “indígenas” (autóctonos) y “braceros”, éstos últimos considerados extranjeros, sin opción a la españolización, pero también a cargo del Patronato. Constituían así el escalafón más bajo de la pirámide socio-racial, pues a su estigmatización racial se unía su estigma social. La discriminación que el colono vertía sobre la persona autóctona, era a su vez trasladada por esta a los “braceros”, constituyendo una cadena de violencia que perpetuaba el racismo que sostenía el sistema colonial.

En las capas intermedias de esta jerarquía entre las personas de piel negra se encontraban los considerados por la ley colonial como “indígenas”. Como hemos visto, el régimen establecía una división meritocrática para con la administración colonial, consistente en la obtención de una “carta de emancipación”.

5.3. La concepción instrumental de la naturaleza

Cuentan los exploradores ingleses de mediados del siglo XIX llegados a la isla de Bioko que ésta tenía unos niveles de fertilidad asombrosos. Richard Burton dijo que “el suelo es adecuado para la agricultura en todas partes” (Burton: Arnalte, 2005: 60) y Mary H. Kingsley repitió, en las mismas fechas, que “the soil of Fernando Po is of exceeding fertility” [“el suelo de Fernando Poo excede en fertilidad”] y cuenta, para probarlo, que otro Cónsul inglés advirtió que un maíz plantado crecía cuatro pulgadas en menos de dos días¹²⁶.

The whole island is, or rather I should say was, heavily forested almost to its peak, with a grand and varied type of forest, very rich in oil palms and tree-ferns, and having an undergrowth containing an immense variety and quantity of ferns and mosses. Sugar-cane also grows wild here, an uncommon thing in West Africa¹²⁷.

Desde el siglo XIX, el estereotipo del negro perezoso se forjó unido a la concepción de la naturaleza como recurso productivo económico: “estos miserables han abandonado a la naturaleza un suelo muy prolífico: demasiado perezosos y faltos de energía para cazar o pescar” (Burton: Arnalte, 2005). Como hemos visto, el IDEA también reproducía este estereotipo racista para justificarla gestión de las tierras por parte del gobierno colonial:

¹²⁶Traducción propia de: “(...) the soil of Fernando Po is of exceeding fertility; Mr. Hutchinson says he has known Indian corn planted here on a Monday evening make its appearance four inches above ground on the following Wednesday morning, within a period, he carefully says, of thirty-six hours. I have seen this sort of thing over in Victoria, but I like to get a grown, strong man, and a Consul of Her Britannic Majesty, to say it for me” (Kingsley, 2009).

¹²⁷ “Toda la isla [de Bioko] es, o mejor dicho era, muy boscosa hasta su punto más alto, con un enorme y variado bosque, muy rico en aceite de palma y helechos arborescentes, y que tiene un sotobosque que contiene una inmensa cantidad y variedad de helechos y musgos. La caña de azúcar también crece de forma silvestre aquí, una cosa poca común en África occidental” (Kingsley, 2004).

Toda esta tierra (...) es una rica marga amarilla, admirablemente adecuada para la caña de azúcar, el tabaco y el cacao. Este último es bastante mejor para estas razas ociosas que el café, que requiere trabajo esclavo (Burton: Arnalte, 2005).

Deben existir realmente factores hereditarios y peristáticos que contribuyen grandemente a lo que se ha llamado "holgazanería pamue" (Fernández, 1951: 73).

En la etapa en la que se consolidó el proyecto colonial se establecieron las leyes que daban exclusividad al Estado en la gestión y posesión de la naturaleza: aparecieron nuevos conceptos, como "propiedad pública del Estado", y se consideró ilegal cualquier posesión obtenida con anterioridad a la promulgación de la ley de propiedad. La colonización tuvo, desde el principio, un carácter eminentemente agrícola. En 1894 la Administración promulga una nueva Orden en la que se regula que la condición primordial para los colonos era que asumieran el compromiso explícito de dedicarse a la agricultura "como actividad principal", al margen del ejercicio de otras. A la vez, esta les facilitaba el asentamiento: se les entregaba dos hectáreas de terreno limpio y dos trabajadores krumanes como trabajadores contratados, cuya manutención en el primer año y medio será sufragado por el Gobierno (Sepa Bonaba, 2011). Estas ventajas dadas a los colonos sobre las personas nativas en el acceso a la tierra sería constante durante toda la colonización.

Los productos que se cultivaban eran los más demandados en la metrópoli. El cacao, café y caucho, entre otros, eran de obligado cultivo para los colonos que se establecieron en Guinea, a los que se asignaba un terreno. Durante los años en que los territorios de la actual Guinea Ecuatorial estaban bajo mando del régimen franquista en calidad de colonia, la producción de cacao aumentó en casi tres veces lo que se venía produciendo hasta ese momento. Si hasta 1938 lo máximo que se había producido no llegaba a los once millones de kilogramos (1934-35: 10.844.930 kg); en 1959, poco después de declarar los territorios en dos provincias españolas, la producción sobrepasaba los veinticinco millones de kilogramos (1959-60: 25.433.000 kg.) (Sepa Bonaba, 2011). Esto se debe entre otros factores a, por un lado, el desequilibrio en la concesión de tierras a colonos y familias nativas; y, por otro, a la monopolización del terreno para los cultivos que el sistema colonial obligaba a plantar (cacao, café y tabaco, principalmente). En 1942, la superficie concedida a las plantaciones de los colonos era de 25.762 hectáreas para la plantación de cacao y café frente a las dos hectáreas que se habían concedido para la plantación de "yuca, ñame, y otra comida indígena", tal y como figura en el acta del gobierno general de los territorio españoles del golfo de Guinea (datos en Sepa Bonaba, 2011).

Como comenta Vandana Shiva en referencia a la colonización del saber medioambiental de la India, los colonizadores "despreciaron los enormes conocimientos de la gente del lugar para administrar de manera sostenible los bosques, desplazaron los derechos, las necesidades y los conocimientos de los lugareños y convirtieron esta fuente fundamental de vida en una simple mina de madera" (Shiva, 1995: 106). De la misma

forma, en Guinea Ecuatorial se despreciaron los conocimientos autóctonos para convertir la isla de Bioko, de enorme fertilidad, en una fábrica de productos de gran demanda en España: cacao, café y tabaco. El cultivo de cacao, además, proporcionaría a la sociedad española una de las pocas –si no la única– referencia popular a la colonización de Guinea Ecuatorial: el racista anuncio televisivo del famoso “negrito del Cola-Cao”.

En el camino, no sólo se destruyeron los bosques para los cultivos coloniales y se invisibilizaron conocimientos ancestrales; sino que también se agredió una forma de vida. En la sociedad bubí, la mayoritaria de la isla, la actividad principal en torno a la que giraba la estrategia de adaptación y supervivencia era la tierra: en torno a ella se configuraba la cultura del trabajo y las relaciones y dinámicas sociales. Así lo reivindica el historiador bubí Sepa Bonaba (2011), quien hace un pormenorizado estudio sobre la legislación, la propiedad, el tratamiento y los usos de la tierra durante la colonización española en la isla.

Por lo pronto, Sepa indica que las prácticas agrícolas en Bioko eran muy diferentes antes de la colonización. Los pueblos agricultores utilizaban la técnica de la rotación para mantener fértil la tierra; una técnica ecológica y sostenible lejos de la utilización de productos químicos. El proceso consistía en la

tala y quema de los bosques para desbrozar, limpieza de terreno para dejarlo apto para el cultivo, siembra y cuidado de ñames y sus diferentes variedades (el cultivo rey); malanga y sus diferentes variedades; plátanos; diferentes especies de frutas y verduras. Recolección al final de la temporada, selección, almacenamiento y transporte al asentamiento de lo que precisaba para consumir cuando conviniera. Limpieza y guarda en el almacén familiar. Todo este proceso se complementaba con la técnica del barbecho, consistente en dejar reposar una parte de las tierras disponibles, durante tres a cinco años para que se renovaran y no perdieran su fertilidad (Sepa Bonaba, 2011).

Hasta donde sabemos, la llegada del franquismo introdujo en el proceso agrícola el uso de insumos y fertilizantes para acelerar el proceso de cultivo y recolección. El Patronato de Indígenas proveía a los agricultores, a través de las Cooperativas del Campo Agrícola, de los productos que necesitaran para la explotación de las pequeñas plantaciones. Esto provocaba su dependencia no sólo económica, sino también agrícola, al imponer una labor agraria totalmente distinta a la que se llevaba haciendo tradicionalmente, destinada a producir alimentos que serían comercializados en el mercado español.

En el documental propagandístico colonial de Hernández Sanjuan “Los ingenieros del trópico” (n. 76), se da cuenta de las labores del “Servicio Agronómico” colonial. Entre ellas: la instalación de un centro de experimentación de semillas; la investigación de los insectos y plagas que amenazaban las fincas; la fecundación artificial de especies de árboles cuyos productos eran codiciados en España, como el del caucho, para que aumenten su rendimiento.

La colonización no solo consistió en el expolio de las tierras, sino también en la dominación del saber medioambiental y en la introducción del concepto instrumental moderno de la naturaleza. La consideración de la naturaleza como “recurso” económico es el primer paso necesario para el modelo de desarrollo capitalista. Autoras como Vandana Shiva (1995) desde el ecofeminismo y María Lugones (2011) desde la crítica del feminismo descolonial, advierten además de que este concepto de la naturaleza va unido a la introducción colonial del concepto moderno de género, que sirvió para relegar a la mujer a la posición de la naturaleza; si bien Lugones advierte, como veremos en el siguiente punto, de que “la imposición colonial de género atraviesa cuestiones de ecología”, pero también de “economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual y saberes, a la vez que prácticas cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo” (Lugones, 2011: 106).

6. Aproximación al análisis del poder colonial desde la intersección de las categorías de género y “raza”

Patriarcalmente se desarrolla la vida en la colonia,
donde el amo es el tutor, curador, maestro,
padre del negro¹²⁸.

En la primera parte hemos estudiado las distintas formas en que el discurso del colonialismo franquista se mostraba y articulaba, lo que ha evidenciado, entre otras cosas, el valor constitutivo que la categoría de “raza” tuvo para el poder colonial al naturalizar la supuesta superioridad e inferioridad de colonizadores y colonizados. Al mismo tiempo, hemos reproducido los términos de este discurso dentro de su lógica: la del hombre como sujeto activo. Sin embargo, la lógica colonial se debería estudiar también a partir de la categoría del género. Esto incluye desde escribir las historias invisibilizadas de la mujer colona y la mujer colonizada; hasta investigar el papel que jugaban las relaciones de género como constitutivas del poder. Es decir, no sólo escribir las “historias de las mujeres” (sin caer en una atomización de la categoría “mujer”) como paralelas a la “oficial” –o, como plantean algunos historiadores no feministas, escribir una historia del sexo y la familia aparte la historia económica y política (Scott, 1996)–; sino inscribir las relaciones de género en el seno mismo de la construcción del poder y, por tanto, del relato histórico. Las preguntas que plantea el considerar el género como categoría analítica trascenderían el pasado histórico para situarnos en un cuestionamiento incluso de la práctica histórica actual: “¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento histórico? (Scott, 1996). Respecto al colonialismo, autoras como Anne McClintok (1995) defienden que el imperialismo no puede ser entendido completamente sin una teoría del poder del género.

¹²⁸Diario *Informaciones*, 6 de agosto de 1926 (Nerín, 2008).

De esta forma, el ser “mujer” u “hombre” –y los constructos socio-culturales que conllevan en una sociedad determinada– tendría tanta importancia como ser *blanco* o *negro*. Sin embargo, ambos binarismos se muestran cerrados al universalizar una sola realidad y excluir otras realidades (o eres “mujer” u “hombre”; o eres *negro* o *blanco*). Se hace necesario por tanto, una vez elevado el género a categoría analítica, establecer una intersección de éste con la construcción de la “raza”. Es decir, como explica Lugones, “mujer’ lleva implícita la realidad de la mujer blanca, mientras que “negro” lleva implícita la masculinidad; en ambas categorías se excluye la realidad de las mujeres negras. La intersección de categorías cerradas nos muestra el vacío” (Lugones, 2008: 82). El vacío histórico indica una falta de investigación histórica. No sólo de la historia de las mujeres negras colonizadas, sino también la historia del género racializado como una jerarquía de poder. Si tomamos el género y la “raza” como determinantes dentro de la constitución del poder colonial, entonces estamos en nuestro derecho de investigar tanto el papel inferiorizante dado a la mujer blanca y a la mujer colonizada; como de adentrarnos en el análisis de las categorías con las que se definía el poder colonial; es decir, investigar al “hombre” *blanco*.

En este último punto vamos a intentar aproximarnos al análisis interseccional de la sociedad colonial; no sin antes hacer unos apuntes metodológicos del género como categoría analítica.

6.1. El género como categoría analítica y la mirada interseccional

Los llamados “estudios de las mujeres” emergen en los años setenta en Estados Unidos. Uno de los términos que cobrarán más relevancia es el de “patriarcado” (Kate Millet, 1975), que remarcaba el sexo como categoría política e indicaba la dominación del hombre sobre la mujer como ideología que había penetrado en la cultura, explicando el poder de una forma más rigurosa de lo que lo hacía la teoría de clases (Fernández, 1998: 80). Sin embargo, la categoría meramente sexual pronto se revelará como insuficiente. Por ejemplo, la Antropología social y cultural se vio inmersa desde los setenta en el debate sobre la universalidad de la dominación masculina (Moore, 1991: 25), iniciado por Sherry Ortner con el conocido ensayo *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*(1974). En él, la autora sugería la universalización de la asociación de la mujer a la naturaleza y del hombre a la cultura; lo cual, si bien es útil para entender las asociaciones simbólicas a las categorías culturales “hombre” y “mujer” en Occidente, resulta un obstáculo para dar lugar epistemológico a otros feminismos y escapar del etnocentrismo de las ciencias sociales occidentales. Una cosa es decir que en la historia del modelo de desarrollo capitalista occidental la mujer ha ocupado el lugar de la naturaleza (como hemos dicho antes, autoras como Vandana Shiva defienden esta tesis), y otra muy distinta es decir que esta asociación es universal. Eso supondría entender que todos los pueblos en cualquier momento histórico han aplicado las mismas construcciones socio-simbólicas y roles a los sexos. La creación del término “género” venía a describir estas construcciones

asociadas a los sexos, y a revelar su imposición occidental en otras sociedades. La profesora Lugones afirma que el género en sí mismo es una introducción colonial, una violenta introducción usada para destrozando pueblos, cosmologías y comunidades en nombre del Occidente “civilizado” (Lugones, 2008). Sin embargo, el debate arriba mencionado no sólo entendía como permanentes las fotografías culturales de un momento histórico y social determinado; sino que apoyaba con su argumentación un falso universalismo fruto del etnocentrismo blanco, imponiendo a toda traducción socio-cultural las categorías occidentales de sexo/ género y naturaleza/cultura (Moore, 1991: 34).

La universalidad del “sujeto mujer” homogéneo fue puesto en cuestión por las feministas negras en la misma década de los setenta. Poco después, a partir de los ochenta, con el objetivo de escapar del determinismo biológico e insistir en la cualidad fundamentalmente socio-cultural de las diferenciaciones sexuales, nace la categoría de género.

El género es un conjunto de significados creados; ideas de lo que deben ser los - hombres y de lo que deben ser las mujeres. Es una construcción simbólica e imaginaria que construye el orden social basándose en el sexo. Esto quiere decir que lleva implícitos los atributos asignados a las personas a partir de la interpretación cultural de su sexo: “distinciones biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, afectivas, jurídicas, políticas y culturales impuestas” (Hernández, 2006: 13). A su vez, la sexualidad de una persona está condicionada por su género. En la España franquista, este orden era el de la heteronormatividad: ni a hombres ni a mujeres se les reconocía la posibilidad político-social de tener una sexualidad no normativa, es decir, distinta a la heterosexual. De hecho, los discursos científicos de la medicina y la psiquiatría se jactaban de rechazarlo (Stehrenberger, 2012: 312).

Puesto que el género se entiende como la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la supuesta determinación biológica del sexo, hay una tendencia a entender el género como la cultura y el sexo como la naturaleza. Sobre todo a partir de una mala lectura de lo que Gayle Rubin acuñó como el sistema sexo/género. Por motivos evidentes, no vamos a entrar aquí en el debate sobre el determinismo biológico y el constructivismo social para analizar la determinación o construcción de los sexos, que se da dentro de la corriente de estudios feministas. Como resolución a ello, proponemos investigar a partir del género como categoría analítica, porque entendemos que trasciende la definición biológica del “sexo” al incluirla y entender que “hombres” y “mujeres” son categorías de análisis socialmente construidas (Fernández, 1998: 83).

Una propuesta metodológica para considerar el género como categoría analítica podría hacerse a partir de las cinco dimensiones que Marcela Lagarde distingue en el género: la biológica, la económica, la psicológica (subjectividad), la social y, no menos importante, la política (Lagarde: Hernández, 2006), en la que convergen todas las demás. “La política, entendida como el conjunto de relaciones de poder en todos los ámbitos de la

vida y de la sociedad, tiene contenido de género, es además el espacio privilegiado para reproducir los géneros” (Lagarde: Hernández, 2006). Estas dimensiones, a la vez, son perfectamente aplicables al análisis histórico-social e ideológico de la construcción de la “raza”. Como de lo que se trata es de analizar cómo se articula el poder colonial, y puesto que la determinación racial atraviesa todos los aspectos del mismo, es aquí preciso plantear una metodología que incluya al género y la “raza” como categorías analíticas en la investigación no sólo de la sociedad colonial, sino también del poder.

Ahora bien, como indica la historiadora Bock, el género es una relación sociocultural que se interrelaciona con muchas otras, desde la raza hasta la edad, la cultura, el lenguaje, la religión, etc. (Bock, 1991: 22). El hecho de que elijamos el género y la “raza” como categorías analíticas se debe a la biologización que acarrearán; al poder naturalizador que tienen ambas de los constructos sociales asociados a ellas. Ambas son ficciones que (re)construyen la realidad con tal de crear un orden afín al del grupo dominante. En palabras de Stolke:

Diferencias de sexo no menos que diferencias de raza son construidas ideológicamente como “hechos” biológicos significativos en la sociedad de clases, naturalizando y reproduciendo así las desigualdades de clase. Es decir, se construyen y legitiman las desigualdades sociales y de género atribuyéndolas a los supuestos “hechos biológicos” de las diferencias de raza y sexo (Stolke, 2000: 42).

Es decir, que así como en la sociedad colonial se entendía que los “indígenas” estaban determinados biológicamente por su “raza negra” en su inferioridad frente a los *blancos* –y se actuaba en consecuencia–; de igual forma en la España franquista se (re)forzaba la idea de que la mujer (blanca) estaba determinada por su biología para ser “femenina” y, por tanto, inferior al hombre. Dada esta compartimentalización de la realidad social en categorías binarias estáticas, lo interesante, entonces, es ver cómo se conjugaban estas determinaciones biológicas, que en realidad son construcciones simbólicas del poder. Para ello utilizaremos el concepto de “interseccionalidad” (Crenshaw, 1989).

La concepción de la intersección fue gestada por primera vez por el grupo de feministas negras *CombaheeRiverCollective* en 1977 con el objetivo de desarrollar políticas que atendieran al racismo como no lo hacía el feminismo blanco y, a la vez, al sexismo como no lo hacían los movimientos de liberación negros ni la izquierda masculina blanca; pues según ellas se debía atender a

la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y creemos que es nuestra tarea hacer un análisis y práctica integradas, basadas en el hecho de que los principales sistemas de opresión están interrelacionados¹²⁹.

El término sería sistematizado y popularizado por Kimberlé Williams Crenshaw allá por los ochenta en el ámbito académico y desde el estudio del derecho para mostrar las

¹²⁹Combahee River Collective. “A black feminist statement” (1977) en PLATERO, Raquel (Lucas) (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 75-86.

formas en las que la “raza” y el género interactuaban en la situación laboral de las mujeres negras (Platero, 2012: 32). De esta forma, se dirigía la mirada analítica a un punto de intersección, una encrucijada de categorías que en principio eran concebidas como homogéneas y estáticas.

La mirada interseccional puede llevarnos a vislumbrar las relaciones de poder en la sociedad colonial. Se trata de comprender que las distintas categorías no existen claramente aisladas unas de otras y que por tanto no pueden ser tratadas como piezas de un puzzle a resolver. Más bien, están atravesadas por otras y viceversa, de un modo contradictorio, recíproco y conflictivo. En ese sentido, McClintok, autora de *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*, propone llamarlas “categorías articuladas”, ya que

Gender here, then, is not simply a question of sexuality but also a question of subdued labor and imperial plunder; race is not simply a question of skin color but also a question of labor power, cross-hatched by gender¹³⁰.

Obsérvese que la mirada de McClintok incluye las relaciones productivas. Como advierte Scott, utilizar la categoría de género como hecho central de análisis puede caer en una reificación del antagonismo intersubjetivo, dejando de lado su vinculación con la perspectiva materialista. Si bien aquí no tomaremos la categoría de clase como análoga a la de género y “raza” por las razones antes explicadas, sí que tendremos en cuenta la inclusión de las relaciones materiales y económicas dentro del análisis de las jerarquías coloniales. No podría ser de otra forma, pues como defiende McClintok en su estudio sobre el imperialismo británico, la analogía entre raza y género se convirtió en un tropo organizativo para otras formas sociales, como la de la clase y la organización del trabajo. Esto también ocurrió en la Guinea española, con el plus de que, además, toda la realidad social, cultural y política en la colonia quedó atravesada por el pretendido código moral católico y el autoritarismo político-militar del franquismo.

¹³⁰ “El género aquí no es una simple cuestión de sexualidad, sino también una cuestión sutil de trabajo y botín imperial; raza no es simplemente una cuestión de color de la piel sino también una cuestión de fuerza de trabajo, que lleva intrínseca la cuestión del género” (McClintok, 1995: 5).

6.2. El “apreciado sexo débil” y las *miningas*

En 1942, de cada siete colonos en la Guinea española había una mujer blanca¹³¹. Pocos años después, Hernández Sanjuán recuerda que tampoco había muchas mujeres españolas en la colonia:

En aquel tiempo las mujeres solas no iban nunca como coloniales a Guinea. En los años que estuvimos allí no conocí a ninguna que hubiera ido sola. Sólo iban parejas casadas en España, que eran pocas, y las mujeres casadas por poderes en España (Hernández: Ortín; Pereiró, 2006a).

Desde el comienzo del proyecto colonial, la mujer española tendrá limitada su actuación en la colonización. Durante el franquismo, no podían entrar en la colonia “a menos que tuvieran familiares residiendo allí que aceptaran la responsabilidad de su comportamiento” (Fleitas: Martín-Márquez, 2011). En los documentales coloniales de Hermic Films, la visión que se da de la mujer española es la de un ser pasivo, dependiente y caprichoso:

Hay algo que sólo puede obtenerse en los mares cálidos (...). Es el coral, del que nuestro apreciado sexo débil hace gran consumo, para convertirlo o mejor dicho para que se lo conviertan en collares, broches pendientes y demás baratijas que nunca tienen nada de baratas¹³².

La mujer será en el modelo de feminidad franquista el “apreciado sexo débil”. Hablando en términos productivos, podría decirse que era “apreciada”, porque en su papel doméstico y reproductor constituía una mano de obra invisibilizada y no remunerada; y era “débil”, porque para que eso se produjera se le negaba cualquier posibilidad de trabajar en el ámbito público, es decir, de obtener remuneración por ella misma sin depender de un hombre. De forma que el rol asignado a la mujer española las convertía en “esclavas amorosas”. La Sección Femenina, dirigida por Pilar Primo de Rivera en colaboración con la Iglesia católica, relegó a la mujer a dos únicas funciones: la de ser madre y la de ser esposa. Ellas representaban los valores de la resignación, la sumisión, la entrega y el sacrificio, mientras que el talento creador y analítico se reservaba a los hombres.

Cuenta Hernández Sanjuán que en todo el tiempo que estuvo en la Guinea colonial, sólo conoció un caso en el que se aplicó el famoso “artículo quinto”. El artículo quinto era una norma tácita en la sociedad colonial según la cual, pese a no estar explicitado en ningún texto legal, si se mantenían contactos sexuales con personas negras, el Gobernador –que tenía el derecho exclusivo de expulsar a quien quisiera de la colonia– podía repatriar a quien cometiera tal delito moral. Este único caso en el que se aplicó la repatriación a causa de esta norma en los dos años que el documentalista franquista estuvo en la colonia fue, creemos que no por casualidad, el de una mujer. Manuel Hernández lo explica así: “se

¹³¹ Según los datos de Sepa Bonaba (2011), en 1942 había en la colonia 2.693 hombres y 375 mujeres.

¹³² “Las palmeras y el agua”, n. 84

encariñó tanto de África y, sobre todo, de los africanos, que terminaron expulsándola” (Hernández: Ortín; Pereiró, 2006a).

La mujer española era la representante de la “raza blanca” en la sociedad colonial. La posición social y colonial de los hombres blancos se entendía a través de ellas. El hecho de que una mujer blanca mantuviera relaciones sexuales con un hombre negro, violaba todas las normas del honor masculino y, puesto que la colonización era un proyecto patriarcal, se traducía en una afrenta directa al sistema colonial. El honor era un mecanismo para garantizar la integridad del grupo dominante y reforzar sus fronteras (Stolcke 1992:187). Como veremos más adelante, eran bien frecuentes –además de conocidas– las relaciones entre colonos y guineanas; sin embargo, éstas en la práctica no se consideraban punibles. La moral católica tenía sus límites. El hombre blanco en la colonia se consideraba la autoridad colectiva, la acción y la penetración: era el representante del proyecto colonial y patriarcal, poseedor de tierras y de mujeres; mientras que la mujer blanca estaba excluida de esta esfera y relegada a la de reproducir el estatus de la “raza” y el honor de la nación española por medio de su represión sexual. La mujer blanca no podía poseer: su sexualidad estaba confiscada como lo estaba su mano de obra. Debía representar el sistema heterosexual racializado por medio de la represión de su libertad sexual y su sexualidad normativa. La heterosexualidad, como explica Lugones,

permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. Entre los/as hombres y mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción (Lugones, 2008: 99).

En ocasiones la sumisión que les imponía su rol como mujeres entraba en contradicción con los privilegios de la “raza blanca”. Así, las mujeres colonas se situaban en una posición intermedia y ambigua, tomando prestada la jerarquía colonial no sólo sobre las mujeres negras, sino también sobre los hombres negros. Como indica McClintok, “como tales, las mujeres [*blancas*] no sólo fueron espectadoras desafortunadas del imperio sino que también fueron ambiguamente cómplices como colonizadoras y colonizadas, privilegiadas y restringidas, sobre las que se actúa y que actúan”¹³³. En las fincas de sus maridos, por ejemplo, las mujeres tenían el mismo estatus colonial sobre los hombres negros reclutados por la administración para trabajar en ellas, los llamados “braceros”. La mujer española era cómplice de los privilegios que obtenía de forma indirecta por medio de su posición en la familia patriarcal dentro de la sociedad colonial, ya que el colono obtenía numerosas ventajas como sujeto activo del proyecto colonial. Agustín Miranda justificaba así los privilegios que el hombre blanco español obtenía:

(...) el ideal colono corresponde a un estado de espíritu completamente especial, aunque bien natural por su parte. ¿No tiene derecho de poseer la tierra por

¹³³ “As such, white women were not the hapless onlookers of empire but were ambiguously complicit both as colonizers and colonized, privileged and restricted, acted upon and acting” (McClintok 1995: 6).

concesión gratuita, la mano de obra por prestación personal y el beneficio con primas de estímulo? (G. Deherme) ¿No es miembro de la nación civilizadora? ¿No ha recibido con frecuencia la incitación del gobierno metropolitano? Expatriándose, ¿no ha dado a sus conciudadanos, tan censurados por su indolencia hogareña, un ejemplo meritorio de iniciativa y energía? ¿No está autorizado, además, a contar con privilegios particulares? Reclamándolos está, pues, de buena fe, convencido de sus derechos (Miranda, 1940: 75).

La aculturación de género y la tensión racial

Esa ambigüedad genérico-racial, sin embargo, no existiría en el estatus colonial de las mujeres colonizadas. El sistema de género colonial impuso un modelo de familia patriarcal y católica –en el caso de la sociedad bubi, el sistema matrilineal dejó de existir (Sepa, 2011)– en el que la mujer negra fue aculturada e inferiorizada. Así, ellas tuvieron que negociar no sólo el desequilibrio de sus relaciones con sus propios hombres sino también la matriz violenta y racialista de las normas jerárquicas y las restricciones que estructuraban las relaciones con las mujeres y los hombres colonizadores (McClintok, 1995: 6).

La educación de la mujer nativa de Guinea Ecuatorial quedaba a cargo de las monjas claretianas¹³⁴, encargadas de aculturar a la mujer negra en el machismo y el catolicismo españoles. En el documental colonial de Hermic Films *Misiones de Guinea* (n. 64) se cuenta que las monjas “se afanan por mejorar la condición de la mujer, siempre menospreciada en los pueblos primitivos”, a la vez que se preocupan de que adquieran una educación que las permita redimirse de su oscuro destino”. Es curioso que los colonos e ideólogos franquistas se volvieran, como ha denominado Nerín con sorna, “extraños feministas”. Cuando se trataba de juzgar la situación de la “indígena”, apuntaban a una supuesta esclavitud de la mujer negra anterior a la llegada de la colonización que, por supuesto, había supuesto una “salvación” para ellas.

En el documental esta idea se expresa con claridad: mientras se muestran imágenes de mujeres guineanas entre pucheros, planchando o limpiando la ropa en el río, suena la voz en *off* aplaudiendo que “frente al desamparo de otros tiempos, en que las mujeres eran consideradas casi como esclavas, se alza hoy la protección y el cariño de nuestras abnegadas religiosas, que han venido para dignificarlas y para colocarlas en el puesto que les corresponde como compañeras del hombre y creadoras de la familia”.

Para la mujer negra, como para la blanca, el puesto que les correspondía era el de ser madre y esposa. Sin embargo, en el caso de la guineana había una tensión con su condicionamiento “racial”.

¹³⁴ Esto fue así hasta la llegada de la Sección Femenina en los albores de la independencia del país. En 1968 se creó una Sección Femenina guineana, aunque ya en 1964 la organización empezó a construir “escuelas de hogar”, donde se vacunaba a los niños “nativos” y se educaba a las mujeres “indígenas” para ser amas de casa, limpias y obedientes (Stehrenberger, 2012: 303).

Como mujer, la mujer negra no podía ser una *igual* de la blanca, pues que su estatus fuera correlativo al de la colona podía hacer peligrar el sistema colonial. En consecuencia, se intentaba rebajar a las guineanas por su “raza” pero dentro del rol asignado por la feminidad franquista: el reproductor. El discurso pseudocientífico racista del IDEA, por ejemplo, decía que “no son prolíficas y abundan los abortos y partos distócicos, no obstante ser [sic], al parecer, la gestación algo más corta que en las europeas y pesar menos el fruto de la concepción. Según otros datos médicos, los casos de infantilismo del aparato genital femenino son frecuentes” (Fernández Cabezas, 1951).

Como *negra*, la mujer negra tampoco era *igual* que el negro. Por ejemplo, frente al mito de la vaguería del *negro*, el ideólogo del IDEA Fernández Cabezas argumentaba que

aunque el clima, la alimentación, la indolencia racial sean las mismas [que para el hombre], el padre, el marido, el hermano, es decir, el señor de momento, utiliza como antídoto eficaz el garrote, ante cuyo tratamiento se cumplen las obligaciones (Fernández Cabezas, 1951).

Es decir: aunque la mujer negra está condicionada por la misma naturaleza que el hombre negro –ya hemos visto en la primera parte los mitos raciales aplicados al hombre–, su condición a la vez como mujer –inferior al hombre– hace que sea obligada a trabajar por éste (al que, por cierto, Fernández llama “el señor, de momento”, con lo que apunta a su inferioridad *racial*: el hombre negro no tendría tal título si un *blanco* estuviera presente). A la vez, el discurso colonial se sirve de ese supuesto maltrato del hombre a la mujer para posicionar su sistema de género por encima. Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre este modelo de feminidad y el que propone el franquismo colonial para salvarlas de su “esclavitud”?

La respuesta la obtenemos recurriendo al discurso colonial franquista de la “civilización cristiana”: la distinción que las permite “redimirse de su oscuro destino” es el catolicismo. Según Fernández Cabezas, en los guineanos “la religión justifica la compra y venta de la mujer, y como consecuencia, su real esclavitud, el desenfreno sexual y otros procederes de conducta lejanos de la moral cristiana”. Su esclavitud, por tanto, era fruto finalmente de su cultura (racializada), de la que el catolicismo las salvaría.

La sexualidad de la mujer negra

Esta última cita nos muestra que el mito racista de la sexualidad desbordada en los hombres negros también existía para la mujer negra. La división maniquea entre el bien y el mal del catolicismo (pecado y confesión) y la visión racial de la sociedad colonial (negro/blanco) servían también para marcar como malvada la sexualidad femenina colonizada.

Cuando se trataba de considerar la sexualidad de la *negra*, se producía una tensión producto de la discriminación racista, proyectada en esa tradición patriarcal según la cual la mujer sólo puede ser de dos formas: o monja, madre, esposa, Virgen; o prostituta, bruja, mala, pecadora. La mujer guineana había de escoger entre la represión católica que el

franquismo colonial le sugería como modelo de feminidad o la sexualidad perniciosa (que se relacionaba con su determinación *racial*). En palabras de Nerín, debía elegir entre “el ejercicio libre de su sexualidad (convirtiéndose en una “mala mujer” y renunciando a la creación de una familia) u optar por el matrimonio católico (manteniendo su virginidad hasta la boda, y privándose de cualquier relación extramatrimonial)” (Nerín, 1998), y entrar así en la maquinaria colonial de género católica.

La guineana que eligiera el camino que el sistema de género colonial le ofrecía, tendría que emplear su fuerza de trabajo en el ámbito doméstico, siempre dependiente de un hombre. En el curso de esta investigación hemos comprobado, tanto en las últimas listas de las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas de la colonia, como en los datos que ofrece Sepa Bonaba (2011), que las mujeres no entraban dentro del sistema de emancipación. Sólo los hombres negros podían llegar a ser “emancipados”. El papel que el sistema colonial promocionaba para ellas, siempre que se mantuviera dentro de los límites “raciales”, era el reproductivo y familiar.

Para mantener en el tabú las relaciones interraciales, el discurso colonial franquista intentaba disuadir al hombre español con la creación del mito racista sobre la sexualidad perniciosa de la mujer negra.

En la película *Cristo Negro* (Ramón Torrado, 1963), de la que hemos hablado en la primera parte, siempre que la amiga negra del protagonista –Mikoa (Martín)– aparece en escena, lo hace desde el bosque. Su actitud, a la vez, es siempre sensual, evocando un simbólico primitivismo sexual. “Bebe te digo, que quiero conocer tus secretos”, le dice un colono en una fiesta. Pero no cualquier colono. Es un personaje que la trama caracteriza como malvado: es el asesino del padre del Mikoa –quien se ha convertido al más ferviente catolicismo–, que además apoya a los independentistas negros, retratados como borrachos, racistas y agresivos. La chica, Dina, no le hace caso, y poco después se enfrenta a un intento de violación cuando este mismo colono le sigue hasta la selva. Finalmente, Dina se redime de su herencia racial, que la mantiene encerrada en su primitivismo sexual, y se convierte al catolicismo.

En *Misión Blanca* (Juan de Orduña, 1946), otra película del subgénero colonial, se presenta una correlación entre la maldad de un colono y su contacto con mujeres guineanas. Así lo explica uno de los protagonistas: “Uno de los peligros de Guinea que no incluyen los tratadistas es el peligro sexual. La lejanía de los centros de cultura y la escasez de mujeres blancas dan un mayor atractivo a la raza negra. Lentamente, se van borrando los prejuicios del hombre blanco, y cuando cae en manos del ébano, es muy difícil librarle de él (...). Cuando lleve algún tiempo en Guinea, se dará cuenta del cambio que se opera en los hombres dominados por el ébano” (Martín-Márquez, 2003).

A la hora de elaborar los discursos fílmicos, se tenía en cuenta la visión oficialista en la colonia. En la revista cinematográfica franquista “Primer Plano” se recogieron las elucubraciones del director José Neches a la hora de elaborar la trama amorosa de Afán-Evú, película rodada en Guinea y posteriormente desaparecida: “¿con una negra?

Imposible, nada más inverosímil y falso, pues está severísimamente prohibido y castigado en nuestra colonia. Tampoco un amor clandestino con una señora blanca, porque eso era impensable, pues la respetabilidad de las mujeres blancas se pondría en entredicho" (Fernández-Fígares, 2003).

En las narraciones audiovisuales se presenta a la mujer negra como un peligro sexual cuya compañía aturde, si no envilece, al hombre blanco. Sin embargo, la vida colonial corría en ocasiones por otros derroteros morales a los ensalzados por el discurso colonial. Muchos colonos mantenían asiduas relaciones sexuales con mujeres negras. La mayoría, en un ambiente más distendido que el oficialista, se excusaba ante la jerarquía colonial por la escasez de mujeres blancas, llegando a la conclusión de que, superado el "asco" racial inicial, "al final te acostumbras":

- Cuando el alma de ustedes tenga afanes de ternura, ¿a quién le cuenta sus cuitas?
- Pues, hombre..., nos vamos con el cuento a las negras.
- ¡Puf!
- Sí, lo de siempre, la eterna canción. ¡Puf! ¡Qué asco!... Así empecé yo. Así empiezan, siempre, todos y luego...¹³⁵.

Esa moralidad estricta que pregonaban oficialmente no se cumplía en la Guinea que yo conocí. Había chicas guineanas muy guapas y muchos colonos jóvenes y solteros. Morenas guapas, de verdad, eran las playeras y las de Corisco, las del interior eran más bastas. Pero las playeras eran bien guapas, su moreno tenía reflejos violetas, reflejos azulados del cielo y del sol en su piel. Al final, te acostumbras y encuentras bonito su color (Hernández Sanjuán: Ortín; Pereiró, 2006a).

Las mujeres racializadas como seres inferiores pasaron a ser concebidas por los colonos como símiles de "mujer" en el terreno sexual. Eso explica el porqué de la violación y el concubinato de estas con hombres colonos (Lugones, 2008: 95). En ocasiones, como reporta Nerín (1998), ambas prácticas coexistieron, pues muchos colonos entendían el acceso sexual a las mujeres negras como un derecho. Como cuenta bellhooks, la violación de mujeres, "como derecho tanto como rito del grupo de hombres dominantes"¹³⁶, fue una metáfora para la colonización europea en África (hooks, 1990: 57). En Guinea, la violación de mujeres también fue un arma de guerra¹³⁷.

El "libre" acceso sexual a la mujer negra en la sociedad colonial franquista provocó una reducción de la mujer negra a su sexualidad. En ambientes informales, los hombres blancos las llamaban "miningas". *Mininga* es unapalabra que proviene del *fang* y que

¹³⁵ Florencio Ceruti en una entrevista (Ceruti: Nerín, 1998).

¹³⁶ Traducción propia.

¹³⁷ Durante la Primera Guerra Mundial, muchos *fang* de los territorios del Camerún alemán y del Gabón francés cruzaron las fronteras para huir de la colonización, ya que en el territorio español del interior del continente todavía no se había articulado el poder colonial. Pese a la declarada neutralidad de España, las tropas alemanas y francesas atacaron a los poblados sospechosos de ocultar a *fang* hostiles a la colonización. Actuaron con extrema brutalidad, siendo la violación masiva de mujeres una de las armas de guerra utilizadas sistemáticamente. También en la revuelta generalizada de los *fang* en 1914-1920, la Guardia colonial, formada en su mayoría por negros, recurrió a las violaciones masivas de las mujeres (cf. Nerín, 1998).

significa “mujer”; sin embargo, los colonos la utilizaban con la acepción de “prostituta”. En un documental reciente de Televisión Española¹³⁸ podemos encontrar testimonios de antiguos colonos que atestiguan el uso de este término. Uno insiste en el carácter “normal” que tenían las relaciones sexuales, intentando escapar de la denominación del acto como prostitución –algo que él mismo insinúa–; mientras que otro comenta que esas relaciones eran “muy afectivas” porque se las trataba “como si fueran europeas”:

Allí había de todo. Las *miningas* existían, igual que aquí existen, pues... No era en el sentido de prostitución, allí la gente tenía sus amigas. Se las denominaba *miningas*, pero sin ánimo peyorativo, era el nombre normal que se utilizaba, y allí había relaciones sexuales como ocurre en cualquier sitio.

Bailabas, quedabas con una chica y decías: dentro de una hora te espero en casa. Y la relación era... muy afectiva, en el sentido de que ellas eran unas chicas muy simpáticas y tú las tratabas como si fuera una europea completamente.

Ese “como si fuera una europea” declara una percepción racial asignada al encuentro sexual. La realidad es que la mujer guineana no era europea, por lo que cabe entender una justificación para no tratarlas de forma “afectiva”. El no ser “europea” (lo cual se inserta dentro de la dicotomía racial blanca/europea y negra/africana) determinaba racialmente a la mujer, y por tanto el encuentro sexual estaba delimitado por su feminidad racializada: ella nunca podría tener el papel de la mujer blanca. Las “miningas” eran la otra cara de la mujer: mientras que la mujer española representaba el honor, era la madre y la “respetable”; la mujer negra era la conquistada, la *amiguita*, la prostituta. La mujer guineana quedaba condenada a la función de objeto para satisfacer las necesidades sexuales de los colonos.

Sin embargo, el concubinato también podría ser entendido como una vía para la autorrealización personal de la mujer negra en el limitado mundo de oportunidades que el sistema colonial franquista le ofrecía. No podemos aquí ofrecer una mirada psicológica de lo que suponían en el ambiente colonial este tipo de relaciones –como hace, por ejemplo, VerenaStolcke a través de entrevistas–. No obstante, en escasísimas ocasiones se producían matrimonios interraciales –como hemos visto, estaba condenado moralmente– y ni siquiera su limitado papel como procreadora podía ascenderla “racialmente” si tenía un hijo mestizo. Como hemos visto, el Estatuto del Patronato de Indígenas de 1952 entendía “por individuos de color todos aquellos que no sean hijos de blancos y los que siéndolo de padre o madre no hayan sido reconocidos legalmente por ellos” (Sepa, 2011). Puesto que la norma entre los colonos españoles era no reconocer a los hijos mestizos, éstos eran considerados como “indígenas” adscritos socialmente a su estatus racial. La hipocresía que reinaba en la colonia en este aspecto puede todavía rescatarse de algunos comentarios que antiguos colonos pronuncian cuando se les pregunta por las relaciones con las mujeres guineanas: “Ellos [los guineanos] apreciaban mucho el hecho de los hijos.

¹³⁸Guinea, *el sueño colonial* [Documental televisivo]. RAMOS, Reyes (Dir.). Televisión Española. 19 marzo 2010.

Les gustaba tener hijos por eso de engrandecer su familia, su tribu y todo eso. A veces, Dios se los daba mulatos...” (Hernández Sanjuán: Ortín; Pereiró, 2006a).

Un año después de ese estatuto, en 1953, el *Derecho Penal aplicable a indígenas en los territorios españoles del Golfo de Guinea*, de Francisco Felipe Olesa Muñido, apuntaba a que no debía ni esperarse el reconocimiento del padre blanco, argumentando que el condicionamiento cultural (“estado de cultura”) de la persona mestiza le impediría, más allá de su herencia biológica, acceder a la ciudadanía española (“*status* del núcleo colonizador”); por lo que la persona mestiza seguía siendo considerada como “indígena”, es decir, *negra*, inferior, tutelada por el Patronato, sin derecho a la propiedad, confiscada su fuerza de trabajo, etc.:

Por creer que la opción al *status* del núcleo colonizador concurriendo los factores culturales adecuados, no debe ser privativo del mestizo, sino de todo miembro de la comunidad colonizada, no militamos en favor de esta solución jurídica, basada en el *status* especial, sino que la condición legal de indígena, condicionada por un complejo racial pero estructurada como un estado de cultura, es común a la del mestizaje, concepto de contenido jurídico no propio, sino reflejo y en el que se pueden distinguir dos elementos de carácter biogenético uno y cultural el otro, paralelo al condicionante *racial* y de *cultura* del indigenato, que comprende al mestizaje en que no concurren los requisitos de asimilación exigidos para que le sea concedida la ciudadanía en el núcleo colonizador (Olesa, 1953: 109).

El honor de la mujer blanca –representante del estatus social y colonial del colono español– desempeñó un papel central en la colonización; mientras que el acceso sexual a la mujer negra representaba, paradójicamente, la prueba de ese honor. Tal y como apunta Verena Stolcke, “un corolario del papel central que desempeñó el honor femenino es que la conducta del hombre tuviera menos consecuencias sociales” (Stolcke, 1992:185). De ahí que la procreación entre colonos y mujeres guineanas fuera tolerada y no constituyera una amenaza. De ahí la reducción sexual despectiva que el colono hacía de la mujer negra a “mininga”. Esta calificación respondía a una atribución de corrupción moral implícita a las mujeres racializadas. Las *negras* no tenían honra. Eran conquistadas como su tierra había sido conquistada. La colonización había interpuesto una metáfora sexual intrínseca a los encuentros entre los colonos y las mujeres colonizadas: en cada acto se reafirmaba el drama de la conquista como un gesto de castración simbólica a la masculinidad colonizada. Como indica hooks,

los hombres dominados se quedan sin poder (es decir, impotentes) una y otra vez cuando las mujeres que hubieran tenido el derecho de poseer, de controlar, de reafirmarse sobre ellas, de dominar y de follar; son folladas una y otra vez por el grupo dominante de hombres victoriosos¹³⁹.

A continuación veremos cómo se construía esta metáfora sexual desde la masculinidad colonizadora.

¹³⁹“Dominated men are made powerless (i.e., impotent) over and over again as the women they would have had the right to possess, to control, to assert power over, to dominate, to fuck; are fucked and fucked over by the dominating victorious male group” (hooks, 1990: 57).

6.3. La construcción de la masculinidad colonizadora

Yo fui con veintiún años
y le doy las gracias a África porque me curtió
y me hizo un hombre.
Ramón Blesa¹⁴⁰

“Esta cita es esquivante a la muerte”¹⁴¹, le dijo el Gobernador General de Fernando Poo a Mary H. Kingsley cuando esta le citó en el puerto de Santa Isabel. La exploradora inglesa ya había sido avisada de que las víctimas por el clima eran innumerables. Corría la segunda mitad del siglo XIX y España intentaba hacer efectiva la colonización de los territorios comprados a Portugal en 1770. El Gobernador español apenas bajaba del punto más alto de la isla: la cima de la montaña Basilé, donde la pequeña colonia española había construido su poblado. En total, en la isla, vivían ciento seis hombres blancos, cincuenta y cuatro de ellos, curas y ninguna mujer blanca¹⁴². La avanzadilla colonial eran misioneros y soldados procedentes de la guerra de Marruecos, a los que Kingsley describió como “themostunfortunate set of human beings I haveeverlaideyeon” [“el más desafortunado grupo de seres humanos que he conocido nunca”] (Kingsley, 2004). Según Nerín, eran “‘machos’ desenfrenados –que se pasaban el día bebiendo, fornicando y peleándose” (Nerín, 2008).

El proyecto colonizador tuvo desde el principio un carácter eminentemente masculino, inserto en el modelo tradicional de masculinidad heteronormativa occidental. Mientras que las mujeres eran sujetos pasivos encargados de procrear y mantener el honor de la “raza”; los hombres eran los sujetos activos encargados de colonizar y reforzar así la virilidad y vitalidad de la nación. El entrecruzamiento de las categorías de género y de “raza” en el análisis del rol colonizador de los hombres blancos nos muestra cómo se naturalizaba el poder colonial. La “blancura”, tanto como la masculinidad, han de ser entendidas como construcciones susceptibles de ser analizables. Como comenta RebecaAanerud con respecto a la categoría *racial*,

el reconocimiento de la blancura no como una condición de hecho –es decir, tener la piel blanca- sino como un producto cuyo sentido y estatus deben sostenerse por un proceso de reproducción de acuerdo con líneas preestablecidas es crucial para la interrupción de la blancura como el *statusquo*” (Aanerud: Martín-Márquez, 2011: 159).

¹⁴⁰ Último alcalde colonial de Santa Isabel, actual Malabo en la isla de Bioko. Testimonio recogido en *Guinea, el sueño colonial* [Documental televisivo]. RAMOS, Reyes (Dir.). Televisión Española. 19 marzo 2010.

¹⁴¹ “(...) all his friends and acquaintances carefully explained to him that this appointment was equivalent to execution, only more uncomfortable in the way it worked out” (Kingsley, 2004).

¹⁴² “There are on the island fifty-two white laymen, and fifty-four priests to take charge of them” (Kingsley, 2004).

De igual forma, la idea de la masculinidad estaba adscrita a la reproducción del poder colonial. Por eso, los documentales coloniales de Hermic Films exaltaban la heroicidad de los actores del proyecto colonial: el administrador colonial, el colono y el misionero. Todos mantenían el estatus colonial. Uno gestionaba, legislaba y mantenía el orden; el segundo poseía la tierra, mantenía el estatus racial; el último, “españolizaba” y “civilizaba”, extendiendo los tentáculos coloniales. Recopilamos aquí algunos de los comentarios de los documentales que exaltan –hasta un punto en ocasiones contradictorio con la imagen, como hemos visto en la primera parte– a estos tres actores masculinos:

El administrador territorial (...) camina por la selva, utilizando muchas veces las veredas pámues, pues no siempre su ruta coincide con alguna carretera. Atravesando puentes que a lo sumo son árboles tendidos sobre un río, sorteando los frondosos obstáculos que en su marcha interpone la exuberante flora tropical, va a cumplir su deber. Y justamente es esto lo que no le hace sentir la fatiga (...). A estos hombres enérgicos y activos, se deben muchas de las carreteras que hoy existen en nuestra colonia¹⁴³.

Allá va el misionero (...) un moderno caballero andante (...), son tantos los senderos y los días que quizá ni él mismo lo recuerde. Temple magnífico el de estos hombres, hechos para soportar las peores fatigas (...). Allá va el misionero, peregrino incansable por estas tierras vírgenes (...), mostrará con su humilde grandeza el valor de la obra lograda, de esa labor tenaz de apostolado que el misionero hace (...). Los misioneros son como estrellas errantes que esparcen a su paso la luz de la verdad. España va con ellos, la llevan en su sangre, en sus labios que difunden la doctrina católica, en la nobleza hidalga de todas sus acciones (...). Españoles, católicos, honremos la labor del misionero porque es la más sublime que puede hacer un hombre¹⁴⁴.

La vida colonial es, desde luego, dura. Es vida para hombres avezados a superar obstáculos. A luchar con tesón contra las acechanzas de una tierra que hace setenta y años aún no estaba explorada. El vigor del espíritu se necesita tanto como el vigor del cuerpo. Hace falta tener iniciativa (...) y, sobre todo, no rendirse nunca. Ahora bien, estas cualidades, ¿no son justamente patrimonio nuestro, del pueblo que posee la mayor tradición colonizadora? (...) Cualquier español que llegue a Guinea se adapta fácilmente a su nueva existencia, porque es temple de raza lo que precisamente se requiere¹⁴⁵.

Los tres son aventureros, corren peligros, sortean obstáculos: son activos, resistentes, fuertes. La masculinidad, en los tres casos, se relaciona con el acto de explorar, penetrar y conquistar la tierra. El “administrador territorial” atraviesa “la selva”, la “exuberante flora tropical”, donde no hay facilidades. El misionero recorre senderos y “tierras vírgenes”. El colono lucha “contra las acechanzas” de una tierra que la colonización descubrió por primera vez. La conquista de la tierra, por tanto, es un acto “de raza”: antes

¹⁴³ “Al pie de las banderas”, n. 79

¹⁴⁴ “Una cruz en la selva”, n. 72.

¹⁴⁵ “Bajo la lámpara del bosque”, n. 71.

de la conquista, a los “nativos” ni siquiera se les reconoce el haberlas descubierto cuando las habitaban. Es el hombre blanco el que explora, descubre y conquista la tierra *negra*; que es conquistable por ser *negra*; y la conquistan los españoles por ser *blancos*. La “raza” española es viril porque coloniza y viceversa, y por eso cualquier español puede ir a Guinea.

La masculinidad colonizadora se construye con lo que se considera el mayor “cliché en la historia colonial” (McClintok, 1995: 157): la feminización del territorio conquistado. Donoso Cortés, el político conservador del siglo XIX al que se considera como el primer “africanista” (Martín-Márquez, 2011), proclamaba el proyecto de colonización de Guinea como un acto de “matrimonio” entre España y África, “esa hija acariciada por el sol”:

Dad unidad a España, extinguid las discordias que enloquecen a sus hijos, y España volverá a ser lo que fue... y entonces ceñiremos con nuestros brazos el África, esa hija acariciada por el sol, que es esclava del francés y debería ser nuestra esposa (Cortés: Nerín; Bosh, 2001).

Un siglo más tarde, Agustín Miranda, colono en la sociedad colonial franquista, vuelve a ratificar la construcción del género masculino blanco colonizador a través de sus diarios. No sólo reproduce de nuevo la feminización del territorio colonizado –haciendo un símil entre la capital de Fernando Poo y “una de esas negritas jóvenes”–, sino que además hace un retrato del “conquistador” (“de mujeres o de tierra”):

Santa Isabel es como una de esas negritas jóvenes, ataviadas a la europea, que los domingos alternan en los bancos de la iglesia con las europeas de la ciudad y que aquí llaman, con un eufemismo generoso, morenas (Miranda, 1940: 26).

El lenguaje trasunta este sabor erótico de las aventuras viajeras. Con la misma palabra designamos a nuestro Hernán Cortés y a nuestro Don Juan. Conquistadores ambos de mujeres o de tierras (Miranda, 1940: 114).

La feminización del territorio *negro* conlleva, como hemos adelantado antes, que su conquista configure en el plano simbólico-sexual una castración a la masculinidad colonizada, pues la conquista (material) del territorio (feminizado) y (sexual) de la mujer (colonizada) volvería impotentes a los hombres dominados. Sostenemos que estos dos aspectos –la metáfora de la conquista del territorio feminizado, así como la sustitución de este por el cuerpo de la mujer en la sociedad colonial, como hemos tratado antes; y la castración simbólica de la masculinidad colonizada– son aspectos clave con los que se construye la masculinidad colonizadora blanca y, con ella, el rol que se esperaba de los actores con más poder en el sistema colonial-patriarcal.

Durante décadas anteriores a 1898, la construcción de la “raza” y el género se entrelazaron: se consideraba que las “razas degeneradas” producían “masculinidades degeneradas” (Mosse: Martín-Márquez, 2011: 208). En la primera parte analizábamos un libro del IDEA cuyo autor rehuía el escarnio comparativo del *blanco* con el *negro*. La masculinidad blanca y, por tanto, la fortaleza colonizadora, estaba en juego. Fernández Cabezas hacía hincapié en que la guerra con los “pamues” no podía ser calificada de

guerra, sino de “escaramuza”; y que en realidad no eran tan fuertes como se creía. Aclaraba que “faltan en ellos el esqueleto robusto, la fuerte nuca, las relaciones entre muslo y pierna y los otros signos físicos y psíquicos correspondientes a la fuerte masculinidad”. A la vez, aseguraba que el *negro* estaba determinado por su “raza” para la holgazanería, y lo probaba aludiendo al poco trabajo que realizaba en comparación con la mujer negra, que se ocupaba del trabajo “muscular”. En ese sentido, la construcción de una nueva masculinidad colonizada pasaba por la atribución de determinados atributos femeninos al hombre negro, precisamente los que tenían que ver con el rol doméstico que se destinaba a la mujer en la España franquista. Mientras que un documental colonial se dice que es “sobresaliente de la raza [el hombre] pamue” la habilidad para coser¹⁴⁶, en la obra del IDEA se ratifica que:

(...) encontramos en el varón pamue una gran tendencia al adorno, y descubriéndose en él más habilidad que en sus mujeres para labores caseras femeninas, así como para la cocina, para planchar, para tejer y para coser (lo que los europeos aprovechan con frecuencia en sus “boys”) (Fernández Cabezas, 1951).

A la vez que se racializaba al hombre negro, se definía su masculinidad *femenina, degenerada*. La construcción de la categoría racial y la masculinidad del colonizado no se pueden separar. El hombre dominado era castrado simbólicamente, por eso su género era presentado como femenino: el hombre negro también era también pasivo, sumiso, colonizable. Con mucha menos elegancia, un representante de la Cámara Agrícola de Fernando Poo (órgano que agrupaba a los plantadores y exportadores de la colonia) comparaba, según cuenta Nerín, a los hombres negros con las mujeres (según la concepción estática y etnocéntrica del sujeto “mujer” como *blanca* y heterosexual) diciendo que “les gusta ver en su dueño, si no al verdadero chulo que los maltrate, por lo menos al hombre que con entereza demuestre con algún acto el derecho a ser obedecido” (Nerín, 2008).

El sistema de género colonial asignó al hombre colonizado un rol dependiente. El hombre negro no se podía valer por sí mismo. Era considerado impotente –pues había perdido su capacidad para poseer y penetrar–, menor de edad, necesitaba un padre; y ahí estaba el sistema colonial para otorgárselo. El Patronato de Indígenas, como hemos visto, era la institución representante del racismo paternalista del gobierno colonial. Recordemos la cita que encabeza este apartado: “Patriarcalmente se desarrolla la vida en la colonia, donde el amo es el tutor, curador, maestro, padre del negro”. Pero no sólo eso. El colono, el hombre blanco, también se reservaba el modelo de masculinidad colonizadora que al hombre negro se le negaba.

Sin embargo, como en el caso de la mujer negra, también existen tensiones raciales entre los mitos racistas sobre el hombre negro y el modelo de masculinidad que el sistema de género colonial promovía. En la primera parte de este trabajo recogíamos uno de los mitos raciales más extendidos: el del *negrohipersexual*, que en apariencia choca con la

¹⁴⁶ “Misiones de Guinea”, Manuel Hernández Sanjuán (dir.), n. 64.

percepción de la masculinidad colonizada. Según explica Lugones, esa tensión es la que permitía una sujeción del hombre dominado:

Lo que se ha entendido como la “feminización” de los “hombres” colonizados parece más bien un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad sexual bajo amenaza de violación. Esta tensión entre la hipersexualidad y la pasividad sexual define uno de los dominios de la sujeción masculina de los colonizados (Lugones, 2011: 107).

Por otra parte, el modelo de masculinidad blanca también tenía sus brechas. Por ejemplo, había veces que los guineanos debían bajar en brazos a los hombres blancos de las barcas. ¿Qué masculinidad estaba puesta en entredicho en este acto? Si los españoles eran tan fuertes, ¿por qué no cruzaban la orilla por sí mismos? La jerarquía racial, en este caso, se posicionaba por encima de la de género, y se podría entender que los dependientes, débiles, que representaban aspectos de la feminidad, eran los colonos. Stehrenberger, para nombrar el fenómeno según el cual las mujeres de los Coros y Danzas de la Sección Femenina debían representar aspectos masculinos en sus espectáculos, dejando de lado su rol femenino, habla de *crossdance*, algo así como “transbailar”¹⁴⁷. ¿Se podría decir, de igual forma, que la cotidianeidad de los hombres blancos conllevaba en ocasiones transgredir las consignas de su género colonizador, *transcolonizar*?

Como no tenían puerto, desembarcabas en unas lanchas que te acercaban a la playa. Después unos “morenos” te llevaban en unas sillas hasta la arena para no mojar los zapatos. A veces, te llevaban en brazos y aquellos desembarcos se prestaban a muchas bromas. En alguna ocasión, le pagamos a un “boy” para que dejara caer a un blanco al agua. Cuando salía, todo mojado, nos reíamos mucho. Eran cosas de Guinea (Hernández Sanjuán: Ortín; Pereiró, 2006a).

¹⁴⁷*Transbailar* es el término que utilizan Olga Hernando y Ruth Marín, traductoras del artículo de Stehrenberger, para para traducir el término *crossdance* (Stehrenberger, 2012: 310).

IV. CONCLUSIONES

En la primera parte hemos hecho unos apuntes sobre la política y los discursos coloniales. Ambas facetas del colonialismo estaban legitimadas por una mirada y sistematización racistas. Se legisló una suerte de *franquiscización* de la población, adoctrinándola a través de una educación segregada en valores nacional-católicos y patriarcales, basándose en un discurso “civilizador” que entendía la cultura española – católica y *blanca*– como superior y universal, por encima de cualquier elemento socio-cultural de la población de Guinea. El sistema productivo recaía sobre la fuerza de trabajo de la población negra, principalmente de los trabajadores nigerianos reclutados en masa a partir del Tratado de Nigeria. La política colonial se basaba en el racismo de corte paternalista representado por el Patronato de Indígenas, una institución que confiscaba la fuerza de trabajo y los derechos de las personas de piel negra y establecía un sistema meritocrático para los hombres negros, mientras que negaba el ascenso de la mujer negra dentro del sistema colonial.

Los discursos colonialistas tomaban sentido entre la reafirmación de la identidad política falangista a través de la idea de “imperio” –como un proyecto político tangible hasta la caída del Eje y como un elemento identitario después, plasmado en el concepto de la Hispanidad y en el de “imperio espiritual”– y un argumentario racista alimentado por instituciones como el IDEA y productos culturales como los documentales coloniales. Aunque se pueden encontrar brechas en la incoherencia entre voz e imagen, la mirada exótico-racista del documental colonial reduce al “buen salvaje” a su primitivismo; mientras que se le representa como un objeto sin risa ni habla: un no-humano susceptible de “civilizar”. Mientras que se humaniza al hombre blanco, se deshumaniza al hombre negro.

La contradicción esencial de los discursos colonialistas era que la racialización que se hacía de la población basándose en la supuesta “inferioridad” natural de la “raza negra”, chocaba con el discurso cultural de la hispanidad y la idea del evolucionismo cultural que pregonaba la “tarea civilizatoria” del colonialismo franquista. La determinación biológica era incompatible con la consideración del *negro* dentro del orbe hispánico. Pero lejos de poner en cuestión el sistema colonial, esta contradicción lo perpetuaba.

Los discursos racistas en el franquismo tuvieron dos móviles que son las dos caras del mismo espejo: por una parte, servían para justificar la dominación material y epistémica colonial y, por otra, para reafirmar la identidad fascista española, en la que la referencia histórica-material del “imperio cristiano” era un elemento vertebrador. El espejo, en realidad, tiene su basamento únicamente en *nosotros*. El análisis de la mirada colonial sólo nos muestra la realidad construida por el invasor español.

En un intento de rastreo del impacto de los discursos que justificaban el colonialismo en la sociedad española, hemos incluido obras pedagógicas como un Diccionario y una Enciclopedia que reproducían la clasificación racial de la antropología física y la sistematización sexo-racial de los grupos humanos; además de películas que

reforzaban la objetivización popular de la figura peyorativa del *negro*, imbuida además del recurso dialéctico-católico del “alma”, combinado con la jerarquía racial (*blanca* o *negra*).

En la segunda parte, hemos analizado la vertiente epistemológica de la colonialidad. Igual que el discurso racista no es únicamente una justificación para la dominación material, sino que también tiene una vertiente ideológica y psicológica (ahí los mitos raciales a los que hemos aludido, y la relación con la ideología fascista); la colonización no consistió únicamente en la apropiación violenta de la tierra, los recursos y la mano de obra, sino también en una destrucción del pensamiento y las formas de vida “otras” y en una imposición colonial de las “nuestras”. Es lo que llamamos colonización epistemológica (del saber y del conocimiento).

Nos hemos hecho eco de la reconstrucción de la realidad colonizada a través de la nomenclatura colonial que posteriormente asumen las propias comunidades. A través de esta nueva realidad de asimilación colonial se crearon rivalidades entre los distintos pueblos, otorgando privilegios a los *fang*, que engrosaban la Guardia colonial, e imponiendo en el seno de estas mismas comunidades líderes captados por la administración colonial. En la comunidad de hombres racializados el colonialismo también creó una jerarquía socio-racial en cuya cúspide estaban los fernandinos, la burguesía negra local; mientras que los autóctonos (“indígenas”) se dividían en “emancipados” y “no emancipados”; y en la base se encontraban los nigerianos reclutados (“braceros”) para trabajar en las fincas de colonos. Una auténtica sociedad segregada en base a la distinción socio-sexo-racial colonial (puesto que las mujeres -*blancas* y *negras*- se situaban fuera del sistema productivo). Actualmente, las rivalidades entre los distintos pueblos continúan en Guinea Ecuatorial.

La consideración de la situación de la mujer es lo que nos ocupa en la segunda parte. Antes hemos realizado una reflexión en la que hemos concluido que no se trata sólo de prestar atención a la “historia de la mujer”, sino que se debe considerar el género como una categoría analítica que, además, en las relaciones coloniales, se entrecruzaba con la de “raza”. Los documentales coloniales de Hermic Films reflejaron muy bien el papel activo que se otorgaba a los hombres blancos como únicos representantes del proyecto colonial. Por eso, es necesario realizar un enfoque interseccional que tome el género y la “raza” como categorías analíticas del poder colonial. La mujer blanca tenía un papel ambiguo, mientras que la mujer negra era considerada la encarnación del territorio colonizado, previamente feminizado; lo que se materializaba en el normalizado acceso sexual del hombre blanco a la mujer colonizada –una suerte de concubinato servil–, mientras que cualquier otro modelo de relación interracial estaba penalizado.

El sistema de género colonial era heterosexista. El poder colonial, español, era masculino: el que penetraba, el que descubría y conquistaba. La tierra colonizada, África, era femenina: la penetrada, la abierta, la dominada. Además, el primero era blanco; mientras que la segunda era *negra*. La feminización y racialización de la tierra conquistada –así como el símil de la relación sexual con la mujer negra y la conquista de la tierra–, el

“mayor cliché en la historia colonial”, como indica McClintok, se repite también en la historia reciente de la colonización española en Guinea Ecuatorial. Mientras, el modelo de género masculino que el sistema colonial ofrecía para el hombre dominado era el del rol asignado a la mujer; en un intento de volver *impotente* al representante de la “raza” conquistada.

Las conclusiones a las que se ha llegado en este trabajo han de servir para seguir pronunciando preguntas.

Una forma de que el poder colonial se perpetuara era reconocer la diferencia cultural del pueblo guineano; pero no su igualdad. Se consideraba a la persona de piel negra “racialmente” inferior. Cabría preguntarse si el mecanismo colonial se reproduce en nuestros días. ¿Se reconoce la igualdad de *otras* culturas cuando se insta a una comunidad distinta a “integrarse” en la cultura naturalizada del Estado español? ¿Es la situación histórica de, pongamos, los gitanos en España una suerte de colonialidad interna en la que se han implementado prácticas coloniales de antaño? ¿Está respetando la legislación española el derecho de grupos humanos, pongamos de nuevo, migrantes, a ser diferentes sin que se les castigue por ello?

Por otra parte, ya hemos visto el papel que la categoría de “raza” tuvo para inferiorizar a la población colonizada y legitimar la dominación. ¿Se puede permitir su uso acrítico hoy en día en los medios de comunicación masivos como una forma inocua de clasificación social? Si ser de “raza negra” en la colonia de Guinea Ecuatorial conllevaba una inferiorización y desprecio basados en un imaginario racista y en un discurso científico-racista; ¿por qué se sigue utilizando la categoría de “raza”? ¿Con qué fin?

Es paradigmático que incluso la Real Academia de la Lengua siga manteniendo a día de hoy la definición colonial de “Moreno, na”, reproduciendo la categorización racial:

2. adj. Dicho de la piel: En la raza blanca, de color menos claro.
3. adj. Dicho del pelo: En la raza blanca, negro o castaño. (...).
5. adj. Dicho de una persona: negra¹⁴⁸.

Se hace necesario deconstruir las premisas para la creación de un discurso racista: la consideración de que un grupo social está determinado por una serie de condicionantes biológicos o culturales hereditarios e inamovibles. Para ello, queda pendiente tanto en las instituciones como en la opinión pública españolas una crítica al colonialismo español, sus justificaciones, mitos, discursos e implicaciones posteriores; con tal de no reproducir de nuevo el relato histórico colonialista y, lo que es más importante, decolonizar la práctica política y social.

Cuenta Ndongó que el racismo en Guinea no acabó con la descolonización política, sino que, destruida su faceta institucional, las apetencias discriminatorias de los colonos encontraron formas psico-sociales en las que canalizarse. Cuando las escuelas creadas

¹⁴⁸*Diccionario de la lengua española*. RAE, Vigésima-segunda edición (2001- 2014). Disponible a 10/09/2013 en <http://lema.rae.es/drae/?val=moreno>.

exclusivamente para *blancos* fueron compartidas con alumnos negros, los colonos comenzaron a enviar a sus hijos a estudiar a España, evitando que se juntaran con los “morenos” (Ndongo, 1998). Esa es una forma de discriminación que dura hasta nuestros días y que, encubierta, convierte los colegios públicos en “apartheid” escolares de las minorías racializadas, como indica Wieviorka (1997).

Es sano preguntarnos qué queda de ese ego colonizador en las prácticas políticas, sociales y culturales de España. Una sociedad cuyo espacio mediático reproduce las relaciones coloniales por medio de productos culturales populares que son comparables a la mirada del documental colonial de Hernández Sanjuán. Programas como *Palabra de Gitano* o *Perdidos en la Tribu*, ambos emitidos en la cadena de televisión *Cuatro* en los últimos años, vierten sobre grupos humanos *otros* la misma mirada exótico-racista del documental colonial en Guinea, recuperando incluso la nomenclatura colonial (“tribus primitivas” en el caso del último) y el atavismo y estatismo asignados a los pueblos colonizados/ racializados. Construyendo así un nuevo discurso racista ante la aparente novedad del formato televisivo. Por no hablar de los documentales sobre Guinea emitidos por la Televisión Española con los que introducíamos este trabajo, que recuperan preocupantemente en todos sus puntos el discurso no sólo colonial, sino también franquista.

Por supuesto, la investigación histórica y social no podía quedar fuera de esta reconsideración final de la colonialidad. En el seno mismo de la práctica académica también se debe replantear el racismo y el sexismo epistemológicos; empezando por considerar que la llamada “biblioteca colonial” está escrita por hombres (y) *blancos*. No se puede realizar un análisis crítico de las relaciones coloniales sin atender a la intersección de distintas categorías que nos muestran un vacío histórico y social con respecto al género y a la “raza”. La “clase” se revela claramente insuficiente como categoría para desgranar las relaciones no sólo coloniales, sino también todas aquellas que se dan en la modernidad

Además, es necesario replantearse la *subjetivización* y humanización del sujeto oprimido dentro mismo del corpus teórico. Este trabajo es un punto de partida para poder trascender el imaginario colonial; no sólo posteriormente, sino también en su propio análisis. Muchas son las investigadoras que dirigen su mirada hacia la agencia del sujeto colonial, con el fin de escapar de su victimización. Si bien podemos señalar a Spivak como la primera en preguntarse si *¿Puede el sujeto subalterno hablar?*(1985), existen otras como Lugones (2011) que, como hemos visto, pretenden pensar al colonizado o colonizada más allá de la imaginación colonial y de los mandatos de la aventura capitalista colonial. Pretenden pensarlos como seres que habitan “un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los “lados” del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple” (Lugones, 2011: 111).

V. BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRET TEJERO, Juan Luis. "Del valor y de la utilidad del concepto "raza" aplicado a la especie humana" en *Cómo se enseñan los otros. Análisis de la presentación racista de la diversidad étnica en los libros de texto de EGP, BUP y FP utilizados en Cataluña en la década de los 80* [tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona, 1993.
- ARNALTE, Arturo. *Richard Burton, cónsul en Guinea española. Una visión europea de África en los albores de la colonización*. Madrid: Catarata, 2005.
- BANDRÉS, Javier; LLAVONA, Rafael. "Psicología y Colonialismo en España (I): la Inteligencia del Negro Guineano". *Psychologia Latina*. Vol. 1 No. 2, 2010. pp. 144-153.
- BAYRE, Francesca; VALENCIANO, Alba. "'Basta saber algo de nuestra historia...': alteritat colonial a la pel·lícula *Misiones en Guinea* (Hermic Films, 1948)". *Quaderns-e*. Nº 16, 2011, pp. 201-217.
- "Objetivos cruzados (Guinea Española 1944-1946). Abriendo el archivo de Hermic Films para una reflexión múltiple". VII Congreso de Estudios Africanos. Lisboa, 2010.
- BOCK, Gisela. "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional". *Historia Social*, nº 9. Universidad de Valencia, Instituto de Historia Social, 1991. Pp. 55-77.
- BOLEKIA BOLEKÁ, Justo. *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*. Salamanca: Amarú, 2003.
- CALVO CALVO, Luis. "África y la antropología Española. La aportación del Instituto de Estudios Africanos". *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Tomo 52, Cuaderno 2, 1997, pp. 169-186.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'" en LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Race and Enlightenment. A Reader*. Oxford: Backwell Publishers, 1997.
- CREUS, Jacint. "Vigilante y amorosa: colonización, poscolonización y ejercicio de poder en Guinea Ecuatorial" en INIESTA, Ferrán (ed.). *La frontera ambigua: tradición y democracia en África*. Barcelona: Bellaterra, 2007.
- DE CASTRO, Mariano L. "España en Guinea: Epígonos de un Imperio (1778-1900)" en *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*. Toledo: Sequitur, 1998.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. "Introducción general: ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?" en *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I*. Bilbao: Desclé de Brouwes, 2003. pp. 23-40. Disponible a 1/06/2013 en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf

- DUSSEL, E. 1942. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- ELENA, Alberto. *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Madrid: Akal, 2009.
- . *Los condenados de la tierra*. Rosario (Argentina): Último Recurso, 2007.
- . "Racismo y cultura" en *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- FERNÁNDEZ CABEZAS, Jesús. *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Estudios Africanos), 1951.
- FERNÁNDEZ-FÍGARES, M. Dolores. *La colonización del imaginario. Imágenes de África*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna. "Estudios sobre mujeres, género y feminismo". *Nueva Antropología*. Vol. XVI, núm. 54, junio 1998, pp. 79-95. Disponible a 27/08/2013 en <http://www.redalyc.org/pdf/159/15905405.pdf>
- GALL, Olivia. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, 2004. núm. 2, pp. 221-259. Disponible a 10/09/2013 en <http://www.ejournal.unam.mx/rms/2004-2/RMS04201.pdf>
- GARCÍA MARTÍNEZ, Alfonso. "La construcción sociocultural del racismo". *Análisis y perspectivas*. Madrid: Dykinson, 2004.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. *Idea de la Hispanidad* (1938). Madrid: Homo Legens, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. "Hacia la descolonización de las ciencias sociales. Entrevista con Ramón Grosfoguel" en ARRIBAS, A; GARCÍA-GONZÁLEZ, N. (eds.). *Tentativas, contagios, desbordes, Territorios del pensamiento*. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Yuliuva. "Acerca del género como categoría analítica". *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 13. Universidad Complutense de Madrid, 2006. Disponible a 20/08/2013 en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/13/yhgarcia.html>
- JABARDO, MERCEDES. "¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano?" en JABARDO, M. (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, 2012.
- KINGSLEY, Mary H. "Fernando Po and the bubis" en *Travels in West Africa (Congo Francais, Corisco and Cameroons)* (1897). Phoenix Press, 2011.
- LÓPEZ SEGRERA, Francisco. "Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe" en LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LUGONES, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*. Nº 9, julio-diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008, pp. 73-101.

- McCLINTOK, Anne. *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the Colonial contest*. New York: Routledge, 1995.
- MARTÍNEZ CARRERAS, José U. "Guinea Ecuatorial española en el contexto de la Segunda Guerra Mundial". *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. Nº VI. Madrid: Universidad Complutense, 1985. pp. 243-255.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- MATO, Daniel. "Not 'Studying the Subaltern', but Studying with 'Subaltern' Social Groups, or, at least, Studying the Hegemonic Articulations of Power". *Nepantla: Views from South*, 1.3. DukeUniversityPress, 2000.
- MENESES, Maria Paula G. "Mozambique, África y el mundo: el tránsito entre las gentes" en VV.AA. *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*. Granada: UGR, 2012.
- MEZZADRA, Sandro. "Introducción" en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- NDONGO- BIDYOGO, Donato. *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Fundamentos, 2011.
- "Guineanos y españoles en la interacción colonial (1900-1968)" en *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*. Toledo: Sequitur, 1998.
- NERÍN, Gustau. *Un guardia civil en la selva*. Barcelona: Ariel, 2008.
- *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*. Barcelona: Península, 1998.
- ORTÍN, P; PEREIRÓ, V. "Entrevista Manuel Hernández Sanjuán" en *Mbini: cazadores de imágenes en la Guinea colonial*. Barcelona: Altaïr/ We Are Here! Films, 2006(a).
- *Mbini: cazadores de imágenes en la Guinea colonial*. Barcelona: Altaïr/ We Are Here! Films, 2006(b).
- PARAF, P. (1964). *El racismo en el mundo*. Madrid: Editorial ZYX, 1967.
- PICAS CONTRERAS, Joan. "Postcolonialismo, conocimiento y poder. Contribuciones epistemológicas". *Intersticios*. Vol 5 (2), 2011, pp. 17-33.
- PLATERO, Raquel (Lucas). "Introducción: la interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad" en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- SAZ CAMPOS, Ismael. *España contra España: los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003.
- SCOTT, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en LAMAS, Marta (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, 1996, pp. 265-

302. Disponible a 27/08/2013 en

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>

SEPA BONABA, Edmundo (Kopesese). *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubí*. Barcelona: Icaria, 2011.

SHIVA, Vandana. *Abrazar la tierra. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y horas, 1995.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. "La filosofía y el África poscolonial" en CHUKWUDI, Emmanuel (ed.). *Pensamiento africano*. Barcelona: Bellaterra, 2002.

STEHRENBARGER, Cécile S. "Bichos raros: los Coros y Danzas de la Sección Femenina en Guinea Ecuatorial" en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, 2012.

STOLCKE, Verena. "Matrimonio interracial" en *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1992, pp.37-187.

——— "Introducción" en *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1992. pp. 25-33.

TAGUIEFF, Pierre-André. "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo" en ALVITE, Juan Pedro (coord.). *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia: Tercera Prensa, 1995.

TODOROV, Stzetan. *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

VAN DIJK, Tean A. "El análisis crítico del discurso". *Anthropos* (Barcelona). Nº 186, septiembre-octubre 1999, pp. 23-36.

——— "Historias y racismo" en MUMBY, Dennis (comp.). *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*. Buenos Aires: Amarrortu Editores, 1997, pp 163-190.

VILAR, Juan B. "Franquismo y descolonización española en África". *Historia Contemporánea*. Nº 30, 2005, pp 129- 158.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*, Rio de Janeiro: Academia da Latinidade, 2006. pp 27-43.

WIEVIORKA, Michel. *El racismo, una introducción*. Bolivia: Plural Editores, 2002.

——— "La mutación del racismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. XLIX, núm. 200. Mayo-agosto, 2007, pp. 13-23.

——— "Racismo y exclusión". *Estudios sociológicos XII*, 34, 1994. pp. 37-47.

Filmografía

Cristo negro[Película]. Ramón Torrado (dir.). España: Copercines, 1963.

El negro que tenía alma blanca[Película]. Dirigida por Hugo del Carril. España/ Argentina: Suevia Films/ Balart y Simó, 1951.

Guinea, el sueño colonial [Documental televisivo]. RAMOS, Reyes (Dir.). Televisión Española. 19 marzo 2010. Disponible a 18/03/2013 en <http://www.rtve.es/alicarta/videos/cronicas/cronicas-guinea-sueno-colonial/724500/>

Lejos de África [Película]. Dirigida por Cecilia Bartolomé. España: Marea Films, 1996. 1 videocassete [VHS]: 120 min.

Memoria Negra [Película documental]. Xavier Montanyà (Dir.). Catalunya: Colomo Producciones; Ovideo, 2007.

Raza[Película]. José Luis Sáenz de Heredia (dir.). España: CEA, 1941.

Archivos consultados

Archivo especial de Manuel Hernández Sanjuán (1944- 1946). Serie Guinea Española. Filmoteca española.

- "El cacao de Guinea", n. 8.
- "Balele", n. 25.
- "Los gigantes del bosque", n. 26.
- "En el trópico huele a azahar", nº 27
- "Al andar se hace camino", n. 28.
- "Fernando Poo. El país de los bubis", n. 62
- "Misiones de Guinea", n. 64.
- "Tornado", n. 65.
- "Costumbres pamues", n. 67.
- "Los habitantes de la selva", n. 68.
- "El cayuco y la motonave", n. 70.
- "Bajo la lámpara del bosque", n. 71.
- "Una cruz en la selva", n. 72.
- "Médicos coloniales", nº 73
- "Los enfermos de Mikomeseng", n. 75.
- "Los ingenieros del trópico", nº 76
- "La gran cosecha", n. 78
- "Al pie de las banderas", n. 79.
- "Los olivares del Ecuador", n. 81.
- "Las palmeras y el agua", n. 84.
- "Artesanía pamue", n. 85.
- "En las playas de Ureka", n. 87.
- "Fiebre amarilla", n. 88.
- "Yuca", n. 89.
- "El mapa de Guinea", n. 106.

Archivo General de la Filmoteca Española.

Herencia Imperial (África y los Reyes Católicos). Manuel Hernández Sanjuán (dir.), 1951.

Archivo del Noticiero-Documental. Filmoteca Española.

394 A. NOT 24-07-1950.

394 A. NOT 1950. "Los morenos se modernizan".

N 1338. NOT 1968 A. "Guinea ecuatorial tiene ya televisión".

N 1346 A. NOT 1968.

"Provincias españolas en África" [Reportaje documental], 1952.

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC).

Delegación de Asuntos Indígenas (DAI). "Patronato de indígenas de los territorios españoles en el golfo de Guinea. Datos para su Historia. Antecedentes y memoria de 1954". Madrid, 1955.

Delegación de Asuntos Indígenas(DAI). "Memoria de las actividades de la delegación de asuntos indígenas del distrito insular de 1956". Madrid, 1957.

Delegación de Asuntos Indígenas del Distrito Insular (DAI). "Memoria de 1957". Madrid, 1958.

Delegación de asuntos indígenas del Distrito insular. "Memoria de las actividades de la delegación de asuntos indígenas el distrito insular (Fernando Poo y Annobon) de 1958". Madrid, 1959.

MARTOS ÁVILA, Francisco. *Índice legislativo de Guinea*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1944.

MIRANDA, Agustín. *Cartas de la Guinea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940. [CEPC].

OLESA MUÑIDO, Fco. Felipe. *Derecho penal aplicable a indígenas en los territorios españoles del Golfo de Guinea*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Estudios Africanos), 1953.

TRUJEDA INCERA, Luis. *Los pamues de muestra guinea (estudios de derecho consuetudinario)*. Madrid: Instituto de Estudios políticos, 1946.

Depósito de la Universidad de Valencia

FERNÁNDEZ CABEZAS, Jesús. *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1951.

Fondo privado

Diccionario Ilustrado de la Lengua Española. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, S.A., 1956.

PLA CARGOL, J.; PLA DALMAU, J.M. *Enciclopedia autodidacta*. Madrid: Dalmau Carles, 1950.

Prensa histórica

[Esquelas]. *ABC*. 10 de febrero de 1965. Madrid, p. 76.

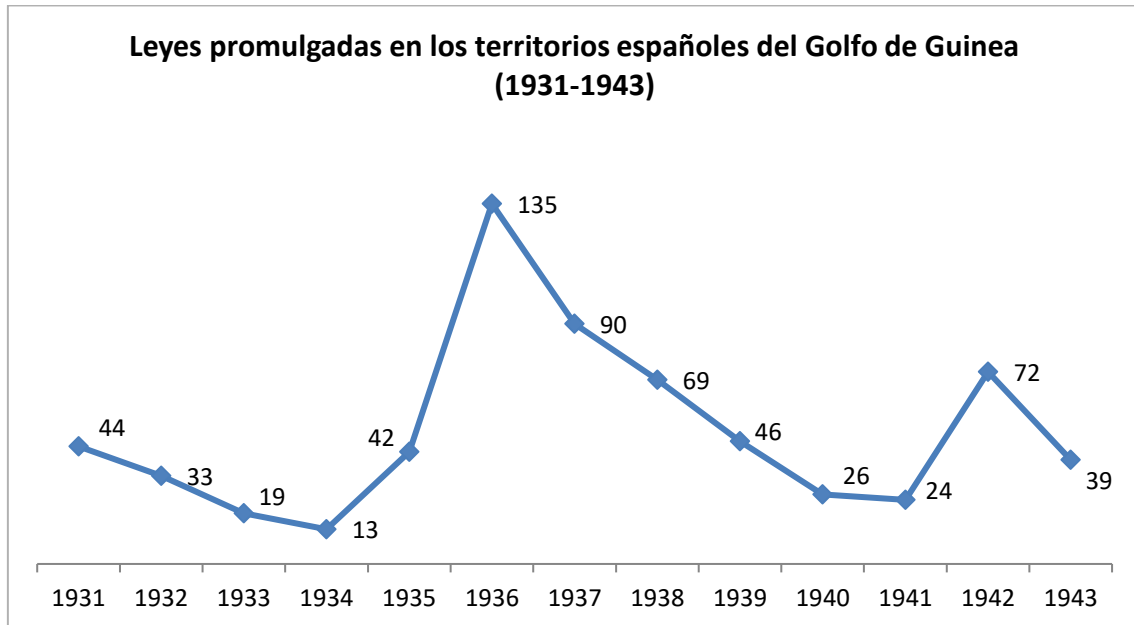
“Concesión de condecoraciones a ilustres personalidades con ocasión del día del Caudillo”. *ABC*, domingo 1 de octubre de 1944, pp. 32-33.

“Crítica y noticias de libros. Cartas de la Guinea, por Agustín Miranda”. *ABC*. 31 de marzo de 1940. Disponible a 9/04/2013 en <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1940/03/31/006.html>

“Guinea Ecuatorial: una nueva nación del orbe hispánico”. *Blanco y Negro*. Madrid, 19 de octubre de 1968, p.32.

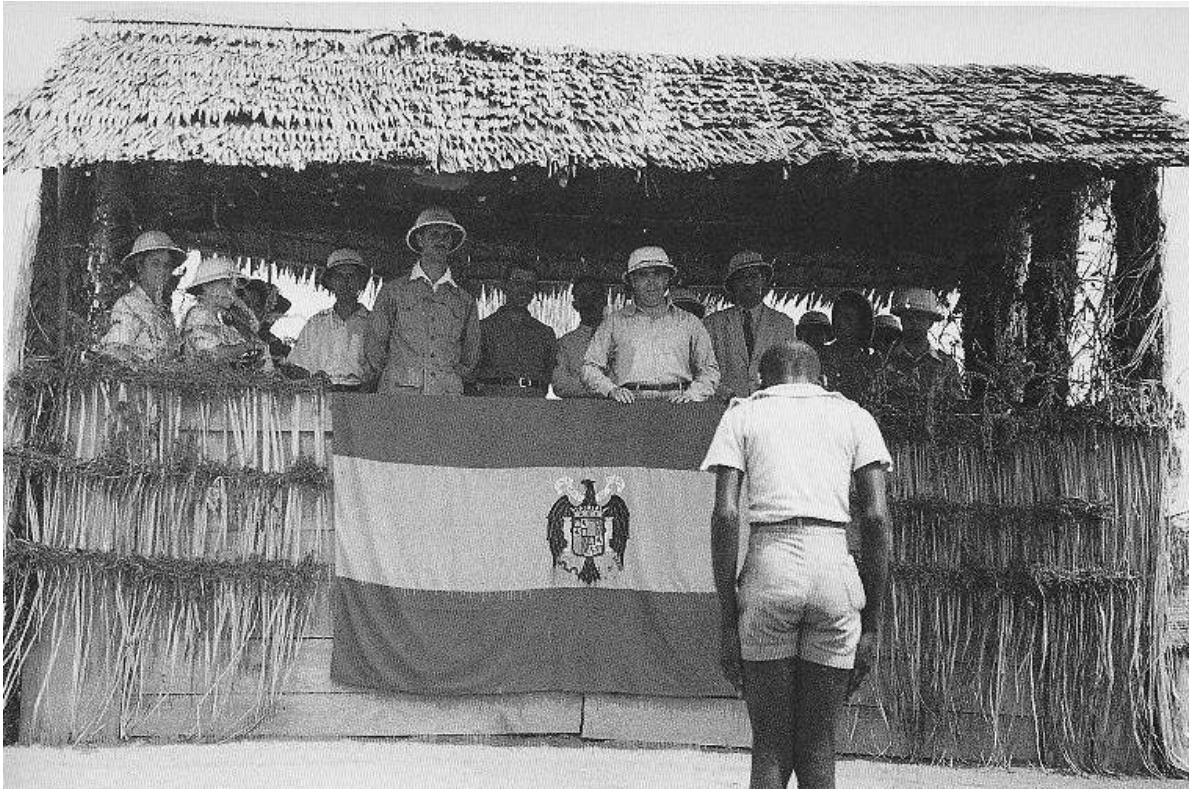
VI. ANEXO DOCUMENTAL Y GRÁFICO

DOC. 1. Estadística sobre las leyes promulgadas en la colonia de Guinea de 1931 a 1943. Elaboración propia a partir del *Índice legislativo de Guinea* (Martos Ávila, 1944).



DOC. 2. La nacional-catolicización de la población guineana. Fotografías de Hernández Sanjuán recogidas en Ortín; Pereiró, 2006b.

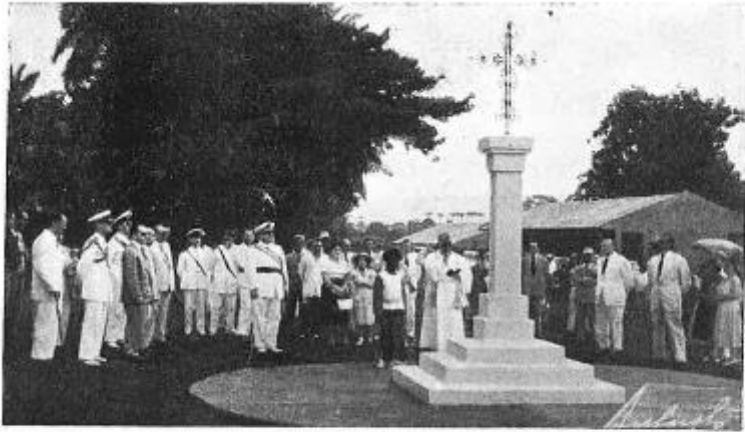




DOC. 3. Fuente: Ortín; Pereiró, 2006b.



DOC. 4. Todos los actos institucionales se celebraban el 18 de julio. Fuente: "Patronato de indígenas de los territorios españoles en el golfo de Guinea. Datos para su Historia. Antecedentes y memoria de 1954", p.36. Delegación de Asuntos Indígenas del distrito insular (Fernando Poo y Annobón), 1955. [Archivo CEPC, Madrid].



Bendición de la cruz
de término, de San
Fernando (18 julio
de 1954)



Entrega de vivien-
das a funcionarios,
en San Fernando, el
18 de julio de 1954.-
Homenaje de los ni-
ños al Excmo. Señor
Gobernador General
Don Faustino Ruiz



Entrega de títulos
(San Fernando, 18
julio 1954)

Entrega de títulos
(San Fernando, 18
julio 1954)



Bendición del nuevo
garaje de la De-
legación de Asuntos
Indígenas en Santa
Isabel (18 julio 1954)

Entrega de títulos
de Reservas a los
jefes de los pueblos
de los dos Euhó, Bi-
lélipa y Ehofo (18
julio 1954)



DOC. 5. Estadísticas de las competencias del Patronato de Indígenas en los años 1956, 1957 y 1958. Elaboración propia a partir de las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas de dichos años [Archivo CEPC, Madrid].

	Emancipaciones concedidas		Contratos braceros (certificados)	"Braceros inútiles repatriados"	Armas (certif.)	Orfanato (entradas)
	Plenas	Limitadas				
1956	6	9	260	186	267	72
1957	5	5	77	218	301	65
1958	24	13	360	278	400	138

DOC. 6. Estadísticas sobre la clasificación de expedientes, procedencia y concepto de las denuncias en el Reformatorio de Menores San Pedro Claver en los años 1956, 1957 y 1958. Elaboración propia a partir de las Memorias de la Delegación de Asuntos Indígenas de dichos años [Archivo CEPC, Madrid].

Clasificación de expedientes			
	Entradas	Pendientes	Total internados
1956	44	18	-
1957	17	40	13
1958	14	-	-

Procedencia de las denuncias a menores								
	Admón. Territorial	Policía	Juzgado distrito	Familiares	Profesorado oficial	Particulares	Gobernador Gral.	Autoridades sanitarias
1956	14	21	7	1	-	-	1	-
1957	2	17	-	3	1	-	-	1
1958	1	6	1	2	-	-	-	-

Naturaleza de las denuncias					
	Contra la propiedad	Contra la vida	Contra la honestidad	Mala conducta	Otros hechos
1956	21	-	14	7	2
1957	12	4	3	3	2
1958	7	3	-	3	1

DOC. 7. Sello de las Cooperativas del Campo controladas por el Patronato. Extraído de la Memoria de la Delegación de Asuntos Indígenas de 1956 [Archivo CEPC, Madrid].

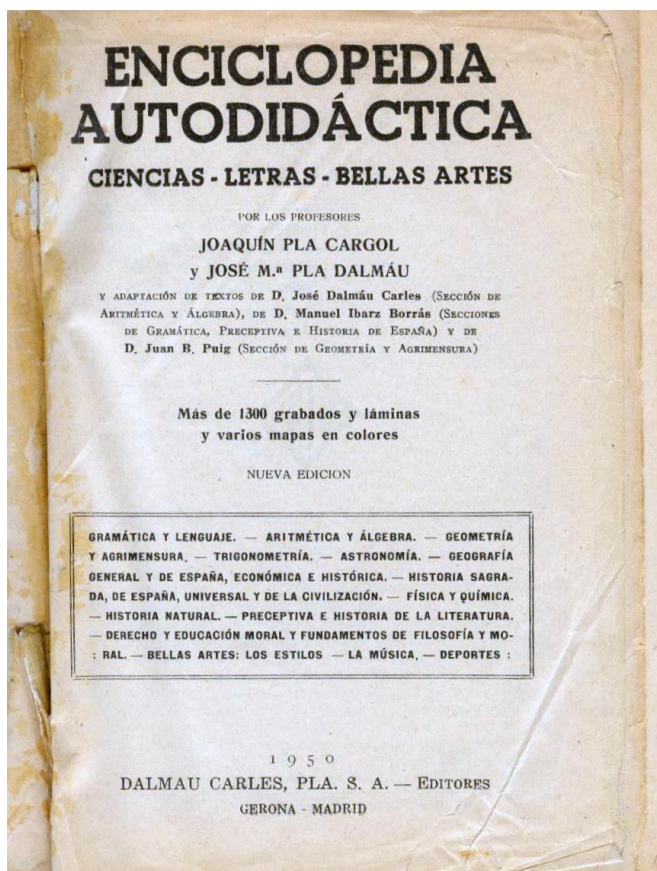


DOC. 8. Foto de una mujer *fang* por la que se justifica la valoración de que “no se encuentra en ellas los destacados valores de la feminidad”, en: Fernández Cabezas, 1951.



FIG. 25. —Mujer pamée.

DOC. 9.



el Norte de Oceanía. Sus individuos tienen los ojos oblicuos, tez pálida y amarillenta y cabellos lacios, de sección redondeada y grande.

117. — La raza cobriza

La *cobriza* o *americana* se conserva todavía en las montañas de América y en la Patagonia. Su nombre lo debe al color bronceo que tienen los individuos que pertenecen a ella.

La frente es huída y la nariz larga y arqueada, cabellos negros y barba rala.



Fig. 18. — Raza blanca o europea



Fig. 19. — Raza amarilla o asiática



Fig. 20. — Raza negra o etiópica



Fig. 21. — Raza cobriza o americana



Fig. 22. — Raza malaya o australiana

118. — La raza malaya o australiana

La *malaya* ocupa el Sur de Asia y la Oceanía. Sus caracteres aparecen intermedios entre la raza amarilla y la cobriza.

119. — La religión

Religión es el conjunto de creencias acerca de Dios.

Las religiones se dividen en dos clases: *monoteístas* y *politeístas*. El monoteísmo comprende las religiones que adoran a un solo Dios, y el politeísmo, las que adoran muchos dioses.

120. — Religiones monoteístas y politeístas

Los *cristianos*, los *mahometanos* y los *judíos* son monoteís-

DOC. 11. Grabados en la entrada "Negro" del Diccionario Ilustrado de la Lengua Española, Aristos, 1956.

693 NEOHELENISMO

NEGRILLA. f. Congrio que tiene el lomo de color oscuro. || adj. y s. *Impr.* Dícese de cierta letra más gruesa que la ordinaria. [los.]

NEGRILLERA. f. Sitio poblado de negrilla.

NEGRILLO. m. Olmo.

NEGRO, GRA. adj. y s. De color absolutamente oscuro, y realmente falto

NEMINE DISCREPANTE. loc. lat. Sin contradicción. || Por unanimidad.

NEMORAL. adj. Que habita en los bosques.

NEMOROSO, SA. adj. Perteneciente al bosque. || Cubierto de bosque.

NENE, NA. s. fam. Niño pequeño. || Usase como expresión de cariño.



1 2 3 4

Negros.—1. Del Congo.—2. Cafre.—3. Papú.—4 Australiano.

de todo color. || Dícese de la persona que tiene la piel de color negro. || Moreno. || Oscuro, sombrío. || Muy triste y melancólico. || Infausto, desgraciado, aciago. || Apurado, comprometido, anegror. m. Negrura. [gustiado.]

NEGRURA. f. Calidad de negro.

NEGRUZO, CA. adj. De color muy moreno, que tira a negro.

NENIA. f. Composición lúgubre que los paganos cantaban en las exequias.

NENUFAR. m. Planta ninfeacea de flores blancas muy grandes, que se cultiva en los estanques.

NEO, A. adj. y s. Apócope de Neocatólico (ultramontano). || m. *Quím.* Neón.

NEOCATOLICISMO. m. Doctrina que trata de introducir en el catolicismo cier-

DOC. 12. Diccionario Ilustrado de la Lengua Española, Aristos, 1956, p. 737.

aves. || vilano (por del cardo).

PAPÚ. adj. y s. De Papuasias, región de la Nueva Guinea.

PAPUCHADA. f. Golpecito que se da en el papo.

PAPUDO, DA. adj. De grueso papo.

PAPUJADO, DA. adj. Dícese de las aves que tienen mucha pluma y carne en el papo. || Abultado, elevado y hueco.

PAPULA. f. Tumor eruptivo en la piel, sin pus ni serosidad.

PAPULACIÓN. f. Producción de pápulas.

PAPULIZACIÓN. f. Papulación



Tipos papúas.

DOC. 13. Entradas del Diccionario Ilustrado de la Lengua Española (1956) en las que ilustran los términos referentes a la clasificación racial de grupos humanos no-blancos con grabados.

BOSJEMANO, NA. adj. y s. Dicese del individuo de un pueblo salvaje del África austral.

BOSNIO, NIA. adj. y s. De Bosnia.

BOSQUE. m. Sitio poblado de árboles y matas espesas.

BOSQUEJAR. tr. Hacer un bosquejo.

BOSQUEJO. m. Pintura de primera mano. || Idea vaga.

BOSQUETE. m. dim. de Bosque. || Bosque artificial.



Tipos bosjemanos.

BOTOCUDO, DA. adj. y s. Dicese del individuo de un pueblo indígena del Brasil, que habita entre los ríos Doce y Pardo.

BOTÓN. m. Yema de un vegetal. || Pieza pequeña u hormilla que sirve para abrochar. || Disco o esferilla que sirve de asidero. || Esgr. Chapita que se pone al extremo de la espada para los asaltos.

BOTONADURA. f. Juego



Botocudo.

ZULO. adj. y s. Dicese del individuo de un pueblo de raza negra del África austral.

ZULLA. f. Planta leguminosa, de flores purpúreas, que constituye un excelente pasto para el ganado. || Excremento humano.

ZULLARSE. r. fam. Irse de vientre, hacer uno sus necesidades. || Ventosear.

ZULLENCO, CA. adj. fam. Que ventosea, o que se zulla con frecuencia.



Zulus.



N. f. Letra consonante, décimoséptima de nuestro abecedario. Su nombre es *eñe*.

NAGO. m. Amér. En Chile, mazamorra de trigo o maíz tostados con azúcar.

NACURUTU. m. Amér. Nombre rioplatense de una especie de lechuga domesticable.

NAGAZA. f. Añagaza.

NAIQUI. m. Amér. Entre los indios chilenos, el gato doméstico.

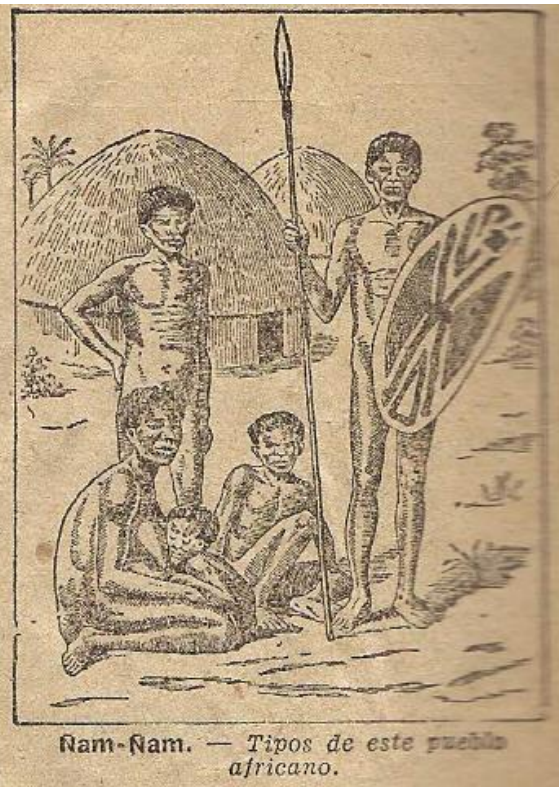
NAME. m. Planta dioscórea de flores verdosas y raíz tuberculosa, de carne parecida a la de la batata. || Su raíz. || Aje.

NAM-NAM. adj. y s. Dicese del individuo de un pueblo negro del Sudán oriental, que habita entre las cuencas del Nilo, del Congo y del lago Tchad.

NANDU. m. Avestruz americano, algo más pequeño que el de África y de plumaje gris poco fino.



Name. — 1. Tubérculo.

DOC. 14. La categorización sexo-racial de las mujeres en el Diccionario Ilustrado de la Lengua Española (1956).



DOC. 15. Fotograma de los créditos iniciales del cortometraje documental *Bajo la lámpara del bosque* (Manuel Hernández Sanjuán, 1946), donde se puede comprobar que cada pieza estaba numerada dentro de la “Serie de Guinea Española”.



DOC. 16. Momento de grabación del documental “Balele”. Como se puede comprobar, las imágenes no eran espontáneas. Fotografía en: Ortín; Pereiró, 2006b.



DOC. 17. El equipo de Hermic Films (en la fotografía, Hernández Sanjuán a la cabeza) iba acompañado de un equipo de “cargadores” (al final) cedido por el gobernador general. Fotografía extraída de: Ortín; Pereiró, 2006b.



DOC. 18. Fotograma del documental de Hermic Films “Una cruz en la selva”, en el que se muestra a un misionero acompañado de “cargadores” niños.



DOC. 19. Fotograma de la película *El negro que tenía alma blanca* (Hugo del Carril, 1951), en el que el protagonista canta: “Negro nació, ¿por qué señor, si a todos diste un alma igual? ¿Por qué, señor, me hiciste así? Pobre de mí”.

