

Las experiencias educativas de personas afrolatinas en España: antinegritud, género y sexualidad

The Educational Experiences of Afro-Latinxs in Spain: Anti-Blackness, Gender and Sexuality

ETHAN JOHNSON

Portland State University, USA

ejohns@pdx.edu

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-8773-7107>

JOY GONZÁLEZ-GÜETO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México

joygonzalezgueto@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3308-6050>

VANESSA CADENA

Organización Conciencia Afro, Madrid, España

vanessa04074@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-4325-3479>

Resumen: Este estudio pretende comprender las experiencias educativas de las personas afrolatinas que viven en España a través del lente de la antinegritud. Así, se abordan las experiencias educativas como situaciones privilegiadas desde las que entender la función de la antinegritud y su relación con la conformación de identidades de género y sexualidad para las personas afrolatinas en España. Se diseñó una metodología de corte cualitativo en la que interactuaron tres elementos centrales: entrevistas semiestructuradas a personas de origen afro-latino que habitan o habitaron el estado español y sus instituciones educativas, análisis documental y relatos asociados a la propia experiencia de las personas que componemos el equipo de investigación. La aproximación propuesta ha permitido concluir que las experiencias educativas de las personas afrolatinas hacen parte del sistema social de construcción de las diferencias sexo-genéricas que alimentan relatos y estructuras antinegras en España.

Palabras clave: Antinegritud; Afro-latinxs; Experiencias educativas; Queer; Género.

Abstract: This study aims to understand the educational experiences of Afro-Latin Americans living in Spain through the lens of anti-Blackness. Thus, educational experiences are approached as privileged situations from which to understand the role of anti-Blackness and its relationship with the formation of gender and sexual identities for Afro-Latinos in Spain. To this end, a qualitative methodology was designed that combined three core elements: semi-structured interviews with people of Afro-Latino origin who live or have lived in Spain and its educational institutions, documentary analysis, and narratives associated with the personal experiences of the research team. The proposed approach led to the conclusion that the educational experiences of Afro-Latinos are part of the social system that constructs sex-gender differences that fuel anti-Black narratives and structures in Spain.

Keywords: Anti-Blackness; Afro-Latinxs; Educational experiences; Queer; Gender.

INTRODUCCIÓN

Los datos estadísticos sobre las experiencias de personas de ascendencia africana¹ en España son todavía escasos y, en su gran mayoría, no están enmarcados en las perspectivas de los estudios críticos de la raza y el racismo. Hay varios factores que explican la limitación de la aplicación de este marco en este tipo de estudios en el país. El primero es que España, como el resto de Europa (con excepción de Irlanda e Inglaterra), no registra datos sobre la posición socio-racial de la población en sus censos. Esto deja muy poco lugar para que los conceptos de discriminación racial o racismo se desarrollen en estos países como ideas que expliquen su estructura socioeconómica (Small 2018, 12 y 38). El segundo factor explicativo radica en que España ha hecho un esfuerzo sostenido para hacer invisible la presencia e historia de gente de ascendencia africana en su territorio porque se identifica y quiere seguir siendo identificado como país blanco (Ortega 2019, 224; Barranco 2011, 6; Aixelá-Cabré 2020, 3).

Partiendo de estos vacíos, pero también de las debilidades de la discusión sobre racismo y raza en España, este trabajo propone un movimiento: girar la mirada de raza y racismo hacia el concepto de antinegritud. Este concepto resalta el hecho de que la gente negra vive en una relación estructuralmente antagónica con lo que se conoce como lo humano (Sharpe 2016, 14; Sexton 2008, 10; Hartman 2008, 5-6; Costa Vargas 2018, 27). Dicho antagonismo está directamente atravesado por otras categorías como la sexualidad y el género.

Nuestro alejamiento de los conceptos raza y racismo se da por varias razones. Raza y racismo como conceptos no reconocen la especificidad de la experiencia de la gente negra, o sea su relación antagónica con lo que se entiende como humano (Costa Vargas 2018, 13). Por otro lado, la idea de racismo sugiere que la desigualdad racial se puede cambiar relativamente rápido a través de cambios políticos, normativos o, como lo

¹ Cuando usamos los términos “negra”, “afro” y “de ascendencia africana”, los consideramos sinónimos. Sin embargo, cuando hablamos de “afro-latinxs”, nos referimos específicamente a la experiencia de negritud de las personas negras de origen latinoamericano.

plantean los sistemas políticos liberales, con educación. La falta de reconocimiento de la especificidad de la experiencia de la gente negra tiene como resultado un proceso de culpabilización por su supuesta inhabilidad para mejorar su propia situación socioeconómica en comparación con otras “razas” (Dumas 2016, 15). Autores como Dumas (2016, 12) proponen que los estudios acerca de las experiencias educativas de la gente negra deben poner como prioridad el análisis de la antinegritud para que sea posible diseñar políticas públicas coherentes y adaptadas a las necesidades reales de esta población.

Por *experiencias educativas* entendemos el conjunto amplio de procesos de aprendizaje que ocurren tanto dentro como fuera de las aulas. Sostenemos que la educación no se limita al espacio escolar, ya que las personas –y en particular las personas afrolatinas– reconocen y construyen aprendizajes explícitos –reconocidos como tales– en múltiples entornos cotidianos, comunitarios y culturales. Desde esta perspectiva, las experiencias educativas solo pueden comprenderse de manera integral si se considera el entorno completo en el que se producen, pues aprender es una actividad continua que atraviesa todos los ámbitos de la vida. Dicho esto, reconocemos también la importancia central del aula formal y del sistema educativo –incluidos el currículo y las prácticas pedagógicas–, ya que constituyen espacios en los que quienes acceden a la educación pasan una parte sustancial de sus vidas y donde se estructuran muchas de las oportunidades y tensiones que configuran sus trayectorias de aprendizaje.

Proponemos aquí una aproximación cualitativa a los modos de entender la relación entre la antinegritud, el género y la sexualidad en personas afrolatinas que han residido en España, poniendo en el centro sus experiencias educativas dentro y fuera de las aulas formales. Debido al desarrollo todavía incipiente de un cuerpo de estudios críticos de la diada antinegritud/género en este país, se ha recurrido a herramientas conceptuales desarrolladas en América del Norte y Latinoamérica. Así, este artículo representa uno de los primeros esfuerzos de aplicar este concepto a la comprensión de las experiencias educativas de las personas afrolatinas en España.

Sostenemos que aplicar el concepto de antinegritud al análisis de las experiencias educativas, formales y no formales, de las personas afrolatinas en España permite comprender con mayor profundidad su condición y las dinámicas que configuran sus trayectorias en el país, revelando que este segmento de la población se encuentra ubicado estructuralmente en condiciones de ciudadanía incompleta, restringida o “de segunda”. El estudio emplea una metodología cualitativa basada en entrevistas semiestructuradas con personas autoidentificadas como afrolatinas que han estudiado en España: les preguntamos acerca de sus experiencias educativas dentro y fuera de las aulas formales y encontramos que es importante reconocer las diferencias de las experiencias de género y sexualidad en el proceso de la antinegritud. O sea, hay diferencias entre las experiencias de hombres cisgénero, mujeres cisgénero y quienes presentan identidades de género y orientaciones sexuales disidentes. Por eso el estudio se organiza en atención a estas diferentes posiciones sociales.

El artículo se estructura en cuatro secciones. En primer lugar, se presenta el marco teórico de la antinegritud y su relación con las experiencias educativas. Segundo, se

describe la metodología empleada. A continuación se expone el análisis de los resultados, organizado según las experiencias de hombres cisgénero, mujeres cisgénero y, finalmente, personas con sexualidades disidentes. Para concluir, se reflexiona sobre las implicaciones sociales y políticas de los hallazgos.

ANTINEGRITUD, GÉNERO Y SEXUALIDAD EN LA EDUCACIÓN

Como han mostrado tan claramente Sharpe (2016, 14), Sexton (2008, 10), Hartman (2008, 5-6) y Costa Vargas (2018, 27) en sus respectivos estudios sobre la esclavización negra, la teoría sobre la antinegritud sostiene que las personas negras experimentan el mundo en una relación estructuralmente antagónica a lo que se conoce como lo humano. En otras palabras, en todos los niveles, tanto institucional como psíquicamente, no hay lugar para que las personas negras sean reconocidas dentro de la sociedad civil.

Hasta ahora hay muy pocas investigaciones en Europa que utilizan la idea de antinegritud como marco teórico². De hecho, solo hemos encontrado dos estudios que utilizan la idea de la antinegritud en España (Johnson, González-Güeto y Cadena 2024; Ortega Arjonilla 2019) y entre ellos, ninguno trata las experiencias educativas de personas negras.

Los estudios sobre las experiencias educativas de la gente negra en América del Norte (Dumas 2016; Ross 2020; McLaren 1986), América Latina y el Caribe (Godreau *et al.* 2008; Cintra, Balanta Jaramillo y Johnson 2024; Anton y Johnson 2020) y Europa (Andrews 2014; Flemming 2021), reconocen que las políticas y prácticas educativas oficiales o formales, como el currículo y la pedagogía, son fundamentales para el logro académico y el desarrollo social de las personas negras. Estos académicos también reconocen que las políticas y prácticas educativas informales, como las que se dan en los pasillos de las escuelas y en los patios de recreo, pero también las que ocurren en el trabajo, en casa y en la calle (las interacciones con la policía, los viajes en autobús, las visitas a un restaurante, un bar o una discoteca) son igualmente importantes, ya que también se aprende y se recibe enseñanza sobre la antinegritud en estos espacios informales. En cierto sentido, son dos caras de la misma moneda.

Como se ha demostrado en otras investigaciones (Johnson, González-Güeto y Cadena 2024; Ortega Arjonilla 2019), la antinegritud es un hecho constatado en España, tanto histórica como contemporáneamente. España tuvo una de las poblaciones negras más grandes, en su mayoría esclavizadas, de Europa desde el siglo xvi hasta el xix y nunca abolió formalmente la esclavitud (Herzog 2013). Desde la modernidad, España ha hecho un esfuerzo para borrar la presencia de gente negra en el territorio, así como su papel histórico en la esclavitud y la trata trasatlántica.

² Resaltan los trabajos de Johnson, González-Güeto y Cadena (2024), Ortega Arjonilla (2019), Hawthorn (2017), Ajari (2024).

Al borrar la negritud, se pretende afirmar que no hubo una historia de racismo dentro de sus fronteras y se intenta hacer invisible el papel y la importancia que desempeñaron los africanos subsaharianos en la configuración del panorama político, económico y cultural de la nación (Ortega 2019, 224-5; Barranco 2011, 7-8; Aixelá-Cabré 2020, 2).

A pesar de esto, hoy en día hay mucha evidencia de la antinegritud en la mayoría de las instituciones y en la vida diaria en España. Por ejemplo, de los 1.328 delitos de odio denunciados en España en 2015, la mayoría presentaron motivaciones racistas, estando la población negra representada de manera sobreproporcionada entre las víctimas de estos delitos (Rosati 2017). Un estudio reciente de más de 1.500 personas afrodescendientes en España demuestra que en los ámbitos institucionales analizados —educación, empleo, vivienda, servicios públicos, entre otros— la gente negra en España experimenta antinegritud (Cea D’Ancona y Valles Martínez 2021). Además, otros estudios de la representación de las personas de ascendencia africana en los principales medios de comunicación demuestra que la persona negra es vista como un *no-ser humano* (Borst *et al.* 2019, 17-18; Retis 2016, 33). Quizá uno de los ejemplos más ilustrativos es el meme “El Negro de WhatsApp” que, mediante un *clickbait*, engaña al espectador para que se encuentre cara a cara con un hombre negro con un pene enorme. Este meme está entre los más populares de la historia en España y ha generado un mercado de parafernalia en todo el país (Matamoras-Fernandez 2020, 3; Wall-Johnson 2021). Este ejemplo enseña cómo la antinegritud, el género y sexualidad están vinculados. Eso lo observa también Ortega Arjonilla (2021) en su estudio de la figura de Céspedes —considerada de manera simplista la primera persona trans en la historia de España— revelando cómo la elaboración de este personaje como modelo identitario para los feminismos blancos y el movimiento *queer* ha invisibilizado su negritud e instrumentalizado su vida como ejemplo de ícono disidente sexual, olvidando la opresión antinegra que vivió. En efecto, gracias a esta autora podemos asegurar aquí que no se puede separar la negritud de lo *queer* en Céspedes, ni tampoco en la experiencia vital negra en el contexto español.

Partiendo de esta premisa, para el análisis de género de la experiencia de la antinegritud nos valdremos de tres aproximaciones teóricas diferentes que, en su conjunto, ayudan a consolidar el mismo argumento central: la construcción de la sexualidad y el género de las personas negras en España es un elemento central de la elaboración de la antinegritud. Primero, ante la ausencia de estudios que tomen como enfoque la masculinidad negra en España, este artículo retoma la idea del *chokehold* elaborado por Sexton (2018, 5-7) y Butler (2017, 7-8). Este concepto sostiene que los hombres negros son percibidos como una amenaza constante en cualquier contexto, por lo que la sociedad los mantiene bajo una presión continua que se intensifica y “aprieta aún más su cuello” si intentan resistirse. Por eso, aquí esbozaremos cómo la experiencia educativa formal e informal de los hombres afrolatinos en España puede ser explicada a partir de este concepto. En segundo lugar, revisaremos la experiencia educativa de las femineidades negras en contextos educativos formales e informales tomando como

referencia las ideas de Emma Dabiri (2020) y Oyèrónké Oyewúnmí (1997), quienes abordan las femineidades negras, elementos claves para comprender las vivencias de las mujeres afrolatinas en España. Finalmente, utilizaremos el trabajo de Riley Snorton (2017, 55) sobre geografías de fuga para enmarcar las experiencias educativas formales e informales de las personas afrolatinas disidentes sexuales y de género entrevistadas. Con esto, pretendemos establecer un marco teórico coral que permita abordar la intersección negritud-género-sexualidad, respetando las particularidades de cada una de las experiencias de las personas entrevistadas.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Para obtener los resultados de esta investigación diseñamos una metodología de corte cualitativo en la que interactuaron dos elementos centrales: entrevistas semiestructuradas y relatos asociados a la propia experiencia de las personas que componemos el equipo de investigación. Este trabajo mantiene una perspectiva afro-centrada y, aunque se construyó también con información de fuentes estadísticas, está enteramente basado en la perspectiva de las personas afrolatinas entrevistadas.

Las prácticas de investigación puestas en marcha incluyeron la realización de 24 entrevistas semi estructuradas de manera presencial en Madrid –durante el último trimestre de 2022– a habitantes de diversos territorios del estado español con la experiencia común de haber transitado en algún momento de su trayectoria educativa por centros educativos españoles. La selección de las personas entrevistadas se realizó a través de la técnica bola de nieve, garantizando la participación equilibrada de personas con diversas orientaciones sexuales, identidades de género y edades.

Los perfiles entrevistados no solo son diversos en cuanto a orientación sexual, identidad de género y orígenes asociados a estados-nación, sino que también representan la multiplicidad de profesiones a las que se dedican las personas afrolatinas en España. En primer lugar, las mujeres entrevistadas ocupan posiciones que abarcan campos como la salud, la educación, las artes, el diseño y la hostelería, lo que refleja una muestra de informantes clave con trabajos especializados, creativos y del sector servicios.

Muchas mujeres migrantes latinoamericanas negras en España enfrentan dificultades para acceder a trabajos acordes a su formación o a su experiencia profesional debido a barreras estructurales como la discriminación laboral y la falta de reconocimiento de títulos extranjeros. Esto y la pobreza, lleva a estas mujeres a desempeñarse mayoritariamente en sectores como el cuidado doméstico y la hostelería que suelen estar marcados por la precariedad laboral y los abusos de poder. Sin embargo, varias entrevistadas desempeñan roles que sugieren trayectorias educativas de formación superior (por ejemplo, enfermera, docente, diseñadora de moda).

Tabla 1. Personas afrolatinas de género femenino entrevistadas

Personas entrevistadas	Edad	Ocupación	País de origen
E1	24 años	Enfermera	República Dominicana
E2	38 años	Educadora social	Venezuela
E3	20 años	Estudiante de Comunicación Audiovisual y bailarina de ballet	Cuba
E4	27 años	Diseñadora de Moda	Colombia
E9	27 años	Camarera y artista	Venezuela
E13	32 años	Docente y escritora	Cuba
E15	26 años	Actriz	Cuba
E19	38 años	Sociologx-Comunicadorx social	Venezuela
E20	47 años	Artista	Argentina/Brasil
E21	29 años	Camarera	Colombia
E24	49 años	Profesora, técnica en animación sociocultural	Brasil

Fuente: elaboración propia

Un aspecto notable es la participación de las entrevistadas en profesiones relacionadas con el arte y la creatividad (E3, bailarina de ballet; E9, artista; E15, actriz; E20, artista). Eso puede indicar un nivel educativo, reflexivo y crítico alto, pero, al tiempo, es necesario reconocer que estas ocupaciones se encuentran precarizadas y con bajos ingresos, especialmente en contextos migratorios.

Las edades de las entrevistadas oscilan entre los 20 y los 49 años, abarcando diferentes etapas vitales y profesionales. Algunas están en proceso de formación (E3 estudiante de comunicación audiovisual), mientras que otras ya cuentan con carreras consolidadas (E13 docente y escritora, E24 profesora y técnica en animación sociocultural).

En el caso de los hombres entrevistados, se observa un énfasis particular en las áreas de educación superior, el arte y profesiones técnicas. Los participantes están distribuidos entre estudiantes en etapas avanzadas de formación (E5, estudiante de máster en derecho; E6 y E7, estudiantes de administración de empresas), profesionales consolidados (E10, arquitecto y profesor universitario; E22, ingeniero), y aquellos que han orientado sus carreras hacia ámbitos creativos y culturales (E11, E14, E16, E17 y E23, vinculados al arte, la danza y la actuación). Además, se incluyen profesionales técnicos (E8 administrativo en servicio de postventa y E12 chef de cocina en jefe).

Tabla 2. Personas afrolatinas de género masculino entrevistadas

Personas entrevistadas	Edad	Ocupación	País de origen
E5	22 años	Estudiante de Máster en Derecho/asesoría jurídica de empresas	República Dominicana
E6	38 años	Estudiante de Administración de Empresas	República Dominicana
E7	19 años	Estudiante de Administración y dirección de empresas	Cuba
E8	42 años	Administrativo en servicio de postventa	Venezuela
E10	44 años	Arquitecto, con maestría en Sostenibilidad. Profesor universitario	Colombia
E11	26 años	Artista, bailarín	República Dominicana
E12	40 años	Chef de cocina en jefe	Haití
E14	32 años	Bailarín/Artista de “artes vivas”/ Actor	Colombia
E16	30 años	Artista	Brasil
E17	25 años	Actor	Cuba
E18	30 años	Director de Espacio Afro	Colombia
E22	33 años	Ingeniero	Colombia
E23	41 años	Guionista/Actor	Colombia

Fuente: elaboración propia

Al igual que en el caso de las mujeres, una proporción considerable de los hombres entrevistados trabaja en el ámbito artístico y cultural (E11, bailarín; E14, actor y artista de artes vivas; E16, artista; E17, actor; E23, guionista y actor). Entre los entrevistados se encuentran perfiles altamente cualificados, como E10 (arquitecto con maestría en sostenibilidad y profesor universitario) y E22 (ingeniero). Estos casos, aunque significativos, contrastan con las dificultades que enfrentan muchos migrantes afrodescendientes para acceder a formación universitaria y las trabas administrativas relacionadas con el reconocimiento de títulos.

Como las mujeres, los hombres afrolatinos en España suelen enfrentarse a barreras estructurales que los empujan hacia trabajos informales o empleos precarizados en sectores como el comercio callejero, la construcción, la hostelería y los servicios generales.

La mayoría de las personas entrevistadas estuvieron en centros educativos públicos (11 personas), seguidas por las personas cuya trayectoria educativa combinó centros públicos y privados (7 personas). Solo una de las personas entrevistadas estuvo en un centro concertado. Asimismo, hay casos en los que también se han formado en espacios “no oficiales” para recibir especialización técnica o artística: estas también son experiencias válidas para analizar en esta investigación.

El grupo entrevistado refleja patrones generales de inserción laboral y trayectoria educativa. Como se observa, para lograr el objetivo general de este estudio, las personas entrevistadas cubren una diversidad de niveles educativos, sobresaliendo aquellas personas con experiencias con los centros educativos universitarios. Esto nos garantizó tener acceso a esas experiencias, pero es importante tener en cuenta que estas no son las más comunes en el segmento de población estudiado. En efecto, aunque en el curso 2022-2023 había 180.563 estudiantes extranjeros matriculados en el Sistema Universitario Español –de los cuales una parte procede de Latinoamérica y el Caribe–, estos representan una minoría dentro del universo total de matriculados, de acuerdo con estadísticas del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. El estudio de Olmos Alcaraz *et al.* (2023), que aborda la presencia de estudiantes latinoamericanos, latinos y afrolatino-descendientes en universidades públicas españolas, sugiere que existe una visibilidad reducida de lo que podríamos llamar “estudiantes afrolatinos”, lo cual dificulta que su voz y experiencia se incorporen de forma masiva al ámbito universitario. Por tanto, pensamos que la sobrerrepresentación en nuestra muestra de personas con trayectoria universitaria probablemente responde a su accesibilidad como sujetas políticamente organizadas con altos estudios, y no a una real representatividad del conjunto de la población afrolatina en España.

Las entrevistas realizadas fueron diseñadas y analizadas a partir de las siguientes categorías de análisis: experiencia migratoria, autoidentificación racial, trayectoria educativa en España, experiencias relacionadas con experiencias educativas formales (entendidas como aquellas vinculadas al tiempo de estudio en instituciones o centros educativos), experiencias relacionadas con experiencias educativas informales (reconociendo que los procesos de socialización en espacios de la vida cotidiana, como el trabajo, la vía pública o el hogar, también despliegan estrategias de aprendizaje significativas que moldean las relaciones y la interacción social), valoración general de la experiencia en el sistema educativo español, y otras experiencias de antinegritud institucionales y sociales.

Tras la realización de las entrevistas, los datos fueron procesados mediante el software de análisis cualitativo Atlas.Ti, lo que permitió codificar y organizar las respuestas en función de las categorías previamente definidas. Se realizó un análisis narrativo de enfoque fenomenológico (Creswell 2009, 185-90), que consideró tanto el contenido explícito como las narrativas implícitas en los testimonios, buscando identificar patrones recurrentes, tensiones y particularidades en las experiencias de las personas entrevistadas. Este abordaje integró perspectivas interseccionales para comprender cómo se entrelazan las dimensiones de raza, género, clase y estatus migratorio en las trayectorias

educativas y sociales de los participantes, poniendo especial énfasis en los efectos de las prácticas educativas y las dinámicas de antinegritud vividas en España.

En paralelo a la realización de entrevistas, se realizó una revisión de literatura sobre racialización y antinegritud escrita por personas afrodescendientes y africanas acerca del contexto español e internacional. Este movimiento metodológico permitió la puesta en valor de la producción intelectual negra en España —en un ejercicio político de la citación (Ahmed 2017, 112-120)—.

Finalmente, es necesario aclarar que la composición del equipo de investigación ha sido un factor clave a la hora de entender la aproximación metodológica de esta investigación: un hombre cis-heterosexual afroamericano, una mujer cisheterosexual afroindígena de origen latinoamericano y una mujer cis lesbiana afrolatina. La explicitación de estas posicionalidades de género, identidad de género, origen, orientación sexual y reconocimiento de la posición socio-racial que ocupamos ha sido un elemento determinante para la elaboración de las prácticas metodológicas. Teniendo en cuenta estas posiciones, constituimos un espacio periódico de reflexión colectiva acerca de las continuidades de la experiencia de las personas entrevistadas con nuestras propias experiencias educativas y vitales. Estas prácticas de investigación se plantearon como formas de construir información acerca de la experiencia educativa de personas afrolatinas en España que son, a su vez, situaciones sociales en las que se realiza un intercambio simbólico y material de experiencias compartidas.

MASCULINIDADES: HOMBRES AFRO-LATINOS Y EL *CHOKEHOLD*

El concepto que utilizamos para entender la experiencia educativa de los hombres afrolatinos en España es la idea del *chokehold*³ elaborado por Butler (2017, 4-8). Para describir el trato de los hombres negros en los EE. UU., Butler escribe:

El *chokehold* es un proceso de coerción que se refuerza a sí mismo. El *chokehold* justifica la presión adicional sobre el cuerpo porque el cuerpo no llega a la conformidad, pero el cuerpo no puede entrar en conformidad debido al agarre de tornillo que está sobre él (Butler 2017, 4).⁴

Sexton (2018, 6) lleva la idea del *chokehold* más allá argumentando que: 1) el *chokehold* no incita una reacción auténtica, ya que siempre genera resistencia en quien lo sufre; 2) el *chokehold* se aplica indiscriminadamente a todos los hombres negros del mundo independientemente de su historial, lugar de residencia o historial delictivo; 3) el uso del *chokehold* no se limita solo a las fuerzas y cuerpos de seguridad, sino que representa una idea de poder policial más amplia que incluye a la población en general;

³ Las palabras ‘yugo’ o ‘estrangulación’ en español son las que más se acercan a la idea de ‘chokehold’, aunque resultan insuficientes.

⁴ Traducido por Ethan Johnson, uno de los autores.

y 4) el objetivo del *chokehold* es construir la idea de que los hombres negros son supuestamente amenazas para la seguridad pública, aun cuando ni siquiera sería necesario construirla porque ya son percibidos de ese modo de forma automática (Sexton 2018, 6). En este primer análisis, observamos la experiencia educativa de los hombres afrolatinos dentro de sus familias, con la policía, en su trabajo, sus relaciones sentimentales y finalmente el sistema educativo. En cada una de estas “aulas sociales” está presente la idea de *chokehold*.

La familia es, para la gran mayoría, la primera aula que experimentamos. Los hombres afrolatinos hablaban del amor que tienen por sus familias, pero a la vez hablaban de la antinegritud dentro de su familia. Por ejemplo, E11 dijo lo siguiente:

Creo que sí que ha habido este odio hacia nosotros mismos. También imagino que como resultado de un gran proceso colonial y racista que hace también crear como estas diferencias... Tengo dos primos de hecho, uno de ellos es un año menor que yo, el otro es un poco más mayor y su madre es la hermana de mi madre y el padre es blanco indígena mestizo. Entonces ellos tienen el pelo muchísimo más liso o más abierto el rizo que yo. Mi tía siempre decía: —No, porque el pelo de Felipe no sé qué, pero mira el pelo de Pedro no. Yo he escuchado en mi casa lo de mejorar la raza, una gran frase que escuchaba bastante. Creo que al tener muchísimos más rasgos que tienen que ver con lo afrodescendiente en comparación con mis primos, ahí yo notaba muchísimo que era una cosa que se ha recalcado en muchos momentos en mi familia (E11, Hombre de la República Dominicana y 26 años).

Felipe⁵ tuvo que aguantar durante una gran parte de su vida la antinegritud y eso era difícil de resistir porque las relaciones afectivas familiares han cumplido una función de normalización de estas experiencias. ¿Cómo puede uno desarrollarse auténticamente dentro de este ámbito? Como persona joven, no tenía opción de irse de su casa y si lo hacía, se arriesgaba a perder mucho.

La antinegritud no solo se sostiene por discursos o estructuras económicas, sino también por circuitos afectivos que regulan quién puede ser amado, quién debe agradecer, quién merece cuidado y quién es desechable. Como señala Saidiya Hartman en *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route* (2008, 88-89), el amor ha sido históricamente un vehículo de la violencia antinegra. Durante la esclavitud, el amor entre el amo y la persona esclavizada no era un refugio frente a la brutalidad del sistema, sino una de sus tecnologías más eficaces: un amor atravesado por la posesión, la violación, la reproducción forzada y la dependencia. En muchas ocasiones, el padre de unx esclavx era su amo, un vínculo que no otorgaba derechos a la persona negra sino que reforzaba la lógica de la propiedad.

Este régimen afectivo no desapareció con la abolición de la esclavitud, sino que persiste en formas contemporáneas de antinegritud, incluidas aquellas que operan dentro de las familias. Para muchos afrodescendientes, la familia no es solo un espacio de refugio, sino también el primer lugar donde se experimenta la racialización como dolor,

⁵ Se utilizarán nombres ficticios en las citas para preservar el anonimato de las personas entrevistadas.

subordinación y asfixia. Felipe, como otros hombres afrolatinos entrevistados, vivía en un *chokehold* afectivo dentro de su propia familia: atrapado en un amor que lo disciplinaba para aceptar la violencia estructural fuera de casa. Como explica Ahmed (2015, 42-61), las emociones no son neutras ni espontáneas; están politizadas y distribuidas desigualmente, asegurando que ciertos cuerpos sean percibidos como una carga, una amenaza o un exceso.

De este modo, la familia puede ser un laboratorio de antinegritud: un espacio donde se ensaya la sumisión, se disciplina el deseo y se aprende a soportar lo insoportable como estrategia de supervivencia. La familia no es solo un espacio de refugio, sino también un lugar donde se negocian las marcas de la historia colonial y se enfrentan sus heridas: las lógicas raciales coloniales han estructurado el amor y la pertenencia de manera desigual, imponiendo condiciones afectivas que siguen generando dolor. Como legado de la esclavitud, el amor y la autoridad se expresan bajo condiciones de opresión.

Pasando de la familia al aula de la policía, damos un ejemplo para enseñar cómo los hombres afrolatinos estaban bajo sospecha *ya siempre*⁶:

Cuando yo cumplía justamente 18 años, íbamos mi hermano el mayor, yo y otro amigo por mi barrio. Justamente a unos 30 m. de mi casa, estábamos paseando a mi perro los tres y paró un coche de policía: 'Documentación, por favor'. Yo en ese momento no la llevaba encima. Iba a cumplir 18 años ese día y les dije: 'Vivo aquí enfrente. Si queréis, subo y bajo la documentación, no tengo problema...' y lo primero que me dijo fue: 'Yo no soy tu amigo'. Mi compañero, el que era blanco, salió corriendo para mi casa a llamar a mi padre y, en el momento que fue a llamar a mi padre, el policía llamó cuatro coches de policía más... Aun así, nos dieron la paliza que yo me desperté en comisaría, perdí el conocimiento y todo, de la paliza que nos dieron, esto fue fuerte (E12, Hombre de origen haitiano y 40 años).

Aquí se ve como él estaba bajo sospecha *ya siempre* por ser un hombre negro. No podía escapar de su situación. Su única posibilidad de sobrevivir era cumplir con un requisito que no le proporcionaba un espacio para salir con dignidad. Tenía que rendirse a esa situación y asumir que no es aceptado como parte de la sociedad civil.

Todos los hombres afrolatinos en este estudio han tenido experiencias con la policía y ninguna ha sido porque necesitaran ayuda. La mayoría de las experiencias no terminaron en una paliza, pero sí con violencia psicológica. Dentro de un *chokehold* no hay opción de una reacción auténtica. Como explicó Felipe cuando le preguntamos si había experimentado discriminación racial por parte de las instituciones (como policía, caserxs, transporte público, discotecas, lugares de ocio o restaurantes):

En todos. Sobre todo, con la policía en la calle. No hay lugar donde no haya una mirada, un comentario, un gesto. Tenemos una comunicación corporal y no sé, eso también habla. Que yo esté a tu lado y tú te apartes o te agarres el bolso.

⁶ "Ya siempre" señala el afuera de la temporalidad: quiere decir que no hubo nunca antes un tiempo.

Aquí se ve que no son solo las fuerzas y cuerpos de seguridad locales o del Estado quienes mantienen el *chokehold*. Con su uso de la primera persona plural nos indica que habla por todos los hombres negros.

Las relaciones sentimentales suelen ser muy difíciles para los hombres afrolatinos. Siendo heterosexual o *queer* estas relaciones están destinadas a un choque de imposibilidad de ser. Anuel, que tenía relaciones con mujeres, pero siempre se ha sentido homosexual, decía lo siguiente acerca de sus relaciones sexuales con hombres no-negros:

A veces tenía la sensación de que cuando me besaba con ellos o cuando tenía relaciones sexuales con ellos, no estaban teniendo relaciones conmigo sino como con una idea hecha en su mente. Me sentía como cosificado muy rápidamente o yo era muy sensible también a la cosificación (E14, Hombre colombiano y 32 años).

El interés en él se reduce a su pene. Ellos, según él, quieren experimentarlo. Era una cosa a probar, saborear y penetrar. Sus sentimientos no son únicos. La mayoría de los hombres afrolatinos hablan de esta experiencia de sentirse como una cosa y/o la expectativa de ser algo en el imaginario del mundo no-negro. En el caso de Anuel como en otros, a veces el remedio era jugar ese papel asignado socialmente. O sea, rendirse a ello para disfrutar de la vida porque sentía que no había remedio. En este ejemplo se destaca otra vez el sentido de no tener la posibilidad de desarrollarse auténticamente. ¿Cómo se puede cuando estas reducido a una cosa, a un pene?

El trabajo es otro ámbito donde la experiencia de la antinegritud es constante. Todos los hombres afrolatinos en este estudio dieron ejemplos de antinegritud dentro de su experiencia laboral. John, por ejemplo, nos contaba que, en dos de sus trabajos, uno de limpieza y otro de repartidor, la expectativa que se tenía de él era la de poseer una fuerza sobrenatural. En su trabajo actual explica que su rol parte ya de la exotización. Nos dice:

Por supuesto, yo era el chico de los escombros, yo al día podía mover una tonelada de escombros en las construcciones. Y luego en el Carrefour, el que lleva el peso al sexto piso cuando compras 8 litros de leche, sin ascensor. Volvemos a lo de antes, la animalización del hombre negro a través de los comentarios sobre mil cosas más,... y como artista de circo también, porque yo, en muy pocos trabajos no he sido exotizado (E16, Hombre brasileiro y 30 años).

John estaba dentro de un *chokehold*. Su vida laboral se trasladaba entre dos polos: ser un pene enorme o una bestia de carga. En el colegio antes de dejarlo, habla del aguante constante de chistes de sus compañeros sobre su piel, pelo y la talla de su pene. Al salir, encontró el mismo entorno en sus trabajos.

La experiencia de John es aplicable a todos los hombres de este estudio. John nos dice que era bisexual. Hablaba del deseo de las mujeres blancas de que él tuviera un pene grande. También nos explica que algunos hombres blancos se quejaban por haber sido sobrepasados por un hombre negro. Nos dijo que había escuchado esa frase o una

versión de ella varias veces, “te ha cambiado por un negro”. Y después nos hablaba de la obsesión del hombre blanco por los genitales del hombre negro. Nos dijo:

Bueno, las cosas clásicas, relacionadas con tus rasgos raciales, y principalmente, constantemente hablar de los genitales, que parece una obsesión del hombre blanco occidental, el genital del hombre negro.

Esta es una observación importante que hace John. En España la obsesión por el pene negro tiene mucho significado. Entre 2015 y 2017 el fenómeno del “Negro de WhatsApp” llegó a ser el meme más popular en la historia de España (Wall-Johnson 2020). Este meme engaña al espectador para que se encuentre cara a cara con un hombre negro con un pene enorme. Ahora bien, la mayor parte de la atención popular y académica sobre el “negro de WhatsApp” se centra en la psicología de la sociedad española; sin embargo, aquí lo más relevante es comprender cómo vive y percibe esta representación el propio hombre negro. Es a la vez víctima y espectador —o, como dice David Marriott en su libro *On Black Men* (2000, 68-72), “espectador como víctima”—. Marriott, al igual que nosotras, se preocupa por la experiencia de los hombres negros al verse representados de manera deshumanizante. Se pregunta: ¿cuál es el efecto emocional de verse reducido de esa forma? Es decir, ¿cómo es para una persona verse limitada a la representación de un pene enorme? ¿Qué impacto tiene esto sobre su psique? En este contexto se evidencia de manera absoluta la imposibilidad de desarrollarse auténticamente como ser humano bajo el *chokehold*.

Pasando al aula formal, la mayoría de las personas entrevistadas nos contaron sobre sus experiencias antinegras en ese contexto. Uno de los entrevistados nos dio dos ejemplos cuando le preguntamos sobre experiencias discriminatorias en el colegio en España:

En una excursión, te estoy hablando cuando tenía 11 o 10 años, el profesor asignaba las parejas que se sientan en el autobús y yo me iba a subir al autobús con un compañero que me habían puesto, y el propio padre, no la madre, porque la madre estaba callada, no dijo nada. El propio padre le dijo a mi profesor que su hijo no se sentará conmigo y se fue. Me quedé un poco como... Vale, de acuerdo que no se siente conmigo ¿por qué? ¿Qué ha pasado? Y al profesor sí que se lo explicó. A mí no me dijo nada.

Si me ha pasado, de repente, son dos los que han estado haciendo algo, esto en el ámbito del colegio, que si hay un grupo liándola, eres tú al que se le llama la atención (E12, Hombre de origen haitiano y 40 años).

La antinegritud en la escuela a veces tiene consecuencias drásticas y es que entre todos los hombres afro-latinos entrevistados dos habían dejado los estudios entre otros motivos por no poder soportar la discriminación y presión a la que estaban sometidos. Uno de los entrevistados llega a sostener que el objetivo del colegio era echarle.

Este tipo de violencias siguen sucediendo cuando se pasa al nivel universitario. Antonio que estaba en una maestría de cine para ser guionista explicó que estaba en

una reunión donde un guionista blanco español conocido estaba invitado a la clase para dar sus opiniones sobre los trabajos de los estudiantes. Había un estudiante en la clase de origen vasco cuyo apellido puede sonar como un nombre típico africano. El invitado, pensando que el trabajo de esta persona era de Antonio porque él era la única persona negra en la clase, dijo a la clase que su cortometraje era muy infantil porque se trataba de una fábula de animales. Cuando alguien en la clase le informó que no era de Antonio sino de la persona vasca y que se trataba de una fábula vasca, cambió de opinión y dijo que era graciosa y tenía sentido (E23, Hombre colombiano y 41 años).

¿Cómo es situarse en esa dualidad, de estar reducido a ser un pene grande, un niño o ser un sobrehumano en casi todas las situaciones de tu vida? La percepción de ser sobrehumano conlleva la imposición de expectativas irreales y una presión constante, al tiempo que niega la posibilidad de ser visto como una persona completa con capacidades y limitaciones normales. Dentro del *chokehold*, es lógico sentirse siempre bajo tensión, sin escape posible. Esta situación dificulta enormemente el desarrollo personal, y aunque los hombres negros han encontrado diversas maneras de vivir bajo este régimen, es crucial reconocer que esta dinámica constituye un elemento estructural de la sociedad.

FEMINIDADES AFROLATINXS EN EL ÁMBITO EDUCATIVO ESPAÑOL

Las experiencias de las mujeres afrolatinas en la escuela se caracterizan por una doble exclusión: por un lado, la barrera racial que las coloca en una posición de marginalidad, y por otro, la imposición de expectativas relacionadas con las ideas de “feminidad” occidentales. Teniendo esto en cuenta, a continuación, se explora el punto de vista de las feminidades negras dentro de un sistema que niega su existencia y les impone una visión distorsionada de su identidad. Para entender mejor este proceso, se toman como referencia las ideas de Emma Dabiri (2020) y Oyèrónké Oyewúnmí (1997), quienes abordan la relación entre la feminidad y la negritud, elementos clave para comprender las vivencias de las mujeres afrolatinas en España: cómo viven la antinegritud y cómo todo ello ha repercutido en su identidad, en su manera de entender el mundo y relacionarse con otras personas.

La idea de que las mujeres negras quedan por fuera del ideal de feminidad se manifiesta directamente en las experiencias narradas en los testimonios de las mujeres afrolatinas. En estos se evidencian las formas en que enfrentan un constante esfuerzo por encajar en un molde de feminidad que históricamente ha sido construido según parámetros eurocéntricos y excluyentes.

Por mera supervivencia, a la mujer afrolatina se le enseña dentro y fuera del aula formal a luchar contra su fisonomía, contra su propia negritud desde la niñez. No solamente es el exterior el que las lleva a este rumbo, al interior de las familias también se les conduce a ello. Por ejemplo, una de nuestras entrevistadas nos contó lo siguiente:

Mi papá (blanco español) me decía que yo no era negra, que yo era clara, y entonces yo le seguía. No es hasta que me empiezo a emancipar de él, pues que digo: “No, yo no soy blanca porque es obvio que no soy blanca; que no soy clarita ni nada que yo soy negra estoy orgullosa de serlo” (E3, Mujer cubana y 20 años).

El testimonio de esta mujer cubana refleja cómo, más allá del mito del endoracismo, el “racismo internalizado” o una “crisis de identidad” individual, el rechazo y la negación de su identidad negra dentro de su propia familia son el resultado de una violencia estructural en España que conmina a las mujeres a intentar borrar su negritud. El hecho de que su padre blanco español le haya dicho que “no era negra”, sino “clara”, no refleja una falta de comprensión de su identidad, sino un intento explícito de diluir su conexión con su negritud, una forma de intentar ajustarla a un sistema que valida a las mujeres como tales solo cuando son blancas y occidentales.

En el pensamiento occidental, la feminidad ha sido históricamente asociada con una serie de características consolidadas en el imaginario colectivo desde la Edad Moderna (siglo XVII), pero preconcebidas en el Renacimiento (siglo XIV): ser mujer implicaba delicadeza, fragilidad, pureza. Con la consolidación de un orden social más jerárquico, las mujeres empezaron a ser vistas en las sociedades occidentales como sujetos de segunda categoría con “atributos positivos” que las hacían el “bello sexo”. Al tiempo, se producía la expansión territorial de Europa hacia lo que hoy se conoce como Latinoamérica, y estas características no se aplicaron ni encajaron con las realidades de las mujeres negras esclavizadas. Las ideas de la feminidad negra, por el contrario, estaban distorsionadas hasta convertirlas en el imaginario colectivo en “mamás esclavas”, mujeres que carecían de los atributos de feminidad asociados a las mujeres blancas y seres cuyo cuerpo y rol social se definió a través de la labor física y sexualizada (Medeiros y Perry 2023; Hellebrandová 2014).

Una excelente representación audiovisual desde una perspectiva crítica de este tópico de la feminidad negra derivada de las categorías coloniales es el cortometraje “Guillermína” (2019) de la antropóloga negra Aida Bueno Sarduy. Como archivo de la ignorancia blanca que reproduce la antinegritud en todas las dimensiones de la vida en España, el resumen de este cortometraje en el Archivo del Cortometraje Español resulta ser una reproducción a escala de la paradoja epistemológica de difundir productos creativos de las personas afrolatinas, recalcando su deshumanización. El resumen dice: “*Los recuerdos de la huella dejada en un niño de nueve años, hijo de una familia acomodada en La Habana en la década de 1940, por su nodriza, una negra llamada Guillermína*”.⁷

En la lógica colonial española, el uso de la expresión “una negra” refuerza la objetificación y deshumanización, ya que no se la ve como una mujer con agencia, historia o identidad propia, sino simplemente como un objeto de intercambio: durante la colonización española en los territorios de Latinoamérica, se vendía a personas anun-

⁷ Ver: <https://archivodelcortometraje.es/cortometraje/guillermína/>.

ciando “un negro” o “una negra”, con el importante movimiento de eliminar la palabra “persona”, “mujer” u “hombre”. Así, “una negra” no constituye una persona o una mujer, sino algo distinto: un ser despojado de su dignidad y complejidad humana bajo las categorías antinegras impuestas por el colonialismo.

Con el auge de los feminismos y la transformación del ideal de la mujer occidental como liberada y autónoma, las representaciones de las mujeres negras se reconvirtieron y, ahora, para seguir dejándolas fuera de “lo femenino ideal”, se las presenta como tradicionales, sumisas, atrasadas y víctimas del machismo “mucho más profundo” de sus compañeros: los hombres negros. Así, las sociedades coloniales y poscoloniales han tendido a ver a las mujeres negras como “otros”: el afuera de la feminidad.

El sistema de antinegritud provoca una paradoja en las mujeres afrolatinas: la de ser objeto hipersexualizado de deseo blanco y tener que lidiar, en paralelo, con la muchas veces señalada falta de deseo de los hombres negros. Esto lleva la construcción de la feminidad negra al ámbito sentimental. Como dijo una entrevistada:

Los hombres afros prefieren salir con mujeres blancas que con mujeres racializadas. Es como que ni los hombres afros te ven como una potencial pareja. Ni los hombres blancos, porque a lo mejor vale sí para estar un rato y que estemos unos meses y disfrutar ok, pero yo no te voy a presentar a mis padres como mi novia (E21, Mujer colombiana y 29 años).

Todas estas circunstancias condicionan la manera en la que las afro-feminidades latinoamericanas han de enfrentarse a otro lugar determinante en la vida: el ámbito laboral. El origen de esa discriminación laboral comienza en la burocracia y las trabas administrativas para lograr un empleo acorde a la formación de las sujetas. En ese sentido, las mujeres afrolatinas quedan relegadas a empleos precarizados. Las que llegan aquí en la etapa adulta, tengan regularizada o no su situación administrativa, están socialmente destinadas al sector de los servicios y los cuidados, a la precariedad y el abuso, aunque algunas, tras mucho esfuerzo, logran ubicarse en su sector profesional.

En España, para que una persona extranjera pueda trabajar legalmente, acceder a servicios públicos y tener derechos reconocidos oficialmente, necesita un permiso de residencia. Este permiso funciona como un documento de identidad que certifica que la persona está en el país de manera regular. Sin él, la persona no puede firmar contratos de trabajo, abrir cuentas bancarias, acceder a la sanidad pública o realizar muchos trámites administrativos básicos.

El problema es que obtener este permiso puede ser un proceso burocrático largo, que tarda entre dos y cuatro años o más. Durante ese tiempo, las personas se encuentran en lo que se podría llamar un “limbo de derechos”: formalmente están presentes en el país, pero carecen de los derechos básicos. Esto genera una situación de vulnerabilidad, porque no pueden trabajar legalmente, contar con protección social ni defender plenamente sus derechos ante la ley. Varias de las personas entrevistadas han atravesado ese limbo y explican que ha sido muy limitante porque han tenido que vivir sin derechos básicos como el trabajo, la sanidad e incluso la vivienda. Algunas de ellas han

reconocido tener que trabajar sin contrato, han tenido que recurrir al trabajo sexual y/o se han planteado realizar matrimonios por conveniencia.

Se podría decir que la policía o las propias instituciones ejercen la antinegritud de manera estructural e indirecta. En el caso de los hombres negros esta violencia también se manifiesta de forma física, algo menos habitual hacia la cis-afrofeminidad latina. Sin embargo, otras formas de violencia tienen también un papel relevante en su aprendizaje social y formal. Por ejemplo, una entrevistada dijo lo siguiente:

En la policía, la funcionaria que me atendía, me decía que mi foto no se veía bien, que estaba muy oscura. Me decía: Si fueras española, yo la puedo aclarar aquí en el programa, pero con las extranjeras no lo puedo hacer, entonces tienes que ir a tomarte otra foto. Y yo: ¿Girl, soy una persona oscura sabes? Y aun así ella decía: vete a un estudio con una buena iluminación, porque tu rostro no se ve. Según ella, el sistema permitía aclarar la forma a los españoles. Y como eres una persona extranjera, tienes que traer una buena foto con buena iluminación (E19, Mujer venezolana y 38 años).

La exclusión de las mujeres negras en el ámbito laboral se traduce también en una constante lucha por ser vistas, respetadas y reconocidas dentro de un entorno que las deshumaniza. La experiencia narrada por esta mujer venezolana evidencia cómo la negritud femenina es posicionada fuera de los parámetros normativos de la feminidad hegemónica. En este caso, su rostro es considerado “invisible” en la foto no porque realmente no se vea, sino porque no se ajusta a la lógica visual que privilegia la piel clara y los rasgos eurocéntricos. De esta manera, la construcción de la feminidad occidental excluye y marginaliza a las mujeres negras al hacerlas “hipervisibles” como cuerpos racializados y, a la vez, “invisibles” dentro de los estándares de respetabilidad, belleza y representación.

Al final, por todas estas circunstancias las mujeres negras latinas desarrollan un instinto de supervivencia, una tensión constante que no les permite en muchas ocasiones tener una vida digna. La sociedad española a través de su sistema *antinegritud* perpetúa una y otra vez los vestigios de un colonialismo no revisado. En muchos casos, las mujeres afrolatinas eligen o no les queda más remedio que sobrevivir a esta realidad con soledad. Como decía una entrevistada:

Al principio también como emigras, quieres tener amigos y no tenés. En 14 años puedo tener siete amigos con los que me relaciono cómo me relacionaría con mis amigas en Argentina. Entonces sientes que quieres tener más amigos, no sé hacerte un grupo y al final vas aceptando todo. También aprendí a vivir mi soledad y disfrutarla. Si puedo trabajar 3 horas para leer 5, ponerme mis esencias naturales, irme a entrenar capoeira e irme a caminar al parque a escuchar el pajarito; yo lo hago. Porque al final vivo acá y no me gusta, al final que valga la pena toda esta mierda por lo menos para eso (E20, Mujer de origen brasileiro/ argentino y 47 años).

Todas estas experiencias tienen un efecto de soledad: un detalle universal de nuestras participantes fue que su experiencia escolar en España se define por ser la mayoría

de las veces la única persona negra en el aula, como refleja el testimonio de esta mujer afrovenezolana:

Yo siempre era la única negra en clase, y los pocos que había solían estar en diversificación, que es esta modalidad de alumnos que se supone que tienen dificultades. En algún momento me quisieron meter, y eso habla mucho de la predisposición de los maestros. Tenían una tendencia cuando tenía que ver con personas latinas, porque yo no tenía ningún problema de aprendizaje, de hecho, hubiese querido que el maestro se hubiese enterado de cuál era mi situación en casa, pero no ponerme apartada. Porque además eso no ocurría con los dos, tres españoles de familias desestructuradas que ni les lavaban la ropa. Siempre era con los latinos; esa era la clase de diversificación (E9 y 27 años).

Este testimonio evidencia cómo las mujeres afrolatinas deben enfrentar una educación que, más que promover la inclusión y la diversidad, les impone barreras para su desarrollo, generando un sentimiento de incompreensión y aislamiento. En este sentido, las mujeres negras no solo deben superar barreras epistemológicas, sino también lingüísticas y sociales. Como señala Emma Dabiri en su libro *No me toques el pelo. Origen e historia del cabello afro* (2020, 147), el concepto de “excelencia negra” se convierte en una contradicción dentro del marco de la política de la respetabilidad. El imperativo de ser excelentes para estar por encima de estereotipos –la “excelencia negra”– al mismo tiempo las somete a un proceso de asimilación y aislamiento.

Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997, IX) sostiene que lo que hoy llamamos “mujer” no es una categoría universal válida para todas las sociedades en todo momento, sino una construcción histórica ligada a la experiencia europea moderna. En Europa, especialmente desde la modernidad, se organizó la sociedad en torno a una división binaria muy marcada: hombre/mujer. En ese contexto, las diferencias biológicas entre hombres y mujeres transformaron el género en el criterio principal para organizar la vida social. Esta forma de entender el mundo no es neutral, sino que fue impuesta globalmente a través del colonialismo.

A partir de su estudio de la sociedad yoruba, Oyèwùmí muestra que antes de la colonización no todas las culturas organizaban sus jerarquías en función del género. En ese caso, factores como la edad, el linaje o la posición social eran más relevantes que la distinción hombre/mujer. Por ello, esta autora afirma que el colonialismo “inventó” la noción de “mujer” como un grupo social subordinado en contextos donde esa categoría no tenía el mismo peso ni significado.

En este sentido, las mujeres afrolatinas se ven obligadas a ajustarse a un molde de feminidad occidental que no solo las despoja de su identidad socio-racial histórica, sino que también las marca como “excepciones” dentro de un sistema educativo que, como se observa en los testimonios, o las encierra en la “diversificación” o las ve como un obstáculo.

La invisibilidad educativa de las mujeres afrolatinas, quienes en muchas ocasiones son las únicas personas negras en el aula, se configura como una estrategia de marginalización que, al igual que en el ámbito laboral, pone en evidencia la relación entre

antinegritud y género. Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997, 122) sostiene que el género, como categoría socialmente construida por occidente gracias a su dominación de los medios de producción de conocimiento, no puede entenderse sin reconocer los efectos del colonialismo. En este sentido, las mujeres afrolatinas, al ser vistas como “diferentes” en el contexto educativo, se ven obligadas a demostrar que pueden encajar en un modelo de feminidad que está profundamente marcado por la negación de su negritud. Este proceso no solo resulta desgastante, sino alienante, ya que las obliga a abandonar sus formas de ser y actuar para existir dentro de un sistema que las niega.

Por eso, resulta revelador que muchas de nuestras entrevistadas hagan hincapié en la soledad. Por ejemplo, es común enfrentarse también a la barrera lingüística en ciudades españolas dónde se hablan idiomas diferentes al castellano. En estos casos se las separa del resto de compañerxs de lxs alumnx extranjerxs y se les exige tener el mismo nivel que un nativx en cortos periodos de tiempo. Es evidente que factores como este condicionan y dificultan aún más el periodo adaptativo de las alumnas y la propia experiencia educativa. Es por ello que estas mujeres afrolatinas han experimentado también en la niñez y adolescencia un sentimiento de incomprensión y soledad, y han llegado a cambiar maneras de comportarse o su acento porque recibían comentarios negativos o rechazo. Esto sin duda genera la obligación de salir de esa condición, esforzándose el doble: cumplir con la misión de la excelencia y asumir responsabilidades propias de personas mucho mayores, mientras todavía son niñas, adaptando o adoptando dinámicas que no corresponden a su edad para poder sentirse “integradas”.

Incluso en ámbitos académicos superiores está presente la antinegritud. Llama la atención el caso de una mujer afro-indígena venezolana, que venía de su lugar de origen con una formación decolonial y contaba con un bagaje cultural crítico al eurocentrismo. Ella nos contó cómo recibió un fuerte choque al llegar a Barcelona a cursar un máster.

Me encontraba con este Eurocentrismo o inclusive racismo epistémico, porque al no incorporar todos estos autores en el canon de pensamiento de los másters, estaba haciendo un máster de Curaduría y Estudios Críticos y ya tu sentías, olfateabas las limitaciones. Era un máster en la Universidad Autónoma de Barcelona con el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y había ciertos autores críticos de Abya Yala y el Caribe. Pero por ejemplo, nunca había profesores negros y autores negros. Por eso también creo que dejé de estudiar, no culminé mi doctorado, porque para mí era absurdo que me estuviera valorando un profesor blanco cis heterosexual. Absurdo totalmente, y no por una cosa de representación, de ay, queremos mayores profesores trans, sino por una cuestión de visión del mundo, de epistemología crítica (E19, Mujer trans de Venezuela).

Como en el caso de los hombres afrolatinos, las mujeres sufren una antinegritud en todas las áreas de su vida: en la familia, en el amor, en el trabajo y en la escuela. Sus vidas llevan el peso de sufrir no solo la violencia del mundo no-negro, sino también la violencia de hombres negros.

Los resultados de esta investigación confirman que la población *queer* afrolatina enfrenta manifestaciones específicas de la antinegritud en su intersección con la cis-heteronorma, además de enfrentar la discriminación cotidiana y estructural de la antinegritud en ámbitos como el mercado laboral, los medios de comunicación, el espacio público y la educación formal. La que nos proponemos analizar es una intersección que se encuentra en la base de la construcción histórica y colonial de la negritud como posición racial cuya corporalidad, sexualidad y género se encuentran fuera de los márgenes normativos (Ortega Arjonilla 2019, 227). Partiendo de esto, las experiencias de afro-latinidad *queer* pueden ser entendidas desde tres metáforas de fuga: fuga de las identidades nacionales, de la desracialización y de la cisheteronorma. Estas metáforas enmarcan sus experiencias educativas informales y formales en España y articulan aprendizajes afectivos, simbólicos y materiales en el proceso de construcción de la otredad racial *queer*.

La experiencia migratoria propia o de los padres y madres de las personas entrevistadas constituye una experiencia diaspórica reciente que vino a sumarse a la experiencia de la diáspora africana hacia el continente americano. Esta descentralización de las identidades de los territorios puede entenderse mejor con el concepto de “cuerpos fuera de lugar” (McDowell 1999, 34), es decir, cuerpos que tienen una experiencia social e íntima de desubicación, de incomodidad e inseguridad. Como experiencia afectiva y somática, hallarse fuera de lugar, ha sido una afirmación reiterada en el proceso de construcción identitaria de las personas entrevistadas. Tanto en términos simbólicos, como interaccionales y materiales, las identidades asociadas a las fronteras de los estados nación *se les escurren de las manos*.

Siguiendo el trabajo del autor trans negro, C. Riley Snorton (2017, 55), existe una relación directa entre las fugas del espacio como resistencia (cimarronaje) y supervivencia entre las comunidades negras y las fugas de las identidades normativas a nivel sexo-genérico de las personas negras *queer*. Los movimientos migratorios afro-latinoamericanos hacia territorio español hacen parte de las estrategias de fuga recientes de las disidencias sexo-genéricas afro, bajo la ilusión de vivir una vida que no suponga el estigma y la persecución:

Yo vine acá por solicitud de protección internacional. Aunque entré a España con la excusa de que iba a estudiar, realmente iba a solicitar protección internacional por un tema de desplazamiento y persecución política (E19, Mujer trans de origen venezolano y 38 años).

La educación informal en la cis heteronorma empieza desde muy temprano en las sociedades occidentales y occidentalizadas. Uno de los primeros aprendizajes que deja la socialización de género *sobre y en* las personas negras que habitan sociedades occidentales u occidentalizadas refiere a la hipersexualización de la negritud, aspecto

que repercute en una presunción generalizada de la “hiper heterosexualidad” de las personas negras:

De mí siempre se espera una masculinidad muy concreta y una heterosexualidad, sobre todo. Es como que siendo hombre negro la expectativa es la heterosexualidad y entonces en mi caso yo nunca me sentí identificado con la heterosexualidad (E14, Hombre afrocolombiano y afroespañol y 32 años).

Todo lo anterior también se refleja en la construcción del estereotipo del sujeto *queer* como un hombre blanco de clase media (Ortega Arjonilla 2019, 227), construyendo a los cuerpos negros como un otro interno: el otro de la otredad.

Si he sentido racismo, pero dentro de la misma comunidad gay, latina, afroamericana, entre nosotros mismos, sí he sentido más. Es doloroso para mí decirlo, pero sí he sentido racismo por parte de otras personas de color (E8, Hombre negro venezolano y 42 años).

Así, sobre el cuerpo negro *queer*, sobre todo sobre el cuerpo negro trans, recae un rechazo recrudescido, como si encarnara la metonimia de lo marginado. Por su parte, la experiencia de los hombres gais entrevistados vuelve sobre el vínculo con la fuga corporal de la heteronorma y de las expectativas sobre las masculinidades negras. En el transporte público, los hombres gay negros comparten la experiencia de recibir las mismas expresiones de antinegritud en España como las paradas por perfil racial y consideran también que su experiencia en el espacio público mejora respecto de personas que “se les nota más lo negro”. En ese sentido, entre las personas entrevistadas existe un último aprendizaje que superpone múltiples diferencias:

Siempre que sé yo, voy en el ave y me hablan en inglés. Anteayer fui a renovar el NIE [Número de Identidad de Extranjero] y el policía se burlaba de mí porque tenía las uñas largas ¿no? Tiene que ver con esa cosa de la exotización también transfobia horrible. Y la policía, la funcionaria que me atendía, me decía que mi foto no se veía bien, que estaba muy oscura (E19, Mujer trans de origen venezolano, 38 años).

Al articularse dos matrices de opresión, las experiencias educativas informales de las personas afrolatinas *queer* en España pasan por la exposición a la “enseñanza” de discursos y prácticas de rechazo que pueden tener como efecto el aprendizaje del autorechazo. Las experiencias sexo-afectivas, por ejemplo, son una fuente inagotable de inferiorización, rechazo, estereotipación de la negritud, hipersexualización y antinegritud en general.

Lo primero que me di cuenta es que, en la gran mayoría de mis vínculos afectivos, ya fueran de pareja, de amistades y tal, siempre estaba ese punto de servilismo, de ser yo la que siempre estaba ahí, dándolo todo por ellos, poniendo sus necesidades delante y yo poniéndome siempre detrás (E13, Mujer de origen cubano y 32 años).

Las relaciones afectivas con las personas blancas españolas son experimentadas desde la exotización, la hipersexualización, la fugacidad o informalidad. Pero, cuando estas personas blancas ocupan posiciones sociales oprimidas (como la experiencia de vida trans), se percibe en ocasiones una mayor posibilidad de acercamiento reflexivo acerca de las violencias antinegras potenciales en pareja:

Estoy enamorada de una mujer blanca. Es una mujer trans. El tema es que ver toda la trans-fobia que ella sufre, lo que está atravesando, pues, aunque siga teniendo su blanquitud, que lo trans no le quita lo blanco, es como distinto, ¿no? La sensibilidad que tiene. Además, está super trabajada, al igual que yo intento trabajar todos mis temas de mujer cis y de ese tipo de privilegio (E13, Mujer de origen cubano y 32 años).

Para las personas trans, este “racismo erótico” se complejiza. Las personas trans afrolatinas tienen una experiencia de “cuerpo fuera de lugar” al que se le suma una experiencia de “cuerpo descartable” en la que “no eres un cuerpo para amar” (E19-2112. Mujer trans de origen venezolano. 38 años). Esto abre jerarquías afectivas –brechas del amor–: ser o no objeto de amor, considerarse o no objeto de amor, ser considerado o no objeto de amor tiene repercusiones políticas y estructurales. La experiencia que educa en la idea de no ser objeto de amor tiene repercusiones para los cuerpos negros *queer* en términos de la sostenibilidad de la vida cotidiana.

La experiencia emocional dentro de las aulas formales es relatada en algunos casos como “tensión racial” mucho más violenta con los cuerpos que estaban fuera de la cisheteronorma. El rechazo experimentado dentro y fuera del aula, construye un tejido denso de exclusiones afectivas que tiene efectos en las posibilidades y las condiciones de acceso a los ámbitos educativos formales:

Porque, ¿cómo vas a trabajar si no eres amado? Hablo del amor como cuidado, ¿cómo vas a ir a estudiar si no eres amado? ¿O salir a la calle si no eres amado? Como que tienes una carencia afectiva para andar en un mundo que además te quiere aniquilar. El mundo te odia, entonces acceder al amor es difícil (E19, Mujer trans de origen venezolano y 38 años).

Dicha antinegritud epistémica se densifica en espacios educativos formales españoles en los que los discursos y análisis sobre lo *queer* se reducen a un sujeto ideal de cuerpo *queer* blanco y a una sujeta del feminismo estándar (González-Güeto 2023, 97):

Había una particularidad que el máster que yo hacía lo dirigía una persona trans blanca española. Y entonces tenía como mucha permeabilidad de discursos queer, trans. Y es interesante eso. Mas, sin embargo, como los discursos raciales tenían una limitación y entreabrió una pugna. Era todo *over* queer pero queer absolutamente blanco (E19, Mujer trans de origen venezolano y 38 años).

La consecuencia de la antinegritud epistémica y la ignorancia de la interseccionalidad como vertiente analítica en espacios educativos formales –tanto en España como fuera–, es la expulsión de los cuerpos trans negros de los espacios académicos:

Por eso huí de la universidad. Muy doloroso. La Academia es un espacio muy difícil también para nosotras personas trans, es muy difícil para una persona negra. Y no pude continuar, no encontré una beca. Tenía que trabajar 1000 veces y no podía estudiar mientras trabajaba (E19, Mujer trans de origen venezolano y 38 años).

CONCLUSIONES

El objetivo de este estudio ha sido explorar la experiencia educativa de las personas afrolatinas en España atravesada por la construcción de género y sexualidad antinegras. En el transcurso de este texto hemos analizado cómo la experiencia educativa se da en dos espacios complementarios —las aulas formales y las no formales—, que están estrechamente interconectadas y se influyen mutuamente. Aproximarnos a las experiencias educativas como un todo integral que excede las aulas formales de clases nos ha permitido reconocer los dispositivos de socialización de género que enmarcan los cuerpos de las personas afrolatinas en España. Así, por ejemplo, corroboramos aquí que las relaciones sexo-afectivas son un escenario en que las personas afrolatinas se encuentran ubicadas en una posición de servilismo, exotización y cosificación. Esto tiene al menos dos consecuencias importantes: por un lado, se refuerzan las ideas de antinegritud que hipersexualizan y objetifican los cuerpos negros y, por otro, se consolidan dispositivos sociales de construcción del género en los cuerpos negros, o sea, cómo debería ser una mujer negra y cómo debería ser un hombre negro.

Otro gran hallazgo de este estudio es el reconocimiento —gracias a las personas entrevistadas— de las consecuencias simbólico-materiales del género racializado o de la antinegritud en la construcción del género de las personas negras. En primer lugar, tenemos la distribución desigual del amor y el compromiso que repercute en una experiencia cotidiana de soledad para personas negras trans, cis, hetero y homosexuales. En segundo lugar, podemos mencionar la experiencia latente de riesgo a la violencia en todos los escenarios de la vida tales como la escuela, el transporte público o los sitios de ocio.

También, las personas participantes nos enseñaron que la antinegritud era determinante en todas las dimensiones de sus vidas. Se encontraba en sus familias, trabajo, relaciones íntimas y con la policía. Resulta evidente el fuerte peso del legado colonial antinegro que los afrolatinxs experimentaron en España. Aunque no se mencionó de manera explícita que vivían en un país responsable, históricamente, de su situación en América Latina y de su necesidad de migrar, algunas personas sí reflexionaron sobre el impacto de la antinegritud en sus vidas previas. No se puede negar la carga que conlleva trasladarse de América Latina y el Caribe a España, donde esta situación se intensifica debido a la ausencia e invisibilidad epistémica de la antinegritud, que constituye otra manifestación de repudio y exclusión racial.

Finalmente, el historial es claro. En España, la gente afrolatina (y lo extenderemos a la gente negra en general) no parece haber experimentado un cambio en su estatus des-

de el establecimiento del proyecto colonial. La gente afrolatina está fuera de la sociedad civil en España, lo que se ve respaldado por lo que nos cuentan ellxs. Nuestra intención no es ser pesimistas, sino presentar de manera objetiva la realidad de la condición de la gente afrolatina en España. Tampoco afirmamos que no se deba actuar; más bien, sostenemos que solo comprendiendo plenamente su situación se pueden identificar estrategias efectivas para mejorarla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aixelà-Cabré, Yolanda. 2020. "Colonial Spain in Africa: Building a Shared History from Memories of the Spanish Protectorate and Spanish Guinea". *Culture & History Digital Journal* 9, n.º 2: e017. <https://doi.org/10.3989/chdj.2020.017>.
- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Traducido por Cecilia Olivares Mansuy. Universidad Autónoma Nacional de México.
- 2017. *Living a Feminist Life*. Duke University Press.
- Andrews, Kehinde. 2014. "Toward a Black Radical Independent Education: Black Radicalism, Independence and the Supplementary School Movement". *The Journal of Negro Education* 83, n.º 1: 5-14. <https://doi.org/10.7709/jnegroeducation.83.1.0005>.
- Anton, John y Ethan Johnson. 2020. *Educación, negritud y nación: políticas de inclusión educativa para afrodescendientes en Ecuador*. Editorial del Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Barbosa Rodrigues, Fernando, Patricia Roca Gómez, Esther (Mayoko) Ortega y Nicolás Marugán Zalba. 2020. *Estudio para el conocimiento y la caracterización de la comunidad africana y afrodescendiente*. Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. <https://www.inclusion.gob.es/web/oberaxe/w/migrated-estudio-para-el-conocimiento-y-caracterizacion-de-la-comunidad-africana-y-afrodescendiente>.
- Barranco, Margarita. 2011. "Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio Español". *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 18: 5-21.
- Borst, Julia. 2019. "Voices from the Black Diaspora in Spain". En *Locating African European Studies*, editado por Felipe Espinoza Garrido et al., 189-208. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429491092-14>.
- Bueno Sarduy, Aida, dir. 2019. *Guillermína*. España. 17 min.
- Butler, Paul. 2017. *Chokehold: Policing Black Men*. New Press.
- Cea D'Ancona, María Ángeles y Miguel Santiago Valles Martínez. 2021. *Aproximación a la población africana y afrodescendiente en España: Identidad y acceso a derechos*. Ministerio de Igualdad. <https://www.igualdad.gob.es/wp-content/uploads/Aproximacion-a-la-poblacion-africana-y-afrodescendiente-en-Espana.pdf>
- Cintra, Éllen Daiane, Mauri Balanta Jaramillo y Ethan Johnson. 2024. "On the Ordinarity of Murdering the Black Psyche and Flesh: Anti-Blackness in Educational Policy and Practice in Brazil, Colombia, and Ecuador". *TEXTURA-ULBRA* 26, n.º 65: 88-109. <https://doi.org/10.4322/2358-0801.2024.26.65.05>.
- Creswell, John W. 2009. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Dabiri, Emma. 2020. *No me toques el pelo*. Traducción de Juan Trejo. Capitán Swing.
- Dumas, Michael J. 2016. "Against the Dark: Antiracism in Education Policy and Discourse". *Theory Into Practice* 55, n.º 1: 11-19. <https://doi.org/10.1080/00405841.2016.1116852>.

- Fleming, Crystal M. 2021. "On the Illegibility of French Anti-blackness: Notes from an African American Critic". En *Antiblackness*, editado por Moon-Kie Jung y João H. Costa Vargas, 263-282. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1grbbwr.15>.
- García Barranco, Margarita. 2011. "Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio Español". *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres* 18, n.º 1: 5-21. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/1435>.
- Giliberti, Luca. 2013. *La condición inmigrante y la negritud en la experiencia escolar de la juventud dominicana: Estigmas y formas de agencia*. PhD diss., Universitat de Lleida. <https://www.tdx.cat/handle/10803/123850>.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso.
- Godreau, Isar P., Mariolga Reyes Cruz, Mariluz Franco Ortiz y Sherry Cuadrado. 2008. "The Lessons of Slavery: Discourses of Slavery, Mestizaje and Blanqueamiento in an Elementary School in Puerto Rico". *American Ethnologist* 35, n.º 1: 115-135.
- González Güeto, Joy Helena. 2023. "Mujer 'estándar' y racialización como sufrimiento generizado: la cuestión racial en discursos y prácticas contra la desigualdad de género". En *Cuidados y Ecofeminismo. Consolidar avances y construir futuros igualitarios en Latinoamérica*, editado por Cecilia Güemes y Francisco Cos Montiel, 97-109. Fundación Carolina. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8839433>.
- Hartman, Saidiya. 2008. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Farrar, Straus and Giroux.
- Hawthorne, Camilla. 2017. "In Search of Black Italia: Notes on Race, Belonging, and Activism in the Black Mediterranean". *Transition* 123: 152-174. <https://muse.jhu.edu/article/662965>.
- Hellebrandová, Klára. 2014. "Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá". *Revista de Estudios Sociales* 49: 87-100. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/8441>.
- Herzog, Tamar. 2013. "How Did Early-Modern Slaves in Spain Disappear? The Antecedents". *Republics of Letters* 3, n.º 1: s. p. shc.stanford.edu/arcade/publications/rofl/issues/volume-3-issue-1/how-did-early-modern-slaves-spain-disappear.
- Hill Collins, Patricia. 2004. *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. Routledge.
- Johnson, Ethan. 2007. "Schooling, Blackness and National Identity in Esmeraldas, Ecuador". *Race Ethnicity and Education* 10, n.º 1: 47-70. <https://doi.org/10.1080/13613320601100377>.
- 2021. "Understanding the Afro-Ecuadorian Educational Experience: Anti-Blackness, Schooling, and the Nation". *Peabody Journal of Education* 96: 135-149.
- Johnson, Ethan, Joy Helena González-Güeto y Vanessa Cadena. 2024. "Afro-Latin Americans Living in Spain and Social Death: Moving from the Empirical to the Ontological". *Huellas: Spanish Journal on Slavery, Colonialism, Resistances and Legacies* 1: 123-139.
- Luykx, Aurolyn. 1999. *The Citizen Factory: Schooling and Cultural Production in Bolivia*. State University of New York Press.
- Mariátegui, José Carlos. 1971. *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Traducido por Marjory Urquidí. Introducción de Jorge Basadre. University of Texas Press.
- Marriott, David. 2000. *On Black Men*. Edinburgh University Press.
- Matamoros-Fernández, Ariadna. 2020. "'El Negro de WhatsApp' meme, digital blackface, and racism on social media". *First Monday* 25, n.º 12: s.p. <https://doi.org/10.5210/fm.v25i12.10420>

- McDowell, Linda. 1999. *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*. Polity Press.
- McLaren, Peter. 1986. *Schooling as a Ritual Performance: Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*. Routledge/Kegan Paul.
- Medeiros, Melanie A. y Keisha-Khan Y. Perry, eds. 2023. *Black Women in Latin America and the Caribbean: Critical Research and Perspectives*. Rutgers University Press.
- Mills, Charles W. 2007. "White Ignorance". En *Race and Epistemologies of Ignorance*, editado por Shannon Sullivan y Nancy Tuana, 11-39. State University of New York Press.
- Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU). 2024. *Estadística de internacionalización universitaria: Curso 2022-2023*. <https://www.ciencia.gob.es/Noticias/2024/Noviembre/estadisticas-universidades-internacionalizacion.html#:~:text=El%20Ministerio%20de%20Ciencia%2C%20Innovaci%C3%B3n,salientes%20del%20Sistema%20Universitario%20Espa%C3%B1ol>.
- Mitjans, Anabel. 2020. "De puentes afrotransfeministas: articulaciones feministas afrodiaspóricas frente a los procesos de desterritorialización antinegras". *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales* 7, n.º12: 61-84.
- Olmos Alcaraz, Antonia, Glenda Maria Vaillant Cruz y Beatriz Padilla. 2023. "Multicultural Diversity in the Spanish Public University: An Ethnographic Case Study of Latin American, Latino, and Afro-Latin American Students". *Education Sciences* 13, n.º 10. <https://doi.org/10.3390/educsci13101052>.
- Ortega Arjonilla, Esther (Mayoko). 2019. "Las negras siempre fuimos queer". En *El libro de buen Vmor: sexualidades raras y políticas extrañas*, editado por Fefa Vila Núñez y Javier Sáez del Álamo, 223-229. Ayuntamiento de Madrid.
- . 2021. "Céspedes y la colonialidad del archivo: historias de negritud y fuga en la modernidad española peninsular". *Open Library of Humanities* 7, n.º 2: s. p. <https://doi.org/10.16995/olh.4686>.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Page, Helán Enoch y Matt Richardson. 2010. "On the Fear of Small Numbers: A Twenty-First-Century Prolegomenon of the U.S. Black Transgender Experience". En *Black Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, editado por Juan Battle y Sandra L. Barnes, 57-81. Rutgers University Press.
- Radio Africa Magazine. 2022. "España negra: viaje hacia la negritud en el espacio-tiempo". 11 de agosto. <https://www.radioafricamagazine.com/espana-negra-viaje-hacia-la-negritud-espacio-tiempo>.
- Retis, Jessica. 2016. "The Portrayal of Latin American Immigrants in the Spanish Mainstream Media: Fear of Compassion?" *The International Journal of Hispanic Media* 5, n.º9: 32-45.
- Rodríguez-García, Dan, Teresa Habimana Jordana y Cristina Rodríguez Reche. 2021. "Tú, como eres negra, harás de lobo: el debate pendiente sobre la cuestión de la raza en España". *Periferia: Revista d'Investigació i Formació en Antropologia* 26, n.º1: 29-55. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.833>.
- Rocu Gómez, Patricia. 2022. "Medidas de acción antirracista en centros educativos". Ponencia presentada en la *Jornada online sobre crianza racializada*, organizada por Mad África, 3 de noviembre (manuscrito no publicado). madafrica.es
- Rosati, Sara. 2017. "Mixed Race Young People in Spain: The Everyday Racism Black Spaniards Face". *El País*, 18 de enero [versión inglesa]. https://english.elpais.com/elpais/2017/01/11/inenglish/1484151919_267996.html.

- Ross, Kihana Miraya. 2020. "Black Space in Education: (Anti)blackness in Schools and the Afterlife of Segregation". En *The Future is Black: Afropessimism, Fugitivity and Radical Hope in Education*, editado por Carl A. Grant, Michael J. Dumas y Ashley N. Woodson. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351122986-7>.
- Sexton, Jared. 2018. *Black Men, Black Feminism: Lucifer's Nocturne*. Springer. <https://philpapers.org/rec/SEXBMB>.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Duke University Press.
- Small, Stephen. 2018. *20 Questions and Answers on Black Europe*. Amrit Publishers.
- Snorton, C. Riley. 2021. "The Wild Man in the Green Swamp and Other Stories about Race in America". YouTube, 16 de octubre. <https://www.youtube.com/watch?v=csOk-3KGVXk>.
- Snorton, C. Riley. 2017. *Negra por los cuatro costados: una historia racial de la identidad trans*. Bellaterra.
- Costa Vargas, João H. 2018. *The Denial of Antiracism: Multiracial Redemption and Black Suffering*. University of Minnesota Press.
- Wall-Johnson, Kahlil Martin. 2020. "Encoding Anti-Blackness: Castration in the Digital Age". *Hampton Think*. <https://www.hamptonthink.org/read/encoding-anti-blackness-castration-in-the-digital-age?rq=kahlil>.
- Wilderson III, Frank B. 2021. *Afropessimism*. Liveright.

Fecha de recepción: 11.04.2025

Versión reelaborada: 12.12.2025

Fecha de aceptación: 28.04.2026