



UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## ***LIBYA KAMAN TURAÏ***

**El Dorado libio: los retornados nigerinos en Niamey**

Oriol Puig Cepero



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica  
Facultat de Geografia i Història  
Universitat de Barcelona

*LIBYA KAMAN TURAI*

El Dorado libio: los retornados nigerinos en Niamey



Tesis de Doctorado

Oriol Puig Cepero

Directores: Dr. Ferran Iniesta  
Dr. Alberto López Bargados  
Tutor: Dr. Manuel Delgado Ruiz

Mayo, 2017



Programa de Doctorat en Estudis Avançats en Antropologia Social  
Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica  
Facultat de Geografia i Història  
Universitat de Barcelona

*LIBYA KAMAN TURAI'*

El Dorado libio: los retornados nigerinos en Niamey

Tesis de Doctorado

Oriol Puig Cepero

Directores: Dr. Ferran Iniesta  
Dr. Alberto López Bargados  
Tutor: Dr. Manuel Delgado Ruiz

Mayo, 2017



“...Un pensament però,  
per aquells que estarán  
junts a tots i tots junts...  
Per aquells que ara estan  
tant lluny però tant a prop  
tant a dins de nosaltres...”  
(*A la vida*, Ovidi Montllor)



## AGRADECIMIENTOS

Quiero empezar esta tesis agradeciendo de manera sincera a todas las personas que me han permitido acceder a parte de sus vidas, a través de sus valiosos testimonios que conforman este trabajo. Debo corresponderles como se merecen y decir alto y claro, que estas páginas son el compendio de sus experiencias y aprendizajes, de horas de conversaciones y risas, que se han convertido en enriquecimientos mutuos. No puedo nombrarles a todos, pero quiero citar a algunos como Abdelaziz, Soumana, Djibril, Bouba, Bachir o Nouredine, quienes me ofrecieron momentos increíbles de manera honesta y divertida. Gracias a todos mis interlocutores sin excepción por su tiempo y disponibilidad, en especial a los miembros del Colectivo de Retornados Nigerinos (CORNI) y a quienes no pertenecían a la organización, pero que también confiaron en mí con mi única aportación de un lápiz, un bloc de notas y una curiosidad extrema. *On est ensemble, mes frères!*

Mil gracias a Alternative Espace Citoyens por compartir y luchar a favor del derecho humano a circular, demasiadas veces cercenado. Gracias por ofrecerme un espacio donde cobijarme, en el que aprendí el verdadero significado de la cooperación. Gracias Saidou, Maina, Zackou, Abba y Tchernon, por combatir sin desfallecer y manteneros erguidos ante la indignidad. También quiero corresponder a Harouna Mounkaila, Hamidou Nabara y Olivier de Sardan, su disposición a recibirme y ayudarme cuando ha sido necesario, además de ofrecerme sus conocimientos siempre que los he requerido. En este sentido, también gracias al *Laboratoire d'Études et de Recherche sur le Dynamiques Sociales et le Développement Local (LASDEL)* por albergar un lugar de sabiduría en el corazón de Niamey, perfecto para resguardarse y sumergirse en la cultura del país, a través de libros e historias. Por otro lado, gracias también a Jaime, Pepa, Sandra, Cristina y Iñaki, entre otros, por sus momentos de descompresión, a ritmo de 'una mano arriba' y de *flags* heladas, o no tanto. Gracias por vuestra hospitalidad y debates.

No puedo ni quiero dejar de dar las gracias a mis directores de tesis, tanto a Alberto López Bargados como a Ferran Iniesta. Al primero le agradezco de verdad sus comentarios y aportaciones pormenorizadas y, sobre todo que me animara

cuando más lo necesitaba. A Ferran Iniesta, le quiero agradecer el honor que es para mí ser uno de sus últimos discípulos de doctorado, al principio del final de su carrera. A él le reconozco su erudición estimulante y atractiva, que incita siempre a la curiosidad intelectual. Gracias a los dos por aportarme dos visiones tan distintas del mundo y ayudarme así a forjar mi propio pensamiento, obligándome a cuestionarme para sustentar mis teorías. Gracias, de verdad. Asimismo, me gustaría reconocer al *Grup d'Estudi de Societats Africanes* (GESA), tanto a su director, Albert Roca, como a sus miembros, por ofrecerme un refugio de interés africano en la que ahora es mi ciudad, Barcelona. Gracias por colaborar, reflexionar y meditar sobre intereses comunes, generalmente olvidados.

Por último, quiero aprovechar la ocasión para agradecer este trabajo a mis amigos y amigas más cercanos, los que siempre han estado y seguirán estando, tanto en la distancia o físicamente. También sin duda, gracias a mi familia, sobre todo a mis padres por hacerme sentir especial, por apoyarme y respetarme siempre en lo que he decidido ser y hacer. Gracias por arroparme y apoyarme en los momentos más duros y esta tesis ha tenido unos cuantos, tanto por el trabajo arduo y complicado, a la vez que preciado que de ella se deriva, como por las ausencias personales, que me han marcado para siempre y que se han producido durante su realización. Por este motivo, no quiero olvidar a mi abuela Viji por ofrecerme toda su estima y afecto y al Joan, por acogerme como a un hijo. A él, gracias por su sostén incondicional, su admiración sincera y su creencia en mí. Siempre lo noté y nunca se lo agradecí suficiente. Gracias, además, por ser una persona buena y sobre todo, por regalarme a mi compañera de viaje, la que me soporta a diario y la que viaja conmigo allí donde voy, a veces a través de Skype o del teléfono, pero siempre allí. Gracias Tanit.

Por último, quiero agradecer el grueso del trabajo a mi abuela Carmen, por transmitirme tantos conocimientos y valores, por ayudarme a ser quien soy y por ofrecerme su sabiduría popular. En especial, quiero evocar dos principios que ella representa y básicos para esta tesis: la marca como víctima de guerra –de la que toda su generación estuvo presa- y sin duda la seña como migrante. Ésta la recojo y reivindico con orgullo y me sirve de inspiración en mi interés por las movilidades. Gracias por tanto amor y por forjar, aún sin saberlo, mi yo actual.

## ÍNDICE

PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN	21
CAPÍTULO 1. METODOLOGÍA: INMERSIÓN ETNOGRÁFICA	27
1.1 UN ANTROPÓLOGO EN EL DESIERTO: MI AVENTURA	27
1.2 EL “MITO” DEL TRABAJO DE CAMPO	36
CAPÍTULO 2. REPENSAR LA MIGRACIÓN	57
2.1 CONCEPCIONES TEÓRICAS: MIGRACIONES, RETORNO E IDENTIDADES	60
2.2 LA MIGRACIÓN COMO OPORTUNIDAD: ENTRE EXIGENCIA COLECTIVA Y DECISIÓN INDIVIDUAL	81
CAPÍTULO 3. NÍGER: EN MEDIO DEL SAHEL	91
3.1 GEOHISTORIA Y SITUACIÓN: UN ESTADO EN ÓRBITA FRANCESA	91
3.2 ETNICIDAD Y DIVERSIDAD DE PUEBLOS	104
CAPÍTULO 4. LA VERTEBRACIÓN DE LA SOCIEDAD NIGERINA	129
4.1 ESTRUCTURA SOCIAL Y COSMOVISIÓN	130
4.2 LA FADA: UNA CORTE REAL “MODERNA” Y GLOCAL	156
CAPÍTULO 5. BABA LIBYE: LOS NIGERINOS DE LIBIA	177
5.1 ENTRE LA NOSTALGIA DE LIBIA Y LA RESIGNACIÓN EN NÍGER	177
5.2 ENTRE EL OLVIDO DE LIBIA Y LA ACTIVACIÓN EN NÍGER	185
5.3 “YO SOY NIAMEYZÉ”	194
CAPÍTULO 6. LIBIA EN EL HORIZONTE: MÁS ALLÁ DEL SÁHARA	209
6.1 GADAFI, EL ENCANTADOR DE SERPIENTES	210
6.2 EL SAHARA: UN DESIERTO EN MOVIMIENTO	225
6.3 EL TRÁFICO HUMANO: EL <i>GIDAN BACHI</i>	253
CAPÍTULO 7. EL DORADO LIBIO: <i>LIBYAN KAMAN TURAI</i>	265
7.1 EL SUEÑO LIBIO: DIFICULTADES, PERCEPCIONES Y OPORTUNIDADES	265
7.2 SOCIABILIDAD Y SUBALTERNIDAD EN LIBIA	298
CAPÍTULO 8. LA GUERRA: EL SUEÑO TRUNCADO	323
8.1 CAZA AL “NEGRO”	324
8.2 CAMINO DE RETORNO	335
CAPÍTULO 9. LIBIA EN EL RETROVISOR	359
9.1 LOS <i>LIBIOS</i> : CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS	361
9.2 <i>CORNI</i> Y LA RENTA DE DESARROLLO	389
9.3 QUEDARSE O VOLVER A PARTIR?	405
CONCLUSIONES	431

GLOSARIO	443
BIBLIOGRAFÍA	447
ANEXOS	475

## RÉSUMÉ

À partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la Libye devient Eldorado sud-saharien pour des milliers de migrants attirés par des opportunités de travail et une rhétorique panafricaine du Guide libyen. Il s'agit de mobilités intra-africaines venues de plusieurs pays de l'Afrique noire, aussi du Niger, pays frontalier au sud avec le pays maghrébin. Ces déplacements expérimentent le proverbe haoussa «*Libya Kaman Turai*», qui fait référence à «La Libye comme l'Europe», c'est-à-dire, la possibilité de satisfaire des besoins économiques et sociaux en Libye comme ils pourraient le matérialiser sur le vieux continent.

Le conflit civil de 2011 et la chute de Kadhafi supposent un point d'inflexion de ces mouvements transsahariens historiques et circulaires, héritiers des anciennes routes caravanières. Environ 300 000 citoyens nigériens reviennent au Niger d'une manière forcée, après avoir été persécutés et accusés comme complices et «mercenaires» de Kadhafi. Notre ethnographie à Niamey, la capitale du Niger, essaie d'approfondir les conditions de vie d'un collectif qui tente d'assumer l'échec de son projet migratoire et reformule son nouveau rôle social et familial en reconfigurant sa représentation collective dans un milieu communautaire urbain. À travers des méthodes classiques comme l'observation participante et les conversations informelles dans la *fada*, principale institution de sociabilité masculine au pays, on se focalise sur les étapes migratoires: le trajet du désert, le séjour en Libye et le retour forcé.

La thèse révèle les réseaux transnationaux et translocaux «par le bas» qui contribuent à fomenter ces mobilités et elle remarque les conséquences du retour dans l'espace sociale niameyén. Comment ils sont réintégrés ces revenants dans leur société d'origine? Quel est leur rôle social au retour? Sont-ils prêts à partir ou bien préfèrent-ils rester? L'étude essaie de répondre à ce type de questions, révélant un phénomène particulier, originale et récent, caractérisé par certaines pratiques sociales liés au milieu urbain africain et aussi bien attachés à des conceptions ethniques que des formes «cosmopolitistes». En définitif, le travail veut contribuer à une analyse holistique de la mobilité en mettant l'accent sur les personnes protagonistes des déplacements, au-delà des logiques seulement quantitatives plus répandues dans ce domaine. Elle veut, par conséquent, participer à traiter la migration comme ce qu'elle est: un droit.



## TORMENTA DEL DESIERTO

El viento del desierto trae consigo la pesadez de un pueblo que resiste  
el aire amargo inunda los pulmones de muerte en polvo.

Los pensamientos divagan en la orilla del único rescate posible,  
la arena embarga la sed de justicia de los acostumbrados.

El agua congela el ritmo ralentizado del devenir cotidiano,  
la esfera del alma se muestra coraza ante la hecatombe.

Naranja convertido en rojo y éste, fundido a negro. Rápido, acelerado.

Miedo innecesario, sólo coraje, voluntad de seguir.

Reza el Libro, primero el juicio y después el Edén.

Árboles silvestres, frutas doradas no aparecen. Alguno olvidó fallecer.

Un resquicio de tierra, aliento de escoria en la tráquea.

Nadie está muerto. Continúa lo cotidiano. Gente marcha, compra, vende, chilla.

Todo a su ritmo, a su son. Ni un síntoma de la horca, ni un cristal quebrado.

Volvemos a 0 y de allí, otra vida.

Nada de cambios, ni de quimeras, lo que sucedió esa tarde sólo fue atisbo de lo  
que espera.

El paraíso aún no llegó.

Niamey, octubre 2012



## PRÓLOGO

- "- Qué tal por Nigeria?
- Bien gracias, pero estuve en Níger
- Por eso te lo pregunto, qué tal por la capital?"

(Frase repetida por muchos a mi retorno)

Tras un master dedicado a la orilla sur del Mediterráneo, dirigido a crear puentes entre mundos simbólicos aparentemente distantes como el arabo-musulmán y el judeocristiano-europeo, mi primera experiencia en Níger llega de la mano de una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). La inclinación por saltar a otro universo, ya conocido tiempo antes en un primer viaje a Senegal, me destina finalmente a África al Sur del Sahara<sup>1</sup> o África negra. Mi idea sobre África se asociaba a paisajes "salvajes, verdes, tropicales" sino a "guerra, malnutrición infantil o folclore tribal". Era la imagen estereotipada, exótica y sesgada, forjada a base de siglos de colonialismo, reproducida por actores internacionales, ONG's y medios de comunicación, a los que conozco bien por mi faceta de periodista<sup>2</sup>. Mi primera visita a Senegal en 2008<sup>3</sup> sirvió para darme cuenta de hasta qué punto este retrato era parcial e interesado.

En 2011, por circunstancias entre el azar y la intención –como casi todo lo que sucede en la vida-, una llamada de teléfono mientras estudio árabe en Túnez, endereza mi rumbo. En dos días, entrevista en Madrid. Cojo un vuelo apurando, Túnez-Madrid, Madrid-Túnez, el mismo día. Decido, arriesgo, me contratan. La plaza es como becario para un país llamado Níger -tengo que ubicarlo en el mapa, porque mi desconocimiento es total-. Llamo a casa y la ignorancia enfatiza el tópico. Confusiones tales como "Níger, capital de Nigeria o Níger como Nigeria"

---

<sup>1</sup> Durante el trabajo utilizaremos indistintamente términos como *sursahariano*, *África al sur del Sahara* o *África negra*. Entendemos, siguiendo a autores como Crespo (2006), que el prefijo –*sub* lleva implícito un posicionamiento de inferioridad. En el caso de los territorios al sur del canal de Panamá se les denomina Suramérica o América del Sur y no *Subamérica*. Por tanto, adoptamos este término desde un punto de vista de reafirmación teórica.

<sup>2</sup> Como licenciado en periodismo he trabajado en distintos medios de comunicación estatales e internacionales durante años, sobre todo dando cobertura a temas sociales y políticos. Sin embargo, como detallo más tarde, la perspectiva periodística se me advierte superficial ante la profundidad pretendida con este trabajo.

<sup>3</sup> Viagé acompañando a un proyecto de cooperación de una pequeña ONG. Mi percepción vista hoy era completamente etnocentrista y exótica, seguramente como lo será mañana cuando lea esta tesis. Quizás por desconocimiento, pero nunca por voluntad de cerrazón o terquedad en valores propios, puesto que siempre he procurado mirar y mirarme con apertura de miras y capacidad de autoanálisis.

se presentan en un primer momento en mi cotidianidad. La historia y necesidades mutuas convierten Níger en tierra dominada en el imaginario francés, pero desconocida entre gentes del Estado español. La antigua metrópolis sigue pensando acerca del territorio colonizado un día por las armas y ahora sometido al comercio, cooperación y explotación de materias primas como el uranio. Éste queda fuera mayoritariamente de conocimientos comunes europeos, donde las escasas referencias pueden reducirse al paso fugaz y a motor de ese atropello de las dunas conocido como rally Paris-Dakar. Durante años, esa caravana impregnada de “modernidad y progreso”, en un marco evolucionista y capitalista atribuible a Occidente<sup>4</sup>, atraviesa el desierto del Sahara a tal que rayo, situando en el mapa de la masa europea maravillas históricas de la talla de Agadez. Esas mismas arenas doblegadas por el ruido mecánico del antiguo conquistador, sirven hoy de escenario circulatorio de cientos de miles de personas, en lo que conforma la centralidad de nuestro estudio. Así, las reminiscencias de las marismas del río Níger y de los pueblos sureños al mar de arena, continúan vigentes en la antigua Galia y aparecen borrosas en lo que fue Hispania, más vinculada históricamente al norte africano. De ahí, que (me) deba una explicación sobre cómo y por qué ese lugar despierta mi curiosidad.

Las dunas de polvo, camellos y turbantes jamás aparecieron en mi cabeza. Tan solo imágenes distantes, difuminadas, extravagantes, sin referencias exactas, copaban mis sesos. Esa ignorancia, achacable quizás a aspectos personales, socioeconómicos o culturales, sin duda también responde al ultraje repetido de nuestra civilización occidental hacia todo lo negroafricano. La inopia se termina con el deseo de conocer y la oscuridad se ilumina a partir de la experiencia. De esta manera, mi poca motivación por Níger cambia radicalmente sólo subir al avión de Casablanca a Niamey. Allí empiezo a advertir hasta qué punto me embarco en un viaje de consecuencias imprevistas e imprevisibles, que marca mi vida desde entonces.

Al bajar de la nave en el aeropuerto internacional Diori Hamani, la invasión de un calor sofocante me da la bienvenida. Se abre ante mí un mundo nuevo y me siento

---

<sup>4</sup> Utilizamos *Occidente* como concepto para referirnos a una civilización cultural que responde a ciertos principios y valores sociales caracterizados por el racionalismo y la voluntad de expansión cultural y/o económica a través de lo que se conviene en llamar actualmente “globalización” (Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2013). Aunque se trata de un término poco preciso está presente en el imaginario mundial y es fácilmente reconocible.

extraño, a medio camino entre un “Mungo Park<sup>5</sup> desorientado” y un “hombre perdido” en la inmensidad desconocida. En pocos segundos, reacciono y comprendo que la huella del *hombre blanco* que represento, guía el destino de estas gentes, para mí tan lejanas, desde tiempos pretéritos. Cerca de un año viviendo junto a ese sudor derivado de las temperaturas entre las más cálidas del planeta y junto a la calima endémica del lugar, sirven para aprender de los pueblos de la zona, pero sobre todo de mí mismo. Distintas sensaciones se solapan y varios calificativos me abordan en el propósito de definir a sus habitantes. A día de hoy destaco dos: respeto y dignidad. Respeto por colectivos que soportan condiciones climáticas extremas, acrecentadas por situaciones geopolíticas exógenas –o de extravención, en palabras de Bayart (1999)- y endógenas, que les sumen en circunstancias complejas y complicadas. Dignidad, porque sobrevivir a todo ello con orgullo y decencia, merece mención a parte.

Desde una idiosincrasia forjada por su pertenencia saheliana a los límites del desierto, estas gentes me abren sus brazos y vidas, con la única posibilidad de corresponderles. Saludos extensos y despedidas amargas finalizadas por un “on est ensemble”<sup>6</sup> -*Irgo Kérébandé*, en zarma; *Mouna Taré*, en hausa-, es decir, “estamos juntos”, con el implícito “soy porque eres” *mutatis mutandis* “Sigo existiendo porque tú existes”, pueden recordar al concepto africano del Ubuntu<sup>7</sup>-. Esto, aunque matizable, me sugiere la certeza de una frase frecuentada a mi llegada: “a Níger se llega llorando y se deja llorando”. Esta tesis configura precisamente la descomposición de mi exotismo, quizás palmario en este prólogo, motivación imprescindible para abordar la temática en su espacio-tiempo, pero a menudo miope para un análisis honesto y riguroso. Seguramente, se minimice sin desaparecer del todo, pero no reniego y lo reconozco de entrada, ya que ese lugar *al margen* de casi todo, empuja al borde, al límite de mucho, llevándose consigo parte de ti y impregnándote para siempre de parte de sí.

---

<sup>5</sup> Explorador y naturalista británico del siglo XIX, considerado como el primer occidental en ver el río Níger, donde acaba muriendo.

<sup>6</sup> Según varios testimonios, este saludo es popular y sobre todo común entre los jóvenes, más que entre la gente mayor.

<sup>7</sup> Término bantú que se podría traducir como “soy porque tu eres”. Es un concepto a menudo usado desde un punto de vista filosófico para reflejar la creencia de un vínculo universal que conecta a toda la humanidad. Se ha apelado a él en distintos procesos de reconciliación de conflictos africanos, como el de Ruanda o la transición democrática tras el apartheid de Sudáfrica.





IOM • CIM

# Migrant Routes: Mediterranean 2016

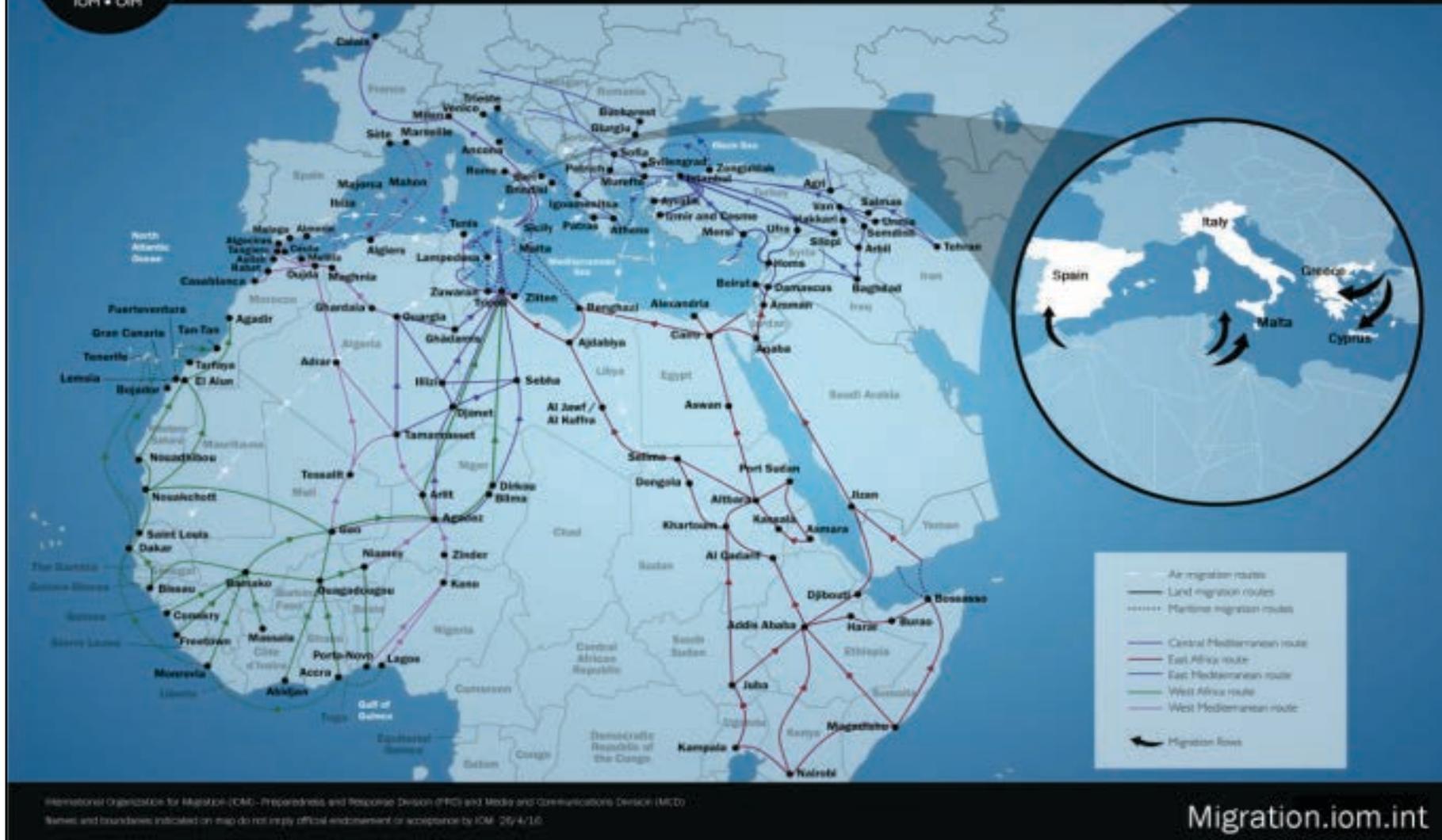


Figura 1: Mapa rutas migratorias mediterráneas y saharianas (OIM, 2016)



## INTRODUCCIÓN

El desierto del Sahara ha funcionado históricamente como punto de intersección, puente, encuentro entre pueblos del norte y del sur, a través del comercio caravanero (McDougal, Scheele, 2012). Durante siglos sucesivos a la expansión del islam (s. VII- s. XII), esta zona del mundo conocida como Sahel -“borde”, “frontera” en árabe- fragua la circulación de todo tipo de mercancías, personas e ideas, en una efervescencia que llega a nuestros días en forma de trayectos migratorios (Iniasta 2007, 2009; Côte, 2009). Esta entidad de paso desde la sabana africana al norte árido magrebí se considera “espacio en movimiento”, con una cultura propia de la movilidad, según Boesen y Marfaing (2007). Las últimas décadas del s. XX y las primeras del s. XXI atestiguan grandes movi­lidades de personas sursaharianas hacia el norte, en lo que configuran dos tipos principales de desplazamientos en Níger, país donde centramos esta tesis. Se trata de los internacionales de tránsito, relacionados con nuestro trabajo, aunque escapan a su enfoque principal (Tabapssi, 2010; Di Bartolomeo, Jaulin, Perrin, 2011; Bredeloup y Pliez, 2011) y los circulares sahelianos, endémicos de la zona y agudizados por transformaciones de modos de producción y esquemas tradicionales de organización, que centran el estudio (Mounkaila, Boureima, Boyer 2009).

La huella colonial y la entrada de las economías africanas en el sistema-mundo (Wallerstein, 1974) cambian los patrones de movilidad de las sociedades del Sahel, pasando de movimientos preponderantes hacia el sur a destinos septentrionales como Libia y Argelia. Así, a lo largo de la segunda mitad del s. XX, miles de hombres jóvenes parten a Libia a ejercer como mano de obra durante el régimen de Muammar Gadafi, configurando desplazamientos poblacionales que vertebran lo que se conoce como El Dorado libio de África al sur del Sahara, *Libia Kaman Turai* –Libia como Europa, en hausa-. Estas movi­lidades viven su punto de inflexión con el conflicto 2011 y la caída del líder libio, tras más de 40 años en el poder, fruto de lo que Occidente denomina *primavera árabe*<sup>8</sup>. La guerra comporta el regreso de más de un millón de ciudadanos sursaharianos a sus países de origen, acusados de colaboración con el coronel libio (Nita, 2013) y

---

<sup>8</sup> Remite a la “Primavera de los pueblos”, unos movimientos nacionalistas y revolucionarios que tuvieron lugar en distintos lugares de Europa en 1848 y con los que se compara, salvando las distancias, la ola de revueltas en el mundo árabe, desde Marruecos hasta Yemen, que empieza en Túnez en 2010 y supone el derrocamiento de los regímenes de Túnez, Yemen y Libia.

conlleva el fracaso del proyecto migratorio de miles de ciudadanos nigerinos residentes en el país, una de las comunidades más abundantes<sup>9</sup> (Pliez, 2006). Bombas caídas del cielo y combates a pie de calle pillan por sorpresa a este colectivo y marcaron su camino de retorno a casa, de manera precaria. La persecución, tortura y asesinato a “negros”<sup>10</sup>, denunciados por la ONU y organizaciones humanitarias, se convierten en frecuentes. Si bien se acredita el reclutamiento de efectivos negroafricanos en filas gadafistas, también se constata que la mayoría de trabajadores no se enrola en eso, pese a las ofertas (Bensaâd, 2012).

“Tengo amigos que fueron mercenarios. Yo mismo tuve proposiciones y si no hubiera tenido a la familia conmigo, me hubiera apuntado, porque podía ganar mucho dinero. El hombre siempre afronta riesgos, una vez que sale de casa... Si hubiera sido mercenario, ahora tendría una vivienda. Pagaban hasta 1.000 dólares al día. Cuando disparabas a alguien, te daban 1.000 dólares más [...] Yo no puedo asegurar que podría matar a alguien, pero sí hubiera podido ser mercenario. Entre ellos, también había cocineros y yo podría haberles preparado comida”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>11</sup>

La asfixia, control y ultimátums lanzados en distintas ciudades para echar a los “africanos”, induce al retorno masivo y precipitado por tierra o repatriación por avión, que involucra a más de 300.000 ciudadanos de Níger<sup>12</sup>, la mayoría de zonas rurales, pero también en torno a unas 5.000 personas procedentes de la capital, que suponen el centro de esta investigación. El trabajo se centra en

---

<sup>9</sup> Las estadísticas oficiales libias antes de la guerra establecen a Níger como el tercer país de África sursahariana en número de inmigrantes, con un 4,4%, a mucha distancia de Sudan, que representa el 70,4% y Chad, el 13,2% (Drozdz y Pliez, 2005). Sin embargo, las cifras se estiman superiores debido a la condición de clandestinidad de la mayoría de migrantes.

<sup>10</sup> Es uno de los términos utilizados por las persona autóctonas de Libia para referirse a los migrantes sursaharianos residentes en el país. Es un concepto que denota desprecio y racismo, como vemos en el capítulo 7.

<sup>11</sup> Texto original: “Je connais des amis qu’ils ont été des mercenaires. Même moi, j’ai eu des propositions. Si je n’avait pas ma famille là-bas, je serais y aller, parce qu’il y a beaucoup d’argent. L’homme est toujours avec le risque, une fois tu es sorti de chez toi... Si j’étais mercenaire, maintenant je pourrais avoir une maison. Il te payait 1.000 dollars par jour. Quand tu tires, quelqu’un te donne 1.000 dollars de plus [...] Je ne peux pas dire que je peux tuer, mais je peux dire que je pourrais être mercenaire. Parmi eux, il y a même des cuisiniers, je pouvais leur préparer à manger”. (Entrevista 22/05/2012, Abdoulwahab)

<sup>12</sup> Las cifras varían según las fuentes, como vemos en el apartado 8.2. La Organización Internacional por las Migraciones (OIM) estima en más de 110.000 los repatriados nigerinos - 96.721 por vía terrestre y 17.450 por vía aérea-. Son los oficialmente registrados en los principales puestos de entrada del país: Assamaka, Dirkou y el aeropuerto de Niamey. El Gobierno, por su parte, contabiliza 221.645 retornados en agosto 2011, llegando a 267.000 en abril 2012. Posteriormente, se da carácter oficial a la cifra de 300.000 personas retornadas, aunque se estima sustancialmente superior.

analizar las consecuencias de este regreso no previsto, precario y vulnerable en la principal ciudad de Níger, Niamey, desde una perspectiva holista, diacrónica y sincrónica del proceso migratorio. Así, incidimos sobre el rol de la migración en el seno de las sociedades sahelianas e indagamos en la raíz socioeconómica y cultural de estas movilidades, herederas de las rutas caravaneras del desierto de la Edad Media y la emigración tuareg de los setenta (Bernus, Durou, 2002; Bensaâd, 2009). Esta tesis busca profundizar en las múltiples causas de estos flujos, sus dinámicas de funcionamiento y, sobre todo las secuelas sociales y colectivas que afectan a la reconfiguración de sus protagonistas.

El estudio trata de arrojar luz sobre las afectaciones de la movilidad en la sociedad de origen, procurando averiguar el espacio social reservado al colectivo retornado tras su regreso forzado. Afrontamos el tema, por tanto, desde la particularidad de una vuelta no voluntaria en el marco de una migración circular, con características singulares y determinantes para el devenir de la persona migrante. La investigación se limita a un grupo de estudio identificado, básicamente hombres<sup>13</sup> jóvenes, entre 15 y 35 años, de distintas etnias o pueblos – sonray-zarma, hausa, peul,...- con formación básica, vinculados a la migración, al retorno y condicionados por su vida urbana. Profundizamos en sus especificidades étnicas y culturales, imprescindibles para comprender, desde su propia concepción, el significado de la movilidad en el seno de la sociedad. De esta manera, buscamos aflorar la conceptualización de Libia como lugar de atracción, referido a valores de “progreso y modernidad” (Staub, 2006; Bensaâd, 2009) y enfatizamos el truncamiento de aspiraciones individuales y colectivas como consecuencia de la guerra.

La tesis cree aportar singularidad a la temática de la movilidad transahariana, priorizando un análisis pormenorizado en entornos urbanos y sonray-zarma, menos tratados en relación al medio rural y zonas tuaregs y hausas, abordadas

---

<sup>13</sup> En las últimas décadas, la migración femenina ha aumentado considerablemente, pero en muchos casos responde a procesos de acompañamiento o de reagrupamiento familiar, según la OIM (2009). De todas maneras, también se encuentran situaciones de mujeres que viajan solas, aunque en proporción minoritaria (Tabapssi, 2011). La OIM y nuestra etnografía señalan la presencia de mujeres, sobre todo de Nigeria y Ghana, cruzando el desierto. Además, existen flujos básicamente femeninos originarios de zonas del sureste nigerino hacia Argelia, aunque sin cifras concretas (Mounkaila, Boureima, Boyer 2009). Por este motivo, a lo largo del trabajo utilizamos de manera recurrente el masculino como genérico, procurando transversalizar en lo posible la perspectiva de género a lo largo del mismo, aunque reconociendo efectivamente que éste está principalmente protagonizado por hombres.

por autores como Grégoire, Bensaâd, Brachet o Mounkaila. La mera aproximación a movimientos migratorios inter y intraafricanos ejemplifica una reafirmación ideológica en el intento de evocar una materia a menudo obviada por la academia occidental, en especial en el Estado español. Sólo algunas aportaciones de autores como Iniesta (2007) o Kabunda (2012) acometen algunos de estos fenómenos, más allá de trabajos internacionales sobre migraciones circulares en otras zonas africanas, como las de Mozambique a Suráfrica (Harris, 1966; Farré, 2013; Alconada, 2013) o movimientos forzados en la región de Grandes Lagos.

El hecho de analizar retornos forzados en un contexto de circularidad y desde una perspectiva socioantropológica, alejada de enfoques cuantitativos mucho más frecuentes, dotan al estudio también de un atributo singular. La bibliografía sobre movimientos de retorno sigue siendo minoritaria dentro de los trabajos científicos enfocados a procesos migratorios, aunque en los últimos años va en aumento, según Fernández (2011). Por eso, nuestra aproximación cualitativa, cercana a las personas protagonistas de los desplazamientos y con una mirada integral del proyecto migratorio, contribuye a refutar y contraponer estudios numéricos, a menudo sesgados. Con este trabajo pretendemos revelar la importancia de las movilidades en el interior del continente africano que, lejos de la visión distorsionada, alarmista y etnocéntrica de medios e instituciones políticas y económicas europeas, suponen el gran volumen de los desplazamientos (Hart, 2011). De hecho, el Informe sobre movilidades 2013 de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) así lo ilustra, cuando afirma que solo una minoría de migrantes se desplaza de Sur a Norte –alrededor del 40%-, mientras una 1/3 lo hace Sur-Sur. Así, de los 230 millones de migrantes en el mundo -un 3% de la población mundial- el mismo Banco Mundial (2011) reconoce que el 75% de ciudadanos sursaharianos emigra a países vecinos. En el caso de África occidental, por ejemplo, el 88,4% lo hace en la misma región (Dieudonné, 2002; Demba Fall, 2007), unos datos que desmienten el discurso occidental, a menudo tan racista como paternalista, acerca de “olas” o “invasión” de inmigrantes o refugiados africanos hacia Europa.

El estudio quiere profundizar en estos movimientos desde una óptica humana para poner cara a los dígitos que, con demasiada frecuencia, forman parte del relato mediático y académico oficial en relación a la movilidad. Por eso,

alejándonos de la sociología cuantitativa aséptica y aparentemente neutra, apostamos por la etnografía comprometida y rigurosa para penetrar en la vida de “los otros”, con el objetivo de conocer y señalar el poder de transformación de la experiencia migratoria, tanto desde el punto de vista de los migrantes como el de la sociedad que les re-acoge. Desde este humilde pero pretencioso propósito, esta tesis aspira, además de ser un relato y evocación de la Otridad, en revelarse como vía de introspección y aprendizaje, evocadora de la migración como “aventura”, también la del propio autor, en lo que supone por ahora: la aventura de mi vida.

Por lo que respecta a la estructuración del trabajo, éste se divide en dos partes diferenciadas. La primera recoge la contextualización y conceptualización del enfoque sobre migraciones y la conformación de la sociedad nigerina en general. La segunda, por su parte, aborda de lleno el trabajo etnográfico, a través de relatos y vivencias de los migrantes retornados acerca de su viaje, estancia en Libia y posterior reconfiguración tras el retorno. La tesis se divide en 9 capítulos y el *primero* repasa el despertar de mi vocación como antropólogo y supone, por tanto, un acercamiento al viaje como aventura, tanto la mía en tanto que investigador como la del colectivo estudiado. De esta manera, se expone la metodología utilizada, las técnicas desempeñadas para adquirir las aportaciones cualitativas del estudio y la explicación sobre la delimitación del tema tratado y del trabajo de campo. El *segundo* capítulo profundiza en el marco teórico utilizado en relación a la temática principal de la investigación, es decir la movilidad a nivel genérico, dando por sentado las consecuencias sociales e identitarias de los desplazamientos, no tanto desde una concepción de la identidad al uso, sino más bien desde una recomposición de prácticas y adquisiciones socioculturales, evocadoras de elementos categorizables. El *tercero* y *cuarto*, establecen la revisión puramente historiográfica y sociológica de la composición de Níger como territorio administrativo, en tanto que entramado étnico, socioeconómico, histórico y geográfico. Se trata de un capítulo necesario en la tarea de contextualización, previa a la profundización en la estructuración social del país. De esta manera, el *cuarto* detalla la sistematización étnica y desgrana conceptos relevantes para la investigación, como la *fada* –principal espacio de sociabilidad masculina- la religión o la institución marital, entre otros.

Ya en la segunda parte, el *quinto* capítulo supone la entrada directa a la etnografía como tal, en un acercamiento que supone la presentación de personajes, espacios,

prácticas e imaginarios, marcados como objetivos del estudio. Este apartado configura una rueda de reconocimiento a vista de pájaro, con referencias incipientes acerca de conclusiones posteriores. Se trata, por tanto, de ideas relativas a la reconfiguración del papel social del colectivo retornado en su cotidianidad nigerina, tras regresar de un proyecto migratorio, contemplado como fallido y que les provoca un reasentamiento colectivo en el seno de su sociedad de origen. El sexto capítulo se dedica a analizar las causas y anhelos de los migrantes para ir a Libia y, de manera especial, repasa la vertebración del espacio sahariano en movimiento, en tanto que constitución de redes y sociabilidades durante el trayecto a través del desierto en aras de lograr materializar su sueño, que denominan *Libya Kaman Turai* –Libia como Europa-. Esta expresión recoge un imaginario extendido en Níger, y en otros países sursaharianos, que equipara Libia con El Dorado africano y supone el grueso del séptimo capítulo. Este examina, por tanto, la vida de los migrantes durante su estancia en el país de Gadafi, en relación a los tipos de empleo desempeñados, su sociabilidad o la admiración y crítica de un sistema, marcado por aspectos negativos como la clandestinidad y el racismo, pero también por la exaltación de la modernidad y el progreso social.

Finalmente, los últimos dos capítulos culminan el trabajo hablando del retorno como consecuencia de la guerra y la reinstalación en Níger. Así, el octavo se destina a pormenorizar el regreso forzado por el conflicto, la persecución a los negroafricanos acusados de cómplices de Gadafi y la estrategia de repatriación de organismos internacionales, con especial énfasis en el retorno precario vía desierto, mayoritario entre el colectivo estudiado. El noveno, por su parte, detalla la reconfiguración del espacio social del grupo retornado en su propio país, enfatizando las tensiones y resistencias con las que se enfrenta el colectivo tiempo después de su regreso. En este sentido, se trata del colofón al análisis de sensaciones, apreciaciones e ideas de las personas retornadas, remitiendo a cambios de prácticas, utilización de espacios y asunción de imaginarios, indisociables a su condición de migrante perteneciente al medio urbano.

## CAPÍTULO 1. METODOLOGÍA: INMERSIÓN ETNOGRÁFICA

“La ciencia sola no es capaz de responder todas las preguntas y, pese a su desarrollo, jamás lo será”

Claude Levi-Strauss

### 1.1 Un antropólogo en el desierto: mi aventura

“El encanto de la aventura reside en la intensidad en que nos hace sentir la vida”. Una de las cualidades que Simmel (2002) atribuye al concepto de “aventura” muestra con claridad el enfoque principal de esta tesis, con el que abordo agitaciones humanas desde una perspectiva de expansión hacia la vida. No pretendo profundizar en una temática desde el positivismo, distante, frío y tendiente a conclusiones fehacientes. Busco advertir, apuntar nuevas preguntas y echar luz con honestidad y rigor sobre una situación social concreta, basada en el viaje, la movilidad, la identidad y las fronteras<sup>14</sup>.

Estos significantes forman el cuerpo del trabajo, tanto desde un punto de vista analítico como desde una inmersión personal, en una materia, cultura, situación y espacio. Mi primer viaje a Senegal despierta un interés aturdido hasta entonces en mi interior. La incompreensión total de un imaginario para mí recóndito, me comporta fascinación y curiosidad, proporcional a la incredulidad y sugestión hacia lo desconocido. Supone mi aventura iniciática, como la entienden Simmel (2002) y Jankelevitch (1989), una experiencia de “apertura al futuro, marcada por sellos del enigma y la indeterminación”. Aunque corta en el tiempo, tiene consecuencias decisivas en mi construcción personal y como investigador, desde ese momento interesado en todo lo relacionado con África negra<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Nos referimos a las distintas fronteras imaginarias que llevamos con nosotros (nacionales, culturales, individuales, colectivas,...) y que, a diferencia de quienes las entienden como “símbolo de cierre y exclusión”, las evocamos como “apertura e integración” (Boyer, 2003). Las abordamos como el conjunto de paradojas que suscita el propio término, a caballo entre “oportunidad, barrera, división y unión”. (Nugent & Asiwaju, 1998).

<sup>15</sup> Apelamos a esa denominación en el marco de una corriente africanista heredada de las tesis de Diop (2012) sobre el origen “negro” del Antiguo Egipto y la maternidad africana del mundo heleno y, por extensión, occidental. En ningún caso, hacemos referencia a este término desde un punto de vista racista, como a menudo se le achaca a Diop de manera reduccionista e intencionada, sino que lo usamos para evocar una recuperación de la historicidad africana negada sistemáticamente por el poder colonial y el imaginario imperante derivado de éste. Nos acogemos a esta mención para reequilibrar la injusticia perpetrada e interiorizada durante siglos contra la propia historia africana.

A ese viaje siguen otros, en los que el Sahara se presenta ante mí en toda su plenitud, zarandeando mis propios límites y certificando lo que Delgado define como "la convicción última de que lo más intenso y creativo de la vida social, de la vida afectiva y de la vida intelectual de los seres humanos se produce siempre en sus límites" (1999: 105). De esta manera, percibo nuevas y diversas sensaciones, que me conducen a sentirme más vivo que nunca. Delgado atribuye a motivos filantrópicos impregnados de "utopismo puritano" y con claras connotaciones religiosas, los estudios de los teóricos de la Escuela de Chicago dedicados a las comunidades urbanas marginales. En mi caso, soy consciente de la tradición judeocristiana a la que pertenezco y que, en mayor o menor medida, condiciona mi mirada. De ahí, ese "exotismo" motivador de mi aventura<sup>16</sup>, del cual procuro despojarme a medida que ésta avanza. Intentar negarlo, además de hipócrita y falaz, sería falso, puesto que, como explica Tomàs (2005), éste también configura un componente "real y válido", que forma parte del trabajo antropológico desde sus inicios y sigue impregnando aún hoy buena parte del trabajo etnográfico, aunque de manera más atenuada y consciente. Desde el nacimiento de la antropología ese "exotismo", referido por Victor Segalen como "el sentimiento que tenemos de lo Diverso", establece una motivación antropológica de primer orden, no siempre desde una visión negativa, sino sobre la base de la capacidad humana de sorprenderse por lo "extraordinario". Lo que González Alcantud (1993) califica como la "extraña seducción".

A medida que el tiempo transcurre en Níger, la rareza inicial se resquebraja. El día a día de los "otros" pasa a ser también el mío (Augé, 1996). A pesar de mi mirada foránea, dotada de un universo simbólico y conceptual lejano al que me circunda, sólo basta un paseo por el mercado o una carrera en taxi por la ciudad para aprehender de ese mundo y sentirme cada vez menos extraño, sabedor, no obstante, de mi procedencia y origen. Ese "exotismo" primario comienza a alejarse, mientras "lo exótico" se acerca como "cotidiano", "lo cotidiano" se

---

<sup>16</sup> Agudizado, sin duda, por el hecho de que mi primer viaje a tierras nigerinas se da de la mano de la cooperación internacional, impregnada de grandes dosis de paternalismo, como sustentan autores como Amín, Mudimbe, Dahl y Rabo, citados por Solana Ruiz (2001). Estos teóricos, vinculados a corrientes postestructuralistas y neomarxistas de la Antropología del desarrollo, cuestionan el mero concepto de "desarrollo" y atribuyen al sistema capitalista una voluntad de hegemonía en lugares como África, mediante herramientas como la cooperación internacional. Unas explicaciones que, a grandes rasgos, comparto.

aprecia como “exótico”, en palabras de Condominas (1991)<sup>17</sup>. Cuanto más experimento de ese “otro” mundo, más me divierto y más “al margen” me siento. Las fronteras se difuminan y se convierten más que nunca en un puente para unir lo separado. “Te has transformado en nigerino”<sup>18</sup>, me comentan. El *annassara*<sup>19</sup> muta poco a poco y, en la medida de posible, se convierte en *boro bi* –negro, en zarma-. De hecho, muchos interlocutores me llaman *boro bi annassara*, un término interesante para la investigación, como advertimos en el apartado 7.1, que se utiliza para criticar la aculturación de migrantes residentes en Europa durante años, en posición privilegiada. En nuestro caso, sirve para ratificar el *rapport* etnográfico que buscamos y así, mientras unos muros desaparecen, otros se elevan en mi entorno, al no entender del todo mis vivencias. Es lo que apunta Krotz como la “doble alteridad” del viaje antropológico, la de terreno y “la que se enciende después con respecto a lo que anteriormente era familiar” (1991: 55).

Como si de una adicción se tratara, mi cosmovisión se abre, se agrieta, se enriquece. Mis pasos pasan de la vacilación y el recelo a erguirse más firmes, jamás seguros ni estables del todo. Ninguna de mis posibles convicciones queda al margen de deconstruirse y todo se absorbe con voluntad de comprensión. En un taxi cualquiera, junto a grandiosos culos femeninos propulsándome hacia cristales rotos para hacerse hueco, reflexiono:

“No es lo mismo dudar que ponerse en duda. Lo primero implica desconocer quién eres. Lo segundo, cuestiona lo que representas, sabiendo que el mero hecho de preguntártelo, te reconfigura y te vacila. Eso comporta una cierta consistencia de lo que eres, dando margen a cierta porosidad para ser otra cosa, pero con fidelidad a una esencia”. (Diario de campo, 26/02/2015)

---

<sup>17</sup> A modo de ejemplo, actos cotidianos de la vida del “expatriado” –blanco y en posición de poder respecto a la población autóctona- del sector de cooperación, los llamados *cooperantes*, basados en la autoexclusión y la falta de intercomunicación con la población nativa -véase celebraciones y fiestas entre personas occidentales- es vista a mis ojos como una actitud impregnada a todas luces de discriminación. Nerín lo describe perfectamente en su obra *Blanco bueno busca negro pobre* (2011), donde repasa este tipo de comportamientos y critica el interés y el fracaso de las políticas de cooperación internacional en África, también en Níger.

<sup>18</sup> Texto original: “Tu es devenu nigérien”.

<sup>19</sup> El término *annassara* remite a “*annacira*” en árabe, que significa Nazaret, la ciudad de nacimiento de Jesús. Con esta palabra se hace referencia en la actualidad a los “blancos, europeos, cristianos” en Níger. Es el vocablo más utilizado en el país y con él se dirigen a los blancos y, por tanto, también a mí. Es el equivalente a otras palabras utilizadas en distintas partes de África, como *toubab* en África Occidental, o *umlungu* en África Austral.

En ningún caso, esta idea evoca alude a una visión esencialista de la cultura, la identidad o los sistemas sociales. Más bien repaso un conjunto de valores aprendidos durante mis primeras etapas de socialización, en los que me reflejo y mi autoimpongo diseccionar. Así, me familiarizo con la alteridad, a base de empatía, escucha y buena intención en un primer momento, aunque seguramente poco acierto, pero ganas de mejora y esfuerzo inequívoco de desgajarme al máximo. Seguramente resulto “patético” y “ridículo” con vestimentas incomprendidas -viejas, despedazadas y cómodas- o preguntas irreverentes, producto de mi osadía, falta de práctica y pasión. Sin embargo, no reniego de ello y lo rememoro, en base a lo que la disciplina denomina “giro reflexivo” o aceptación de la “negociación y construcción del propio yo” del etnógrafo a partir del trabajo de campo (Geertz, 1989; Guber, 1991, 2001). Para mí, asumirlo dota de mayor dignidad y rigor al estudio.

Por eso apuesto por la antropología para materializar esta tesis, siguiendo la idea de Popper, citado por Weber, sobre que “el objetivo de las ciencias sociales, no es tanto la refutabilidad de las teorías, sino su capacidad heurística” (2009: 127). De esta manera, decido profundizar en las migraciones y sus repercusiones sociales, desde un método a priori exógeno a mi condición de periodista, pero que ahora reivindicó como propio. En este sentido, me nutro de mi primera aproximación al tema, a través de una tesina de master acerca de la misma materia, titulada “El retorno de los migrantes nigerinos de Libia: el impacto en Níger” (2012), con el fin de deconstruirla, mejorarla y superarla. En realidad, ese primer trabajo supone un acercamiento embrionario al tema, que poco tiene que ver con la presente investigación, tanto por la disciplina en la que se enmarca como por el enfoque desarrollado. De esta manera, el actual estudio aporta datos inéditos y originales acopiados en una etnografía realizada exclusivamente y, como no podía ser de otra manera, para esta tesis. Visto con perspectiva, el primer trabajo más cuantitativo contaba con carencias notables sobre los propios pueblos y culturas del objeto de estudio y todo lo relativo a cuestiones epistemológicas y fundamentos metodológicos. Desde un primer momento, por tanto, advertí la necesidad de ir un paso más allá para alcanzar el universo simbólico del colectivo tratado y por eso, esta tesis configura un análisis único, que sólo se sirve del anterior, en tanto que mero bagaje inicial al contexto analizado.

Con todo eso, la antropología me interesa como manera de adentrándome en las tinieblas del "Otro" procurando disipar las mías, sin renunciar a lo que soy, pero mejorando lo que fui. Así llego a esta investigación, contemplada como un doble viaje, el del colectivo estudiado y el del investigador, tal como avala Bloch, citado por Krotz (1991), cuando afirma "el viaje auténtico tiene como efecto no sólo una modificación del lugar, sino del viajero". Otros, como el fotógrafo y viajero Nicolas de Bouvier<sup>20</sup> lo sintetizan con la frase "uno cree que va a hacer un viaje, pero enseguida es el viaje el que lo hace a él". Desde esta perspectiva, más allá de un estudio sobre la aventura de otros y la propia del autor, el texto busca también ser la "aventura" en sí misma, construida a través del lector. Se contempla, por tanto, "no como enunciación ni enunciado, sino enunciable", un "yo que el texto crea y el yo que crea el texto", según Geertz en *El antropólogo como autor* (1989).

### Reafirmación de la subjetividad

No viajo para hacer antropología, la antropología me hace a mí. Con esta frase sugiero mi metamorfosis, la de un periodista superado por su mirada y sus ganas de aprender, que me llevan a una visión de la que jamás podré despojarme. La disciplina despierta en mi interior al percatarme de que el prisma curioso y cercano que anhelo, es en realidad una perspectiva antropológica de la vida. El afán de verdad, autenticidad y honestidad, sin renegar a la subjetividad e incluso enfatizando su valor científico, me atrapan definitivamente. El enaltecimiento de la parcialidad como principio reflexivo, en torno al mundo del investigador, postura ideológica y la cosmovisión de la población en estudio (Guber, 1991, 2001), me descubren antropólogo. Sólo la etnografía como método de investigación y aproximación teórica, me ofrecen la oportunidad de abordar la cuestión, admitiendo el peso de mi mochila sociocultural y simbólica.

Como asegura Weber, el autoanálisis como principio etnográfico "no consiste en una abdicación de la exigencia científica de objetividad, sino en el reconocimiento de condiciones objetivas de intersubjetividad en las relaciones del campo y de la interpretación científica" (2009: 11). Así, la reflexividad, como consciencia del propio mundo y de cómo éste afecta a la mirada y al relato, se encuentra lejos de una regresión hacia el subjetivismo, equiparado a la arbitrariedad y el ultraje. Se

---

<sup>20</sup> Jankelevitch (1989) lo definiría como *aventuroso*, no tanto como *aventurero*, al tratar la aventura como un "estilo de vida" y no como medio de lucro.

trata, en cambio, de “una postura que tiende a la objetivación y a la investigación con rigor científico” (Weber, 2009: 73) y hace el trabajo, a nuestro parecer, más interesante. Aunque sabedores de la imposibilidad de eliminar totalmente el etnocentrismo propio, aceptamos el esfuerzo etnográfico de intentar alejarse de él y por eso apuesto por la antropología social como vía para llegar al núcleo de lo pretendido. En este sentido, aceptamos el pasado de la especialidad y su anterior atención por el “salvajismo”<sup>21</sup>, que ella contribuye a crear, pero valoro su superación e inscripción en otros parámetros. En palabras de Guber:

“El antropólogo social no ha sido un mero coleccionista de rarezas, sino que se ha revelado profundamente preocupado en familiarizarse con mundos diversos y, más recientemente, en erotizar los mundos familiares, para lograr un conocimiento superador de sociocentrismos y etnocentrismos [...] El antropólogo social ha buscado empírica y teóricamente dar cuenta de la alteridad que le permita superar los límites del sentido común y se ha ocupado de producir la diversidad, gracias al descentramiento de sus propios parámetros”. (Guber, 1991: 40)

En esta línea, apreciamos la valía acreditada de la antropología en la aceptación de la polifonía del encuentro etnográfico, al considerar la alteridad como “autoafirmación en todo su valor del Otro, una reivindicación del derecho a la diferencia”, toda una declaración de intenciones “más universal y legítima de lo que imaginamos”, según Lefebvre, citado por Mbongo (2003). Entendemos, como Sánchez Carretero, que la inserción del yo etnógrafo como sujeto posicionado comporta “hacer frente a las responsabilidades morales y políticas de nuestras acciones” (2003: 83). Todo ello, dota al trabajo de una pretensión ética para “encarar la escritura y las actitudes que tenemos –conscientes o no- en base a una relación de poder” sobre el objeto de estudio. No se trata, como asegura Llobera (1990), de una “pretendida humildad hermenéutica ante el Otro, impregnada de narcisismo y auto adoración” del etnógrafo, si no de un comportamiento apreciado necesario para adquirir un conocimiento riguroso.

Por eso para acometer un estudio sobre migraciones en África negra desde una perspectiva etic y emic, creemos imprescindible evidenciar los condicionantes que constituyen al investigador, en tanto que persona y productor de la realidad de la

---

<sup>21</sup> Desde su inicio, la etnografía va de la mano del estudio de las sociedades consideradas “salvajes”, no sólo desde un punto de vista biológico sino sociocultural. El arquetipo del antropólogo construido a partir de Malinowski correspondería al hombre blanco que pasa un año o más entre “nativos”. Afortunadamente autores como Stocking en su obra *Observers Observed* (1983) y muchos otros, añaden elementos reflexivos que contribuyen a moldear y mejorar la imagen del antropólogo, una visión a la que me sumo.

que informa (Guber 19991, 2001). En este sentido, mi condición de *“hombre blanco, joven, occidental, europeo, de familia desclasada, origen humilde aunque confortable y fruto de la migración de abuelos maternos andaluces a la pequeña nación sin Estado de Cataluña”*, forja mi mirada. No me desnudo por exhibicionismo, como apunta Llobera (1990), sino por respeto y para probar de equilibrar la relación de poder con los colectivos tratados. Desde nuestra perspectiva, lo percibimos ineludible sobre la dimensión relacional que establecemos con los informantes en la construcción del conocimiento etnográfico. Por tanto, no desvelar nuestra condición, iría en detrimento de la solidez de la investigación. Procedo, por tanto, sin más pretensiones de las necesarias, huyendo de una verdadera falsa modestia y queriendo dotar de la mayor solidez posible una experiencia personal, con pretensión científica.

### Un charnego catalán

Tomar conciencia de principios intrínsecos al origen social, cultural y/o nacional, además de demandado para un trabajo riguroso, puede ser incluso sano para la salud mental del autor. Ese “ponerse en duda” o en “distancia crítica”, en palabras de Weber (2009), ante una cosmovisión que te interpela, debería ser casi obligatorio y es seguramente lo que engancha de esa África al Sur del Sahara. En este sentido, desde un punto de vista étnico-social, podría definirme como un curioso *charnego catalán*, lo que puede contribuir a realzar la diversidad en todas sus esferas, sin duda la etnocultural, pero también la socioeconómica del grupo analizado. De esta manera, formar parte de una nación sin Estado como Cataluña me puede dotar de cierta sensibilidad hacia cuestiones como la construcción del Estado-nación moderno, en sus distintas formas de organización y reivindicación –centralismo, federalismo, nacionalismo,...-, y puede ayudarme al respeto por el pluralismo étnico. En este sentido, esta identificación con un pueblo auto referenciado como nación, en contraposición a una lógica centralista que lo comprende periférico, imprime una mirada crítica y poliédrica sobre este tipo de cuestiones (Gellner, 1983). Esta condición nos sirve, por tanto, para profundizar en la complejidad social africana configurada por distintos aspectos interseccionales, pero también, por etnias, pueblos o tribus<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Según Olivier de Sardan (1984), existen distintos términos para describir un mismo concepto: “tribu”, nadie lo defiende por tener implicaciones coloniales; “etnia”, parece una palabra científica pedante para referirse a “tribu”, un concepto confuso y que tiende a parcelar y a ser exótico. En

Por otro lado, ser hijo de la migración es un elemento clave para comprender las razones que me empujan a realizar este trabajo. Mi categorización como *charnego* se relaciona con el término utilizado en Cataluña durante las décadas de los años 70 y 80 de manera peyorativa, con carga importante de ideología xenofóbica para referirse a la segunda generación de migrantes llegados de Andalucía, Murcia o Extremadura durante el franquismo, según Clua (2011). Este concepto se usa durante un tiempo determinado con carga negativa relacionada con conceptos, como “periferia urbana”, “marginalidad cultural o social” e incluso “éxodo rural” -del campo andaluz al área metropolitana de Barcelona- (Candel, 2008; Clua, 2011). Actualmente, permanecen esas invocaciones estigmatizantes vinculadas a una subalternidad implícita, aunque el término se reivindica incluso desde la amalgama político y social que atraviesa el grueso de la sociedad catalana, conocida como catalanismo<sup>23</sup>. De esta manera, mis antecesores llevan consigo “esa cicatriz, marca del extranjero, estigma moral que no se cura”, del que habla Sennett (2014: 100) y de la que soy heredero. Ahora reclamo mi legado familiar, como interpelación al derecho a migrar, del cual soy fruto y deudor, y reivindico la conciencia de clase diluida por mis ascendientes en aras de integrarse en la sociedad de acogida.

Mi implicación en hacer aflorar las condiciones de una sociedad vulnerabilizada en el contexto mundial, quizás se vincula a esta revitalización de mi conciencia clase, en base a lazos de afecto por origen y condición. De esta manera, esta circunstancia ayuda a actuar como cortapisa de un riesgo existente de caer en el “etnocentrismo de clase”, del que hablan Passeron y Grignon (1989). Pretendo clamar así mi orgullo migrante, valorizando la determinación de todo aquel que se desplaza, sean cuales sea sus causas para hacerlo. Este desarraigo contiene “un valor moral positivo” en la tradición judeocristiana, según Sennett (2014: 97), sobre todo referido a viajeros, turistas o errantes, no tanto cuando se trata de migrantes vinculados a pobreza, miseria o guerras, infantilizados y repudiados

---

Europa son “pueblos” y en África “etnias”. Para el autor, el término “pueblo” es el menos malo, puesto que implica patrimonio común a diferentes partes del planeta y puede ser cultural, lingüístico,... A lo largo de la tesis, usamos indistintamente “pueblo” o “etnia”.

<sup>23</sup> Las transformaciones de la sociedad catalana en las últimas décadas comporta un cambio en las connotaciones de la palabra *charnego*, a día de hoy ubicada en lo “políticamente incorrecto” e incluso reclamada por el catalanismo, aunque vigente en un uso social y en discursos excluyentes de la burguesía catalana, tanto por clase u origen.

por una cuestión de clase<sup>24</sup>. No se trata, por tanto, sólo de una cuestión de racismo o xenofobia, sino de una “violencia simbólica”, en palabras de Bourdieu y Passeron (1970), de racismo de clase o clasismo.

Con todo esto, las señales del pasado forjan mi yo etnógrafo, pero sin ser las únicas. También lo hacen cualidades visibles como el color de piel, determinante en las dinámicas de trabajo en Níger, por la atribución imaginaria y real que se le imputa. Así, a la persona occidental se le atribuye la pertenencia a un mundo cultural, social y colectivo lejano, lo que crea, en un primer momento, una barrera simbólica e imaginada bidireccional entre el investigador y los colectivos tratados. “La *pâte* –pasta, en francés, aquí referida a sémola de mijo o maíz, principal alimento de Níger- no es para vosotros los blancos”; “Hola patrón”; “Vosotros no bebéis té”; “Vosotros los blancos y nosotros, los africanos, no somos los mismos” (Diario de campo, 2015/2016)<sup>25</sup>. Expresiones como éstas, demuestran la distancia interpuesta de entrada por algunos nigerinos por el hecho de ser blancos y europeos, los *annassaras*, asimilados al “antiguo” colonizador, ligados al poder, al consumo y al imperialismo, en valores a veces negativos y otras, positivos por vincularse a “modernidad y progreso”. En este sentido, para Ezembé las sociedades negras “sufren de un culto a lo blanco, como un modelo superior” (2009: 55), una reacción derivada del racismo colonial y “la voluntad de interiorizar las poblaciones locales, negando toda cultura e historicidad”. Es lo que para Grosfoguel significa el uso del color de piel como elemento diferenciador y recurso figurado a favor de la subyugación de unos grupos sobre otros, un proceso de aculturación manejado por el pensamiento moderno y global, inoculado por la colonización (2007: 120)<sup>26</sup>. En otras palabras, una invasión cultural subsecuente a la conquista del territorio, que contribuye a crear imaginarios, tales como el Sueño europeo o incluso el de Libia como país de

---

<sup>24</sup> Nos referimos a las políticas migratorias de la Unión Europea y al chivo expiatorio que supone la migración en la actualidad para una amplia gama de actores políticos, institucionales y sociales a lo largo del viejo continente. Es así, de manera genérica en lo que consideramos Occidente o incluso a nivel mundial, ya que incitar las más bajas pasiones para marginar y racializar no está exento de ninguna latitud y es a menudo instrumentalizado para forjar alteridades excluyentes.

<sup>25</sup> Texto original: “La *pâte* c’est pas pour vous les blancs”; “Bonjour patron”; “Vous ne buvez pas le thé”; “Vous les blancs et nous, les africains, nous sommes pas les mêmes” (Diario de campo 2015/2016).

<sup>26</sup> Para Iniesta (1998), “la aculturación en África significa adquisición de nuevos elementos culturales, pero jamás pérdida de rasgos fundamentales de la historicidad negra”, algo que, aunque difícil de demostrar, es interesante tener en cuenta.

atracción, en la dicotomía árabe-negro, interesantes de desenmascarar en esta investigación.

Este tipo de cuestiones me implican todo tipo de debates internos, morales y éticos, sobre los que delibero con frecuencia en el diario de campo: "siendo blanco, hay lugares donde es más fácil entrar, pero en cambio, prácticamente imposible de penetrar" (Diario de campo, 27/02/2016). Ser consciente de todo ello es imprescindible para la reflexividad autoexigida. De la misma manera, que el hecho de ser hombre, joven, soltero, formado y criado en un pueblo de la segunda corona metropolitana de Barcelona, demasiado lejano de lo urbano y muy cerca de lo rural y viceversa<sup>27</sup>, nos facilita la tarea en algunos ámbitos y la limita en otros. En este sentido, puedo saber qué entienden los nigerinos como persona joven cuando yo me considero como tal y ellos se sorprenden ante tal afirmación. O algo parecido sucede en cuanto a la formación, cuando el grupo estudiado se auto considera instruido y, no obstante, evidenciamos grandes carencias a nivel formativo, al menos desde un punto de vista de educación occidental. Todo esto, nos conduce a cuestionar y relativizar la realidad relatada, sabedores de que las prácticas observadas y la información suministrada puede ser "falsa, incompleta o, sin duda, parcial y subjetiva", en tanto que "verdades parciales", de las que habla Clifford (1986), que ayudan a asumir el carácter inconcluso de las etnografías y, sin duda ésta lo es.

## 1.2 El "mito" del trabajo de campo

Desde un primer momento tuve claro que si me lanzaba a un proyecto de estas características, buena parte debía basarse en el trabajo de campo. No se trata de un pretendido "romanticismo" del método, sino de una premisa para un conocimiento basado en el "asombro comprendido", más allá del habitual "mero cabotaje de la sistematización", según Ernst Bloch, citado por Krotz (1991). La práctica del trabajo de campo, desde sus fundadores modernos, Boas y Malinowski hasta Geertz u otros, supone un método aconsejado para la investigación antropológica, aunque Llobera critica la "reificación del trabajo de

---

<sup>27</sup> Se trata de una ciudad -en torno a 20.000 habitantes- compuesta de varios municipios independientes, fácilmente clasificables según clase social, es decir, poder adquisitivo y estatus y también en base a lo rural y lo urbano. En mi caso, crezco en el núcleo "urbano", rodeado de lo rural, lo que supone estar a caballo entre ambos mundos, aunque en realidad se trata de una zona básicamente residencial sin "agitaciones humanas" propias de lo urbano (Delgado, 1999). Todo esto también contribuye sin duda a fraguar mi enfoque.

campo como rito de paso para la identidad del antropólogo" (1990). Ciertamente, como recuerda Weber (2009), Marcel Mauss fue un gran antropólogo sin realizar etnografía, pero para nosotros se aviene recomendable "no como objetivo de la profesión, ni culminación de la cultura, ni aprendizaje técnico [...] sino como momento crucial de la educación, una experiencia única", tal y como argumenta Lévi-Strauss en *Antropología Estructural* (1995: 384). En mi caso, significa una consagración como antropólogo, sin llegar a contemplarlo como rito de paso, aunque sí como elemento importante, en tanto que "no implica –necesariamente– un cambio de lugar, sino un cambio de actitud hacia lo que se observa", según Sánchez Carretero (2003: 78).

De esta manera, nos aproximamos a "los hechos sociales, como totales", en palabras de Mauss, y concebimos el trabajo de campo como "construcción y/o refutación de hipótesis, nunca como trabajo de verificación". Así, comprendemos el viaje antropológico como "experiencia personal y forma científica de reunir información, de ponderar sus partes, de reformular las preguntas e hipótesis iniciales y presentar resultados, en los que intervienen predisposiciones afectivas del viajero, además de sus experiencias previas", según Krotz (1991). Nuestro trabajo se inicia, por tanto, con formulaciones, objetivos y hipótesis, que mutan y adaptan a medida que avanza la investigación. De esta manera, entre los objetivos marcados en el proyecto de tesis se encuentran: profundizar en la situación personal, social y económica del colectivo repatriado de Libia; analizar el espacio social ocupado por el grupo; evidenciar el surgimiento de traumas derivados de la guerra y examinar la composición y afectación de las consecuencias culturales y sociales en los protagonistas de la migración y en la sociedad de origen. También apuntamos posibles consecuencias de una reintegración sociolaboral fallida, señalando hipotéticos casos de marginalidad/ostracismo y/o una transformación de estructura sociales previas, atendiendo en todo momento lo sucedido con el movimiento *Teshumara* del pueblo tuareg. Este fenómeno de la década de los años 80 y 90, tanto en Níger como en Mali, cambió esquemas tradicionales de organización del pueblo tuareg y catapultó una corriente sociocultural y política, que culminó con rebeliones independentistas en ambos países (Claudot-Hawad, Hawad, 1996; Lecocq, 2004, 2010). Estas preguntas nos llevan a una hipótesis inicial:

Demostrar que los proyectos migratorios de los migrantes circulares nigerinos residentes en Libia truncados por la guerra pueden comportar el surgimiento de un nuevo grupo social con características propias en el marco de la sociedad nigerina.

Esta sospecha, basada en mi primera aproximación al tema durante nueve meses de 2011-2012, entronca con caminos abiertos por estudiosos como Barth (1976) o Kopytoff (1987), relacionados con la etnogénesis y permeabilidad y penetración de conceptos y categorías, entendidas como exógenas. Es decir, nos unimos a la voluntad de profundizar en las porosidades africanas, a través del salvoconducto y aportaciones sociales derivadas de las migraciones. En este sentido, el trabajo fija un punto de partida que, en ningún caso, condiciona el enfoque abierto de la investigación, puesto que abordamos la etnografía intentando alejarnos en lo posible de ideas preconcebidas sobre el tema, abiertos a experimentar la “escuela de humildad”, de la que habla Denise Paulme. Así pues, la humildad nos lleva al trabajo de campo y concebimos la propia etnografía sólo a través de la humildad y el respeto. En esta línea, durante la práctica, debemos admitir lo poco que sabemos y aceptar que acabamos incluso conociendo menos de lo que pensábamos.

En esta línea, la apertura a nuevos mundos sólo es viable desde la observancia, la autoexigencia y la decencia, lo que Guber revela de la siguiente manera: “los etnógrafos deben desconocer para reconocer, es decir, cuanto más sepan que no saben, más dispuestos estarán para aprender” (2001: 7). Ni más ni menos, esta obviedad merece recordarse en cada momento para intentar evitar cualquier tentación de autocomplacencia. En definitiva, abordamos el trabajo, entendiendo que el encuentro etnográfico es “un acto comunicativo mucho más complejo de lo que admitimos”, en el que se producen “múltiples dimensiones de las interacciones que se producen”, según Weber (2009: 133). Con esta visión, emprendemos diversos viajes a Niamey que configuran la recogida de datos para el estudio, en una inmersión de gran requerimiento personal e intelectual, liberadora a la par que metódica.

#### Delimitación del trabajo de campo

Nuestro trabajo se delimita geográficamente en el medio urbano de Niamey, la capital de Níger, en distintos momentos tras la caída de Gaddafi y sobre el principio de que “toda delimitación de un fenómeno bajo estudio es artificial” y

cualquier demarcación del espacio/tiempo siempre “es convencional y, en cierta medida arbitraria”, según Devereux, evocado por Krotz (1991). El estudio se centra en las “arenas” urbanas de la capital nigerina, en palabras de Olivier de Sardan y Tidjani Alou, en un concepto entendido como “espacios de confrontación entre actores o grupos de actores, que actúan en nombre de valores distintos, intereses categoriales y estrategias divergentes” (2009: 4). La decisión, asumida como “parcial”, responde a aspectos subjetivos y objetivos del escenario estudiado.

En primer lugar, la introducción en la temática a partir de este contexto condiciona indudablemente la aproximación al mismo y facilita la inmersión, gracias al conocimiento previo del colectivo tratado. De esta manera, Niamey me proporciona la posibilidad de continuar profundizando en un grupo conocido, lo que facilita el trabajo. Nueve meses de estancia en la ciudad entre 2011-2012<sup>28</sup> determinan la etnografía en el contexto urbano y, aunque Niamey no conforma la zona de más acogida de personas retornadas de Libia, sí configura, no obstante, una región interesante de analizar por su propia idiosincrasia en cuanto a la movilidad y el regreso. Entre los territorios con más cantidad de retornados encontramos Tahoua, Zinder o Tillabery, pero existen dificultades patentes de estancia prolongada en estas zonas interiores. La situación de inseguridad decretada por organismos internacionales es una de ellas. De estos podría sospecharse, pero la propia población local advierte de las amenazas de vivir en ciertos lugares, sobre todo en el caso de ser una persona blanca, por miedo a secuestros, como reclamo para posibles rescates de grupos armados que operan en la zona. Este hecho, trastocado por la psicosis institucional occidentalocéntrica, facilitan la restricción de mi trabajo al ámbito urbano.

En un primer momento, la tesis piensa en circunscribirse en la región de Agadez, al norte de Níger, de especial relevancia en cuanto a desplazamientos, tanto de tránsito como circulares, pero lo desestimamos, porque mi condición de investigador independiente, sin ninguna institución que me ampare y sin conocer el territorio, parece no hacerlo la opción más viable. En ello, admito mis limitaciones y/o miedos personales, que reconozco sin ápice de vergüenza, pero que influyen en la decisión, que finalmente acabo reivindicando como acertada,

---

<sup>28</sup> Me refiero a mi primera estancia en Niamey, durante la cual trabajo como becario de la cooperación española y, además, empiezo a investigar sobre el mismo tema de tesis.

ya que finalmente hago necesidad virtud. Así, advierto rápidamente las potencialidades del entorno etnográfico de Niamey y me zambullo en él para resaltar sus características intrínsecas, adheridas a la vida urbana y a su visión de la movilidad, menos tratadas en los estudios prolíficos de migraciones transaharianas. De esta manera, adivino la posibilidad de contribuir a contrastar trabajos, más centrados en el medio rural, en lugares de tránsito y/o zonas interiores, realizados por autores como Mounkaila, Boyer o Brachet.

Así pues, la tesis se enmarca en todo el ámbito de la capital, adentrándonos en los principales barrios con mayor número de retornados, como la comuna I, III y IV y focalizándonos en el colectivo retornado durante los meses y años posteriores al conflicto, pero sin obviar retornos previos y/o posteriores a la crisis concreta. En esta línea, cabe decir que el estudio se basa en el entorno urbano, sin ser ajeno a lo acontecido en el medio rural, un ejercicio que consideramos imprescindible para adjetivar ambas realidades y procurar contraponerlas.

Diálogos en torno al té *-ni go han 'atay*, en zarma-

El té es el ingrediente imprescindible en cualquier conversación en Níger, sobre todo entre hombres –las mujeres no suelen tomarlo en público-. En torno a esta bebida, algo excitante, gira parte de la cultura popular de los pueblos estudiados, también en Niamey. En cada rincón de la ciudad, un grupo de hombres prepara con azúcar y comprimidos –muchos de ellos procedentes de China-, el primero de los tres tés que servirán. Esta tradición, introducida por comerciantes ingleses en el norte de África sobre el s. XVIII, durante tiempo configura un producto exclusivo de poderosos y ricos, según Leriche (1953). Más tarde, se convierte en bebida nacional, asociada a toda práctica de sociabilidad en estas latitudes. Sus propiedades positivas contra el cansancio, a favor de la digestión y durante la estación de lluvias (Leriche, 1951), continúan vigentes hoy día y convierten al producto en imprescindible en la cotidianidad nigerina.

“Antes eran los malienses que venían a hacer la lavandería, la gente que venía a lavar la ropa. Fueron ellos quienes hacían té a cada momento. Ellos venían y te daban té y lo probabas. Así es como empezó todo. Había una gran tienda, el té estaba en cajas, no en paquetes, en cajas de hierro [...] Los malienses que venían, lavaban la ropa de todo el mundo y cuando ibas a

buscarla te ponían un poco de té, además era época de mucho paro". (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>29</sup>

El té, como los temas en torno al fútbol<sup>30</sup>, supone una forma encomiable de empezar a hablar con alguien, más aún, atendiendo a la facilidad de encontrar el ingrediente en la ciudad, donde la globalización, entendida como extensión del sistema capitalista, aflora de manera creciente (Kabunda, Sodupe, Moure, 2009). La hospitalidad presupuesta de los pueblos de Níger incorpora la costumbre de esta bebida, a partir de la segunda mitad del siglo XX, introducida por movi­lidades procedentes de Mali, como destaca la declaración anterior. Con la máxima "El invitado es el rey" -*Niyao, ni Bonkano No*, en zarma ; *Boco Ka Sarkinka*, en hausa- acostumbran a preguntarme "Quieres uno?" -"Ni go bara"- . "Es el primero o el segundo", siempre es mi respuesta. El primero es amargo y fuerte, mientras los siguientes se endulzan con el añadido de azúcar. "El tercero es para las mujeres y el primero para los hombres" (Diario de campo, 23/03/2015), bromean, en una gracia que fácilmente sería juzgada de "sexista" en contextos como el europeo y que denotan concepciones vinculadas a la masculinidad, que detallamos en el capítulo 4.

La mayor parte de nuestro trabajo se construye alrededor de esta bebida tan común, facilitadora de intercomunicaciones. En base a ella, desplegamos distintas herramientas etnográficas para consumir el trabajo, entre ellas, entrevistas en profundidad semidirigidas, conversaciones informales, y, por supuesto, la observación participante. Todas estas se apoyan en el estudio previo en terreno, durante el cual conozco al Colectivo de Retornados Nigerinos (CORNI). Ese periodo me sirve para tejer complicidades con esta entidad de Niamey, erigida como portavoz de los intereses de retornados de Libia y Costa de Marfil. Así, lle­go

---

<sup>29</sup> Texto original: "Avant c'était les maliens là qui viennent faire la buanderie, c'est les gens qui lavent les habilles. Ce sont eux qui posent le thé à chaque fois. Ils viennent on te donne un peu et tu vas goûter. Ça s'est commencé, avant il y avait une grande *shop*, avant c'était thé en boîte c'est pas dans le pack, c'était en boîte en fer [...] Les maliens qui viennent faire, ils lavent les vêtements de tout le monde et si tu viens récupérer tes vêtements, ils vont te dire, voilà, le thé, et puis il y a le chômage". (Fada Boukoki, 7/03/2016)

<sup>30</sup> Esto entroncaría con lo que podríamos llamar "sociabilidad global moderna" básicamente masculina. Tener cuatro nociones básicas de los principales equipos y, en mi caso, sobre todo del FC Barcelona, debido a mi origen y procedencia, facilita la conversación en un primer momento. Un aspecto curioso, es que muchos de informantes, tanto en Níger como en África y otras partes del planeta, se refieren a los hinchas blaugranas como "catalanes", lo que resignifica el gentilicio de los habitantes de Cataluña, vaciándolo de su contenido étnico-nacional. Ante la pregunta de si eres catalán, por tanto, la respuesta es sí, aunque no seas aficionado al fútbol ni seas culé, pero la demanda se refiere en realidad a si eres seguidor del Barça.

a entablar relaciones personales estrechas, que se mantienen a día de hoy, gracias a nuevas tecnologías y redes sociales –sobre todo whatsapp y Facebook, de reciente aparición en el medio nigerino-, como las que tengo con Bachir, Yssiaka, Mahamane o Ibrahim, entre otros. Éstas no sólo son con miembros de CORNI, puesto que nuestro foco se extiende al conjunto de retornados, gracias al sistema de “bola de nieve”, que nos lleva a ampliar el radio de acción a familiares/amigos, organizaciones sociales vinculadas a la reinserción o bien instituciones ligadas al retorno.

La experiencia previa, por tanto, ayuda a establecer el vínculo con el grupo estudiado, en lo que Malinowski (1972) denomina “familiarización”. Así, pasamos de entrevistas embrionarias a todo tipo de charlas informales y a compartir momentos de todo tipo, barbacoas en el río, encuentros en distintas casas, fiestas, trabajo, *fadas*, incluso a viajar a Montpellier para visitar a un amigo suyo – potencial informante para la investigación- y también a empatizar ante adversidades mutuas –como cuando un amigo suyo muere en el Mediterráneo o en mi caso fallecen algunos familiares-. Establecemos así un “ambiente cordial y distendido, aunque no de complicidad manifiesta”, como demandan Arjona y Checa (1998). Nuestra cotidianidad en la etnografía se basa en pasar el máximo de tiempo posible con personas retornadas, aunque sin llegar a la coresidencia, entendida como “pernoctar, despertar, comer y trabajar en el mismo ámbito que los entrevistados”, aunque sí en tanto que “compartir el mayor tiempo posible, la mayor variedad de instancias de cierta cotidianidad”, según señala Guber (1991: 130). Nuestra jornada se fundamenta en departir y observar la vida diaria del colectivo, sin perder de vista que cualquier aspecto, aparentemente alejado del tema, es susceptible de ser interesante para dar información sobre el sistema sociocultural abordado. Intentamos tener presente el riesgo de sobreinterpretación, del que advierte Geertz (1989), estando atentos, no obstante, a todo lo que acontece a mi alrededor, como evoca Levi-Strauss en *Tristes Trópicos* (1988).

De esta manera, contamos con un número suficiente de situaciones y relatos interesantes para “aportar interpretaciones cualitativas de procesos y fenómenos histórico-sociales” (Arjona, Checa, 1998: 3), para poder trabajar las historias de vida, pero al final lo descartamos. A pesar de que conocemos sus motivos, sus trayectos, sus vida en el exilio, sus dificultades tras el retorno y su apreciable

colaboración, la falta de tiempo y coraje para encarar una técnica tan plausible como compleja, nos decantan por excluirla del trabajo, aún sin descartarla para publicaciones futuras. Con todo esto, el trabajo de campo se compone de setenta entrevistas semiguías, con mayor o menor profundidad, según el contenido y la duración, enmarcadas todas en espacios temporales suficientes para inmiscuirnos en las interioridades de los relatos. Son conversaciones investigador-informante, fundamentales para situar cada caso y extraer una narración que, aunque discontinua, detenta elementos comunes, en relación a causas, viaje, vida en Libia y retorno. Esta técnica siempre la desarrollamos en casas de migrantes o en espacios de sociabilidad propios de los informantes, básicamente *maquis*<sup>31</sup> o *fadas*, estructuras sociales eminentemente masculinas, donde captamos información valiosa.

Las entrevistas etnográficas a retornados, potenciales migrantes y amigos y/o familiares de éstos, son eficaces para abordar capítulos pasados del grupo en cuestión, “solicitando indicios de su universo cultural”, sin que el informante “se sienta encorsetado”, según Guber (2001: 32). Las conversaciones se desarrollan en francés, conscientes de que en ningún caso se trata de su idioma vehicular, a pesar de ser la lengua primordial de escolarización. El idioma usado entre ellos, mayoritariamente es el hausa y/o zarma, ambos frecuentes en Niamey, aunque nuestros conocimientos de ambas lenguas son limitados. En el caso del zarma, soy capaz de adivinar de qué se habla y mantener más o menos el hilo de la conversación. Al principio, me esfuerzo en aprenderlo, pero la falta de tiempo imposibilita grandes avances, más allá de la cortesía a la hora de saludar o la introducción en una conversación. *Matarango, matagam, matafu, matakouara* –qué tal la casa, la salud, la familia?-, con su respuesta *banisa may* –bien, gracias-.

Por lo que respecta al hausa, en cambio, no entiendo prácticamente nada. Por eso, en todo momento pido que se me traduzca lo que dicen, sabedor de la pérdida de parte de información estimable, que aceptamos como limitación del trabajo. “Aquí en Níger, si hablas en la radio en francés, estate seguro que sólo te diriges a los *niaméens* –gente de Niamey-, porque si sales a 15-20 km de la

---

<sup>31</sup> Tipo de restaurante de encuentro social aportado por el colonizador francés en parte de África Occidental Francesa (AOF) y, que normalmente en Níger se encuentra al aire libre.

capital, los que aprenden francés son muy pocos”<sup>32</sup> (Diario de campo, 25/03/2016), relata un ciudadano de la capital. Precisamente, ajustar el trabajo a Niamey nos facilita el desarrollo del mismo, por el acceso a un colectivo mínimamente alfabetizado, con competencias en francés<sup>33</sup>. “Hay mucho francés en nuestra lengua aquí en Niamey”<sup>34</sup> (Diario de campo, 9/03/2016), asumen algunos. Mayoritariamente no se trata de un francés rico, ya que los errores gramaticales son frecuentes y la conjugación de los verbos se limita al presente<sup>35</sup>, debido a su alfabetización precaria, que también se evidencia cuando cuentan con los dedos, en sus confusiones entre el masculino y el femenino o en no saber escribir, gran parte de ellos. No obstante, es posible mantener un diálogo y existe fluidez y desenvoltura en su manera de comunicarse. En caso de malos entendidos o problemas de interacción, también por mi francés aprendido en el contexto, la empatía y el humor reencauzan la situación.

La mayoría de entrevistas y conversaciones se registran en audio. Normalmente, la introducción se hace sin grabadora y se demanda permiso, procurando que el aparato sea lo menos obstáculo posible, en aras de suavizar la barrera con la persona entrevistada. Tras prevenirles, dispongo el utensilio en algún lugar semioculto, para invitar a la “informalidad” de una comunicación desinhibida, sin incomodar al interlocutor. Posteriormente, transcribimos debidamente todos los audios y los analizamos con precisión, en una tarea de varios meses, donde tenemos en cuenta el contenido y la manera de expresarlo, además del contexto en el que se desarrollo (las grabaciones se encuentran íntegramente en el CD anexo depositado). Por lo que respecta a los nombres de los protagonistas, debemos decir que son ficticios con el fin de preservar, más la confidencialidad de sus historias que sus identidades verdaderas, que en algunos casos podrían llegar

---

<sup>32</sup> Texto original: “Ici au Niger, supposant quand tu parles à la radio en français, soit sur que tu parles juste pour les niaméens, parce que si tu sors à 15-20 km de Niamey ceux qui apprennent le français c'est très peu” (Diario de campo, 25/03/2016)

<sup>33</sup> Según el informe de 2015 sobre alfabetización en Níger, un 47,03% de la población está alfabetizada en francés en el medio urbano, por sólo un 14,11% en el medio rural. La diferencia también se registra en la alfabetización en árabe o en lenguas nacionales, según Ida (2015).

<sup>34</sup> Texto original: “Il y a trop de français dans notre langue ici à Niamey” (Diario de campo, 9/03/2016)

<sup>35</sup> A lo largo de la tesis, me veo obligado a uniformar las traducciones de las declaraciones en francés a la conjugación en pasado, a menos de que se justifique el uso del presente. Procedo así, porque la incorrecta utilización de los tiempos verbales puede inducir a error y hacer inentendibles parte de las locuciones recogidas.

a deducirse por su participación en distintas entidades. En todo caso, desde un punto de vista ético y siguiendo el principio apuntado por Olivier de Sardan (1995) de privilegiar la palabra como hecho “privado” e incluso íntimo entre investigador e informante, lo consideramos esencial. Entendemos así que mantener el anonimato de las fuentes puede ser importante para protegerlas de posibles repercusiones políticas o sociales a sus declaraciones. De esta manera, sólo apostamos por conservar los nombres reales de los representantes políticos y públicos que acceden a ser entrevistados y grabados para el estudio. En todo momento, certificamos el desarrollo escrupuloso de recogida, producción e interpretación de datos etnográficos, tan válidos como limitados, a tenor de las propias reflexividades de la metodología empleada.

Más allá de las entrevistas, la etnografía también y sobre todo se fundamenta en la observación participante, básicamente en *fadas* (ver apartado 4.2), aunque también en lugares de trabajo o en casas de los mismos retornados. En el caso de las *fadas*, la perspectiva abierta del trabajo hace aflorar esta forma de sociabilidad como punto relevante y crucial de nuestra etnografía. Esta agrupación, normalmente informal, de hombres en calles de Niamey, supone un descubrimiento, en tanto que agrupamiento natural, lejos de artificios contruidos por iniciativas “desarrollistas”, obstinadas en realizar *focus group*, sin atinar al valor genuino de estos grupos originarios (Olivier de Sardan, 1995). Esto constata una miopía por parte de los “salvadores” europeos que llegan para “ayudar”, con frecuencia incapaces de aproximarse a los grupos locales desde una visión horizontal.

“Algunos vienen a cambiarlos y otros venimos a entenderlos. Se esfuerzan en estructurar, ordenar, sistematizar, cuando deberían concentrarse en comprender y siguen sin atisbo de intentar hacerlo”. (Diario de campo 15/03/2016)

Desde este punto de vista, la *fada* es un lugar perfecto para escuchar, ver y hablar, tareas básicas para analizar la sociedad estudiada, a través de un espacio fascinante marcado por la oralidad como “forma de regulación social, de un medio donde buena parte de la población no sabe escribir” (Ezembé, 2009: 52). En este sentido, la *fada* procura una manera, aparentemente espontánea, de acercarse a sus gentes, agudizando la escucha activa y la observación, sabedores también de los encorsetamientos del espacio público con tintes de privado (ver apartado 4.2) es decir, lo que se dice en la *fada* puede ser distinto de lo expresado

en casa o en otro espacio interpersonal. Precisamente para indicar estas diferencias y comprenderlas, desempeñamos nuestra tarea en ambos contextos. En todo momento procuro ser más observador que participante, como apunta Mallart (2001), asumiendo que la mera presencia en un espacio condiciona lo que en él sucede. En algunos momentos, sin embargo, nuestra participación es voluntaria, promoviendo situaciones alejadas de su cotidianidad, para proporcionarme información apreciable sobre su imaginario. Algunas, por ejemplo, son la celebración de mi cumpleaños en una casa típica de expatriado<sup>36</sup> o la salida nocturna en pubs de la capital. Se trata sólo de dos ocasiones contadas y la mayor parte del tiempo, el trabajo transcurre en espacios vividos y practicados por los informantes. Durante la observación, los diálogos informales proveen pesquisas estimables, como sucede durante los trayectos, sobre todo en los taxis o cuando los retornados me acompañan a casan en moto. El taxi constituye mi principal medio de transporte en Niamey y con él accedo prácticamente a la totalidad de barrios de la ciudad.

*“Taxiando la ciudad. Es mi ‘moderna’ forma de conocer la capital. La carrera mínima vale 200 FCFA y cuando se va lejos, empieza la negociación, que no acostumbra a pasar de 600 FCFA. Para mí, es la mejor manera de familiarizarme con el entorno y la vida de los Otros. Es el momento de hablar con el conductor, los pasajeros, observar quién y cómo se utiliza este medio. Es una forma de analizar la organización territorial y hacerme una idea de los espacios geográficos, de las categorías sociales que conforman cada zona. Aunque a mí me parece barato, un retornado en la *fada* de Boukoki defiende que la moto es mucho más rentable y barata. Según él, la mayoría de personas no pueden permitirse estar circulando todo el día en taxi, aunque en mis trayectos diarios, nunca coincido con personas blancas en ellos. Los *expatriados* no los cogen y sólo se mueven en coche. Yo, por ahora, aquí sigo, en el taxi”. (Diario de campo 6/04/2015)*

Además del automóvil, acostumbro a montar diariamente en moto con mis interlocutores, tanto en recorridos cortos como más largos. Sin casco y con un previo “ten cuidado” por mi parte, nos movemos por Niamey o sus afueras. En ese momento, la desinhibición y las ganas de explayarse hacen acto de presencia, en lo que supone un episodio provechoso del trabajo etnográfico. Sin ser conscientes –y seguramente por eso-, en estas marchas explican cuestiones incluso más interesantes que todo lo relatado durante tres o cuatro horas en el sofá de su casa. Al bajar de la moto, procuro anotar todo con celeridad para perder cuánto menos información mejor. El cuaderno me acompaña y configura mi más leal

---

<sup>36</sup> En mis distintas estancias, me alojo en casas de conocidos europeos que me permiten quedarme en ellas como favor personal sin pagar demasiado.

acólito, mi confidente en forma de diario de campo (Ascanio, 1995). Debo reconocer que, aunque siempre me presento como doctorando/investigador de Barcelona y explico mi cometido y aproximación, muchos no entienden exactamente lo que hago o desconfían de mi, porque no les ayudo financieramente. Prácticamente el conjunto acaba entendiéndolo, con mayor o menor agrado, aunque una minoría evita nuevos encuentros al saber mi enfoque no intervencionista.

A lo largo del trabajo escribo tres diarios que, en última instancia, conforman el llamado diario de campo, donde evoco mi autoanálisis. El primero es el de campo propiamente dicho, "específico de la etnografía y que permite describir y analizar fenómenos estudiados, comprender la plaza asignada que los observados dan al observador y esclarecer la naturaleza de las interacciones", según Weber (2009: 36). El segundo, se limita a la investigación, el típico que también podría tener un historiador o filósofo y, el último, es el íntimo, "autobiográfico, con emociones del autor" (Weber, 2009), en el que vuelco mis sensaciones a lo largo de los días y vomito pensamientos y reflexiones personales en torno a estados de ánimos, dudas, nostalgias y expectativas. Poco a poco, todos derivan en un único diario, extenso y con mezcla de sentimientos, apuntes sobre líneas de investigación y/o materiales a profundizar.

Además de las herramientas etnográficas apuntadas, durante la etnografía salgo de la ciudad en cuanto tengo oportunidad, con el objetivo de observar características y diferencias entre zonas urbanas y rurales. Por este motivo, viajo a Agadez para comprobar de primera mano algunos de los pasajes reconstruidos por los informantes en sus relatos en entrevistas y *fadas*. Esta expedición se materializa al final de la etnografía en 2016 y supone un colofón perfecto a cuatro años de investigación. Asimismo, durante el trabajo asisto a ceremonias, bodas y bautizos, relacionados todos con personas retornadas, aunque debo rechazar otras tantas, imposibles de asumir por la recurrencia de las invitaciones. Este tipo de liturgias y ritos conforman la parte central de la sociabilidad nigerina y son percibidos como imprescindibles para entender esta sociedad (Saidou, 2014). En estos encuentros, grabo videos de apoyo con una pequeña cámara, que prefiero evitar en las entrevistas, por el riesgo manifiesto de elevar muros simbólicos, en detrimento del contenido. Cuando utilizo el aparato, procuro naturalizarlo, introduciéndolo sin complejos, pero subrayando que, en ningún caso, las

imágenes son mi propósito, sino un instrumento para recordar los distintos escenarios durante el proceso de análisis. En algunos casos, la cámara me vale como método de inmersión, como en una boda cuando me encargan fotografiar escenas. Aunque no quiero ser señalado como “el blanco fotógrafo”, consciente que así me ven, utilizo esa condición para inmiscuirme en escenas que, de otra manera, me serían vetadas o de difícil acceso, como es el caso del *foyandi*, es decir, la institución femenina contrapuesta a la *fada* exclusivamente de mujeres.

Por lo que respecta a bibliografía, tras sumergirme en obras históricas y sociológicas de África al sur del Sahara y movi­lidades en general, parametrizo la materia, pasando a leer títulos especializados sobre Níger y sus pueblos, relativos a Libia y a los movimientos específicos entre el Sahel, el Sahara y el Magreb. Para ello, cuento con el apoyo de mis directores de tesis y de centros de investigación nigerinos como el *Institute de Recherche en Sciences Humaines* (IRSH) o el *Laboratoire d'Études et de Recherche sur les Dynamiques Sociales et le Développement Local* (LASDEL). Además, también me ayudan investigadores como Olivier de Sardan, Harouna Mounkaila o Seydou Hanafiou, que facilitan mi acceso a archivos bibliográficos de estos espacios. De la misma manera, viajo a París para procurarme todo tipo de bibliografía sobre la temática, al darme cuenta de que la existente en el Estado español, sobre todo en Barcelona, resulta del todo insuficiente. De esta manera, acudo a las bibliotecas de los principales centros parisinos especializados en África, como el *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* (LAS), *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) o el *Centre d'Études des Mondes Africains* (CEMAF), donde recojo provechosas obras para la investigación. Además de la bibliografía africanista de distintas corrientes de pensamiento, consulto de manera complementaria informaciones cuantitativas de organismos internacionales como la OIM, el Banco Mundial (BM) y otras agencias de Naciones Unidas, que sirven para contextualizar el fenómeno a nivel estructural y ponerlo en antecedentes -número de migrantes repatriados, migrantes actualmente residentes en Libia, tasas de desempleo,...-. Debido a la escasez de datos y su dudosa fiabilidad, también por la precariedad de su sistematización en terreno, accedo a estos informes de forma escéptica y crítica, intentando contraponerlos en la medida de lo posible, con referencias de entidades de base o fuentes alternativas, además de refutarlos con la etnografía.

Asimismo, a lo largo del trabajo de campo conozco a los diferentes agentes

internacionales y nigerinos, directamente implicados en temas relacionados con las migraciones -ONG's, medios de comunicación u organismos oficiales- y accedo de primera mano al trabajo de la OIM en Niamey y Agadez, así como al de organizaciones civiles como *Alternative Espace Citoyens*, un actor social instituido en radio comunitaria militante defensora del cumplimiento del derecho de circulación en el espacio CEDEAO. De igual manera, contacto con actores dedicados a la migración en el país, con distintos enfoques sobre el tema para enriquecer el debate. Es el caso de *Cáritas Développement (CADEV)*, liderada por el sacerdote italiano, Mauro Armanino, destinada a la asistencia de migrantes de tránsito; o el *Groupe de Réflexion et d'Action pour la Solution au Phénomène d'Immigration (GRASPI)*, una organización creada por antiguos migrantes, que trabaja en labores de información y sensibilización del proceso migratorio, desde una lógica de disuasión de potenciales migrantes. Se trata de una contraparte local de la OIM, organismo internacional que dice garantizar las movilidades, aunque en realidad, como vemos en toda la tesis, actúa como brazo ejecutor de los intereses de los estados poderosos en contra del derecho a circular (Anderson, Sharma o Wright (2009)<sup>37</sup>. Igualmente, contacto con ONG's internacionales que trabajan con los retornados a su regreso y entrevisto a personajes de la sociedad civil relacionados con la repatriación y la supuesta reintegración del grupo. Como en todo trabajo, afronto dificultades y obstáculos que me dispongo a exponer.

### Dificultades, inseguridades y confesiones

La responsabilidad de realizar una etnografía digna lleva a ponerme en cuestión en demasía. Al tratarse de mi primer trabajo de estas características esconde un esfuerzo suplementario, con grandes dosis de inseguridades y errores, para alcanzar la decencia para con la disciplina y para conmigo. La primera de mis faltas se revela en hablar excesivamente en las conversaciones, lo que intento enmendar en cuanto lo identifiqué. Esto responde a mi obsesión por disipar posibles muros con el objeto de estudio, lo que lleva a una verborrea constante para presentarme sin filtros que, no obstante, creo que logro controlar con el tiempo a favor de la escucha activa y la observación detallada. Nadie nace

---

<sup>37</sup> La red No Borders, por ejemplo, también denuncia sistemáticamente las políticas de la OIM por actuar como herramienta de la economía capitalista desde una perspectiva neoliberal de la migración, que comporta el cierre de fronteras y las políticas de endurecimiento de requisitos de viaje. Nuestro enfoque coincide con esta visión inactiva y con la de autores como Anderson, Sharma o Wright (2009).

enseñado, así que mejoro a medida que avanzo. En ningún momento, supone un problema dejar de lado mi visión periodística, incluso anularla, puesto que fácilmente me descubro antropólogo antes que periodista. Desde pequeño mi curiosidad me conduce a preguntarme mucho y distinto, a menudo contemplo “lo remoto como ordinario y me sorprende ante lo cotidiano”, en uno de los principios antropológicos por antonomasia. Por eso, siento que en realidad siempre tuve la disciplina en mi interior, incluso cuando estudiaba periodismo, aunque bien es cierto que necesitaba de la base teórica y las herramientas suficientes para desarrollarla. Por este motivo, precisamente, dedico más de un año a solventar esas carencias, leyendo sobre antropología, técnicas etnográficas, metodología,... para vehicular una perspectiva epistemológica de ataque a la temática. “Para mirar lo que no se ve, primero debe saberse observar lo que se palpa” (Diario de campo 23/03/2016). El esfuerzo por ponerme al día en los fundamentos teórico-académicos y metodológicos es incesante, aunque siempre insuficiente.

Mi estudio prospera con el tiempo y la experiencia. Al llegar a terreno en la segunda estancia cuento con ciertas virtudes, como el conocimiento del entorno, los contactos necesarios y la perspectiva requerida para penetrar en el tema. En mí debe encontrarse la inseguridad y nervios, entendibles para un neófito en la materia, además, de un factor externo, que me insufla mayores dudas y vacilaciones, tensiones internas. Ese elemento perturbador es la presencia en Niamey de una compañera investigadora, con la que inicié tiempo atrás la exploración de los retornados de Libia en 2011. Tras año y medio de desconexión del tema, ella decide reengancharse al estudio para realizar una tesis sobre una temática parecida a la iniciada con anterioridad. Yo nunca lo dejé, pero ella se reincorpora con una beca de AECID para una estancia de nueve meses en la capital en 2015. Su proyecto se basa en una Investigación de Acción Participativa (IAP) de empoderamiento psicosocial con CORNI, la organización de retornados con la que ambos habíamos trabajado. La noticia de su llegada a Niamey, una vez todo mi viaje programado, supone un jarro de agua fría. Por si fuera poco, vivimos juntos, ya que las circunstancias acompañan y nuestra relación personal es cordial. Tengo que adaptarme a su presencia, que acapara la atención de los responsables de CORNI y lleva a reformular mi trabajo. Su iniciativa antepone la acción a la observación y se distancia de la perspectiva antropológica, lo que

provoca mis titubeos acerca de mis objetivos y posibilidades:

“No encuentro mi sitio en este lugar. Siento que no hay espacio para los dos. Comparo mi investigación con la suya y, aunque sigo decidido en mi aproximación de observador, su presencia y el ensalzamiento de CORNI a su figura, me hacen sentir pequeño. Hoy hemos coincidido en la reunión de la organización. La tensión se mascaba en el ambiente y eso me afecta. Dudo de mí, pero me mantengo firme, seguramente necesito más tiempo”. (Diario de campo, 27/02/2015)

Tras las indecisiones iniciales, el tiempo pone a cada cual en su sitio y me ratifica en mi enfoque. La captación del grupo motor de CORNI me permite conocer realidades ajenas a la organización e igualmente relacionadas con los retornados. Esa primera constatación corrobora mi voluntad de permanecer como observador, más que como participante (Mallart, 2001). La acción en un contexto escasamente conocido puede ser contraproducente, como apoyan Olivier de Sardan (2008) o Kabunda, Sodupe, Moure (2009). Los últimos defienden que “la autoridad africana no se legitima interviniendo, sino simplemente estando, sabiendo estar en el centro mismo de la cotidianidad de sus gentes” (2009, 193). Precisamente, a eso me agarro convencido del axioma que “a veces es mejor no actuar y tomar perspectiva para conocer” (Diario de campo, 22/02/2016).

Con mi reafirmación teórica y epistemológica certifico que mi trabajo es igual o más necesario que cualquier otro. Así, clarificamos el rol de cada uno y nos autoimponemos no hablar de trabajo en casa para no torpedear ninguno de nuestros estudios. Cada cual sale por la mañana sin especificar su rumbo. En ocasiones esto produce situaciones absurdas como la de encontrarnos en un mismo sitio sin saberlo. Con el paso de los días, sin embargo, las investigaciones toman forma de manera independiente. El colectivo objeto de estudio empieza a entender, o más bien a respetar, las diferencias de nuestras miradas y eso se agudiza en mis regresos posteriores. Nuestra coincidencia sólo se da en una de mis estancias, aunque incluso cuando ella ya no está, mi prioridad siempre se encamina en evidenciar la divergencia de nuestros análisis que, quizás algún día, puedan o no llegar a ser complementarios. La presencia de mi compañera no significaría una interferencia a no ser por la disonancia de las aproximaciones. Su trabajo intervencionista dificulta mi intento de disminuir la posición de “blanco dominante”, provocada “por la hegemonía cultural y la superioridad política y económica” que se me presupone (Mbongo, 2003: 285). Los propios requerimientos vinculados al grupo en cuestión (ver capítulo 9), conducen a una

demanda constante para que contribuya con cualquier tipo de colaboración, básicamente material-económica o de atenuación psicosocial. El esfuerzo por distanciarme de su tarea es agotador, a la vez que interesante, porque me proporciona elementos de análisis sobre las expectativas vertidas hacia mí, sobre sus percepciones de la cooperación e incluso sobre el Estado, aspectos centrales de la investigación.

“Deseamos verte próximamente hacer Acción Participativa. A nosotros, es eso lo que nos interesa, más que la investigación [...] Los inmigrantes quieren acción inmediata. Hablo en nombre del colectivo, no de manera personal. Esto está en el espíritu de todos los repatriados, estás de acuerdo? Quieren dinero y una ayuda inmediata [...] Vuestras investigaciones no van en el sentido que deseamos, porque la mayoría de personas una vez acabéis los trabajos vendréis dentro de dos años y encontraréis que todos se han vuelto a ir”. (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)<sup>38</sup>

“[...] como ellos os ven juntos, piensan que hacéis una investigación como la policía, donde cada uno tiene su rol, pero todos sois policías [...] Ellos no lo entienden”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>39</sup>

Tal vez los primeros en abrirme sus vidas se hubieran resistido si no hubieran esperado algo de mí, en un anhelo legítimo, directamente relacionado con los objetivos del trabajo. Negar que mi color de piel puede facilitar mi acogida dentro de un grupo deseoso de una voz para su causa, sería ingenuo y falaz, aunque no creo haber contribuido en ningún momento a forjar falsas expectativas. Por eso mi actitud y determinación se explicita de manera clara desde un inicio, procurando fomentar la confianza mutua, a través de una interlocución constante con el terreno para explicar el desarrollo de la investigación realizada. Así, mi compromiso radica en ayudar a amplificar su mensaje mediante una etnografía reflexiva en lugar de una etnografía colaborativa, aunque sin renunciar al compromiso ético y moral que asume la segunda, según Katzer, Samprón (2011). De esta manera, mi aproximación recoge las demandas del colectivo retornado, pero sin ponerlas en el centro de la estructura y conceptualización del trabajo. Es

---

<sup>38</sup> Texto original: “On souhaite de te voire prochainement faire de l'action participative. Nous, c'est ça que nous intéresse, plus que la recherche [...] Les immigrés veulent de l'action immédiate. Moi, je parle au nom de collectif de rapatriés, je ne parle pas à mon nom. C'est ça qui est dans l'esprit de tous les rapatriés, tu es d'accord? Ils veulent de l'argent et une aide immédiate [...] Les recherches ne vont pas dans le sens qu'on souhaitait, parce que la plupart des personnes là, une fois vous finissez votre recherche, vous allez revenir d'ici deux ans, et vous allez trouver qu'ils sont tous repartis”. (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>39</sup> “[...] comme ils vous voient ensemble toi avec Cris, les gens pensent que vous faites comme dans une recherche de police comme ça. Chacun a son rôle mais vous êtes tous des policiers [...] Eux, ils ne comprennent pas ça”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

decir, nuestra perspectiva se estima responsable para con la comunidad objeto de estudio y esperamos que nuestras conclusiones sirvan para su futuro, en la mínima aportación ofrecida a personas que desnudan sus vidas y almas ante nuestros ojos. Sin embargo, a diferencia de lo que expresa Gonçalves, citado por Katzer, Samprón (2011), nuestro enfoque se aleja de un “romanticismo simplista” y se entiende más bien como respeto hacia el grupo con el que trabajamos. Por este motivo, esta posición me imposibilita utilizar mi posición de “blanco dominante” o mi autoridad científica conferida, para crear expectativas que culminen en fracaso. La humildad de mi acercamiento y la limitación del tiempo, nos conducen así a una orientación más ortodoxa, igualmente comprometida al estilo de la antropología compartida de Jean Rouch.

Durante todo el trabajo, llevamos este tipo de reflexiones hasta la extenuación, en parte también debido a la presencia de mi colega investigadora, que me permite ser incluso más responsable y reflexivo y conducen mi autoexigencia a cuotas inimaginables que enriquecen la investigación. En este sentido, por ejemplo, algunos repatriados acostumbran a repetir ciertas ventajas de mi compañera, en tanto que mujer, para acceder a mayor información en terreno. No obstante, discrepo de esta apreciación, ya que considero por el contrario que mi condición de hombre conforma una prerrogativa favorable para el trabajo.

“Ella tiene más oportunidad de tener acceso a todo. En nuestra cultura, la mujer es un ser sensible y se la tiene que respetar, se la debe proteger y más a ella, que es *annassara*. Créeme, esta es nuestra sociedad”. (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)<sup>40</sup>

Esta declaración remite a concepciones emic sobre el espacio y apreciación de la mujer en la sociedad, así como a visiones sobre la persona blanca, primeras pistas para el análisis social holístico pretendido. De esta manera, procuro rebatir estos argumentos, defendiendo que mi posición como hombre me confiere un rango de privilegio, que me ayuda al acercamiento a los propios hombres, puesto que además de blanco y occidental, ser varón me otorga un estatus social en mayor correspondencia con el del hombre nigerino. En otras palabras, ser mujer blanca y occidental remite a un cierto grado social a través de la condición sociocultural, pero degradado también por la interseccionalidad propia del género, que se

---

<sup>40</sup> Texto original: “Elle a plus l'opportunité d'avoir accès à tout. Chez nous, d'abord la femme c'est un être sensible, il faut la respecter, il faut pas la violenter, il faut la protéger, et en plus elle est *annassara*. Il faut me croire, ça c'est notre société” (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)

agudiza además en el androcentrismo predominante<sup>41</sup> en la sociedad nigerina. En este sentido, mi etnografía se nutre de escenas, difíciles de presenciar por una mujer, por el tono y el contenido en conversaciones relativas al sexo, a la vida conyugal, a escarceos amorosos o al consumo de drogas, entre otras.

Sin embargo, esto no elude mi limitación palpable para acceder al relato femenino, que representaría un magnífico contrapunto a las aportaciones de maridos, hermanos o parientes, vinculados a la movilidad hacia Libia. La necesidad perentoria del permiso de un hombre para dialogar con mujeres frena mi acceso a ellas. De hecho, este sistema patriarcal obstaculiza el desarrollo de conversaciones informales en el ámbito femenino, aunque no impide que nosotros procuremos integrar en la medida de lo posible, la perspectiva de género de manera transversal. Ciertamente, el foco de análisis recae en hombres, pero nos esforzamos en todo momento por lograr charlas con mujeres. De hecho, nuestra osadía obtiene sus frutos y finalmente alcanzamos a materializar algunas entrevistas a esposas y madres de retornados. Las limitaciones en cuanto a volumen son notables, por la acotación espacio-tiempo y la requerida presencia de un hombre, pero apreciamos el valor sugestivo de estos encuentros.

En esta línea, otra traba del estudio a nivel general se refiere a la restricción temporal del mismo, puesto que hubiera preferido efectuar un mayor número de visitas a terreno y más prolongadas, pero la falta de financiación y el hecho de trabajar en Barcelona para sufragar los viajes, lo dificulta. La primera estancia entre octubre 2011 y mayo 2012, como ya hemos visto, sirve para introducirme al tema y tejer parámetros de historias compartidas, marcadas por discursos tendientes al victimismo y favorables a una reintegración sociolaboral tras el retorno forzado.

“Nosotros, los repatriados hemos contribuido a la economía de nuestro país. Ahora nos encontramos en una situación crítica y por eso pedimos ayuda al Estado. Ayudadnos a través de vuestro programa de reinserción que nos

---

<sup>41</sup> Somos conscientes de la controversia y amplitud del término, también relacionada con otros conceptos como patriarcado, heteropatriarcado o machismo. Todos ellos, aunque con matices, se refieren, a la concepción y organización del mundo a través del arquetipo viril. Los distintos conceptos remiten, desde un sexismo exarcebado, a elementos interseccionales de clase, etnia y género. Desde este punto de vista, la posición central del hombre se extiende en la mayor parte de sistemas a escala mundial, de la mano también de la globalización capitalista. La particularidad en Níger se deriva de la división sexual histórica del trabajo entre sus pueblos; la penetración creciente de una visión rigorista del islam y la imposición de políticas capitalistas estructurales que agravan y reproducen el rol del hombre, en tanto que figura central a nivel social.

prometisteis. Ayudadnos a encontrar trabajo. Queremos trabajar, no pedimos dinero. Buscadnos trabajo. Dadnos los materiales y los terrenos para cultivar cualquier cosa y os demostraremos de lo que somos capaces". (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>42</sup>

Este relato continúa, aunque con matices, tres años después, en 2015, cuando regreso a Niamey de febrero a mayo para desarrollar el grueso de la etnografía. Entonces es cuando profundizo en las estructuras sociales nigerinas, en la familia, la religión o la etnia, esta última requiriendo una mayor duración para penetrar en ella. Finalmente, regreso a la capital nigerina entre febrero y abril 2016, con una pequeña financiación de una beca de colaboración de la UB, para acabar de ahondar en elementos clave de la reconfiguración social del grupo, como la *fada* y la sistematización migratoria en base al espacio urbano/rural. Estoy convencido de qué con más tiempo, podría haber profundizado más en estas divergencias, aumentando las estancias en los pueblos. No obstante, el desarrollo del trabajo en varios viajes también acaba siendo positivo, puesto que nos ayuda a reflejar la evolución del colectivo, desde su regreso precario hasta su reinstalación o reemigración.

Por otro lado, como también hemos apuntado, la tesis también debe lidiar con inestabilidad política en la región y en especial en Níger, en pleno conflicto con el grupo yihadista Boko Haram<sup>43</sup>; con la presencia de grupos extremistas en el norte del país (Ansar Dine, Movimiento para la Unicidad y la Yihad en África Occidental –MUJAO-,...) y también las tensiones políticas internas durante las elecciones de marzo 2016 o incidentes sociales de gran calado como los de enero

---

<sup>42</sup> Texto original: "Nous, les rapatriés on a beaucoup contribué pour l'économie de notre pays. Maintenant, que nous trouvons dans une situation critique, on a demandé d'aide à l'État. Aidez-nous à travers de votre programme de réinsertion que vous avez promis. Aidez-nous à trouver de travail. Nous voulons travailler, on n'a pas dis de nous donner de l'argent. Cherchez- nous de travail. Donnez-nous les matériels, des terrains pour les cultiver, de n'importe quoi. On va vous montrer de quoi nous sommes capables" (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

<sup>43</sup> Boko Haram, significa en hausa, algo parecido a "la educación occidental es pecado" y se refiere a una organización fundamentalista islámica nigeriana de ideología suní, creada por Mohammed Yusuf en 2002. Unas manifestaciones en 2009 acabaron con el asesinato masivo de centenares de personas por parte de la policía nigeriana, incluido su líder, lo que se tradujo en una escalada de violencia y la toma de las armas por parte de la organización. Yusuf fue asesinado y su actual dirigente, Abubacar Shekau, lidera ahora una organización extremista que atenta en su lugar de origen, el estado de Borno, además de en países vecinos como Níger, Camerún y Chad. A través de secuestros y matanzas indiscriminadas, la organización armada quiere imponer y difundir la ley islámica mas radical y, en los últimos tiempos, se ha fusionado con grupos de lucha yihadista global como el Daesh.

2015<sup>44</sup>. Todo esto sin duda afecta al desarrollo del trabajo, por lo que respecta a la sensación generalizada de inseguridad y también a los temas de debate y discusión en el seno de las *fadas*. Sin embargo, en última instancia estos episodios acaban comportando traspiés coyunturales que superamos y que no impiden el normal desarrollo de la etnografía, “más que multisituada, compuesta de multisituaciones etnografiadas cosidas por el relato” (Diario de campo, 26/03/2015).

---

<sup>44</sup> En enero 2015, las declaraciones del Presidente de Níger, Mahamadou Issoufou, al decir “Je suis Charlie”, en la manifestación de condena en París por el atentado a Charlie Hebdo, se utilizan como pretexto para incidentes violentos en Zinder y Niamey. Teñidos de un cariz de persecución religiosa, con quema de iglesias y una decena de muertos, este episodio sin precedentes en Níger evidencia, según Oliver De Sardan (2015), el aumento de la ideología salafista en el Sahel en los últimos años, fruto de la vulnerabilidad del Estado. Para algunos informantes, en cambio, este capítulo supone la emulsión del descontento social y político de buena parte de la población hacia el Presidente Issoufou, por su mala gestión económica, su connivencia con potencias occidentales y su incursión en una guerra, considerada ajena, contra Boko Haram.

## CAPÍTULO 2. REPENSAR LA MIGRACIÓN

“Hay tres deseos que siempre permanecerán insatisfechos: el de los ricos, que desean algo más; el de los enfermos, que desean algo diferente; y el del viajero, que dice: ‘en cualquier lugar menos aquí’”

Ralph Waldo Emerson

La historia de la humanidad es la historia de las migraciones. “La migración es en sí misma un hecho social total”, como lo entiende Sayad (1998; 2010), un acto universal, un fenómeno multicausal y complejo, que debe tratarse desde un holismo metodológico, aunando aportaciones de distintas ciencias sociales, desde la filosofía, la sociología a la historia y/o la antropología. Repensar la migración no implica descubrir nada nuevo, sino ordenar, conocer y a lo sumo, reactualizar aportes realizados hasta ahora por quienes abordan este tema desde ámbitos diversos. Proceder a ello, es necesario para rebatir y recomponer cada término, entendiendo la movilidad como circunstancia volátil, mudable, flujo e interacción de personas, comunidades, sociedades, estados,..., que pone en tela de juicio cada uno de estos elementos. La migración forma parte intrínseca del ser humano, de sus deseos, anhelos, sistemas de organización, “de un derecho natural e instintivo que participa de la necesidad imperiosa de moverse” (Donfack Sokeng, 2004: 67). Para analizar el retorno de ciudadanos con nacionalidad nigerina procedentes de Libia, debemos repasar conceptos como “origen, retorno, migrante o frontera”, todos ellos cavilados y repensados a lo largo del tiempo, en tanto que cuestionan la identidad, espacio, Estado-nación, o incluso la institución familiar (Tarrius, 2005; Iniesta, 2007; Sayad, 2010).

Desde esta lógica, el trabajo se sumerge en interacciones sociales vertebradoras de sistemas con el movimiento en el centro. Siguiendo la estela de Rao (1985) y sus “comunidades peripatéticas”, en referencia a grupos “endogámicos itinerantes”, acometemos las “identidades en movimiento”, que analiza Piastro (1998). Lo realizamos desde el paradigma de la movilidad aportado por la “antropología del movimiento” de Tarrius (2000, 2002), “exigiendo una atención particular a las diversas dimensiones de las relaciones entre espacios y tiempos señalados”. Contemplamos la migración como fenómeno holístico, equivalente a una movilidad<sup>45</sup> integral, más allá de movimientos unilineales en un espacio concreto (Boesen y Marfaing, 2007), superando así la idea “demasiado

---

<sup>45</sup> Desde un punto de vista epistémico preferimos el concepto movilidad al de migración, aunque a lo largo de la tesis lo utilizamos como sinónimos parciales para no repetir demasiado el término.

restringida, de que la migración comporta el establecimiento duradero en otro territorio”, como propone Ngoie Tshibambe (2012: 93). Además, intentamos sobrepasar cuestiones meramente utilitaristas<sup>46</sup>, imposibles de ignorar bajo el principio “no hay capitalismo sin migraciones, aunque las migraciones no se reducen a la ley de la oferta y la demanda” (Mezzadra, 2005: 144). De esta manera, procuramos profundizar en elementos en constatación e interpelación entre individuales y/o culturales, en lo que Gallais (1975) estipula como “condición saheliana”, es decir, una predisposición al movimiento de las poblaciones de esta región. En palabras de De Bruijin (2001), lo denomina “cultura de la movilidad”, concepto recogido también por Hahn y Klute (2007).

Desde esta perspectiva, preferimos expresiones como “personas en movimiento” o “migrantes” a secas, antes que la usada frecuentemente de “migrantes económicos”, rechazada por De Latour (2003: 172). En este sentido, consideramos que la primera evoca sujetos activos y dinámicos, responsables de sus decisiones, lejos de la infantilización y pasividad otorgada a la segunda locución, que despoja a la persona de deseos subjetivos al vincular el desplazamiento sólo a circunstancias económicas. A lo largo de la tesis, utilizamos mayoritariamente la palabra “migrante”, por una cuestión práctica y con el objetivo también de redimir su significado, desafiando definiciones jurídico-políticas impuestas por Estados y organismos internacionales, básicamente relativas a la duración, regulación y lugares recorridos, como asegura Issaka Maga (2009). Así, entendemos por “migrante” o “persona en movimiento” toda aquella que decide salir de su lugar de origen para trasladarse a otro, ya sea comunidad, Estado o país por intervalo de tiempo indefinido. De esta manera, la movilidad comporta “un movimiento en el que el lugar de partida y el punto de llegada no son inmutables ni seguros y exige vivir en lenguas, historias e identidades sometidas a constante mutación”, según Chambers (1994: 19). Desde esta concepción, todo es fluido y el propio desplazamiento configura el espacio y a la persona, es decir, “el individuo móvil no se define a partir del lugar donde se encuentra, sino en la manera cómo practica los diferentes lugares” Boyer (2007: 29). Desde esta concepción, por tanto, todos somos potenciales migrantes, en cuanto el movimiento es parte constitutiva de nuestra naturaleza social.

---

<sup>46</sup> Para Latouche (2007) incluso en el pensamiento de autores de referencia como Braudel, Lévi-Strauss o Bourdieu se impone, aunque quizás de manera involuntaria, lo económico.

En este sentido, mi yo etnógrafo y personal se siente “migrante”, tanto en Níger como en Barcelona, en un ejercicio que no quiere caer en una pretendida humildad hermenéutica, de la que advierte Llobera (1990), sino que quiere usarse para reivindicar el concepto, lejos de la estigmatización de la que es objeto. Pretendo evidenciar así el cinismo racista y discriminador atribuido al término, sobre todo por cuestión de clase, origen y color de piel, instrumentalizado para expulsar y evidenciar posiciones subalternas dentro del sistema. Se contrapone, por tanto, al término “expatriado”, usado para resaltar una posición de poder privilegiada de la persona en movimiento, normalmente utilizado para definir a una persona blanca/occidental fuera de su país. En última instancia, se trata de un concepto sin duda correspondido a una cuestión de clase, que otorga capacidad de decisión al sujeto que se le atribuye. Desde un punto de vista estrictamente semántico, “expatriado” se refiere a cualquiera que viva fuera de su “patria” y, este sentido, ninguna razón justifica despojar a los teóricos “migrantes” de esta definición. Tal diferenciación sólo se legitima por la susodicha desigual atribución de privilegios, reales y simbólicos, concedidos a ambos conceptos. Con voluntad de compensar este desequilibrio, xenófobo y clasista y preponderante en el imaginario europeo, me reclamo “migrante” y “expatriado” o viceversa. Lo reivindico sin ánimo de sonar frívolo y consciente de los condicionantes estructurales que coartan a unos y otros, en aras de una solidaridad de clase para evocar la noción radical del término e intentar diluir los significados extendidos popularmente.

“Tú y yo, nosotros, somos casi lo mismo. Tú eres un *exodante* –exiliado-también [...] La diferencia entre tú y yo es que nosotros nos vamos con los bolsillos vacíos y tu vienes con los bolsillos llenos. Es decir, tu te organizas antes de venir, mientras que nosotros es lo contrario, nos lanzamos primero y en cada etapa intentamos recuperarnos todo lo que podemos para continuar de nuevo”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>47</sup>

Esta percepción recogida en terreno resume claramente la asunción de un relato político-mediático y jurídico-administrativo, marcado por sustratos alusivos a miedos atávicos hacia el Otro. Eso justifica más si cabe, mi propósito de confrontar el sentido peyorativo de “migrante”, en tanto que acto de resistencia.

---

<sup>47</sup> Texto original: “Toi et moi, nous, on est presque le même. Tu es un *exodant* aussi [...] La différence entre toi et nous est que nous on part avec les poches vides et toi tu viens avec les poches pleins. C’est à dire, que tu t’organises d’abord avant de venir, alors que nous c’est le contraire, on se lance d’abord et à chaque état on essaie de récupérer le plus qu’on a et on continue encore pour la prochaine étape”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

## 2.1 Concepciones teóricas: migraciones, retorno e identidades

Nuestra aproximación al proyecto migratorio desde una perspectiva multidisciplinar, integrada en el paradigma de movilidad y no de lugar, comporta abordar el tema desde las distintas etapas vitales -viaje, estancia y retorno-, incorporando las complejidades que las tejen (Tarrius, 2000, 2002; Vidal, Musset, 2011). De esta manera, aludimos a factores exógenos y contextuales y también a dimensiones individuales, a menudo obviadas en los enfoques tanto académicos como políticos de la migración, pero igualmente inherentes a cualquier desplazamiento, como profundizamos en el apartado 2.2. Así, aceptamos el movimiento como algo más que una decisión subjetiva, que también es, y lo inserimos en “un acto colectivo que promueve el cambio social y afecta a la vez a la sociedad de origen y de destino” (Castles y Miller, 2009). En este sentido, la movilidad se trata “no del desplazamiento en el espacio, sino más bien de un cambio de estado o condición social” (Amselle, 1976: 28). Huyendo de visiones neoliberales, por tanto, penetramos en la transformación de estructuras espaciales, sociales, económicas y personales, relacionadas con el proyecto migratorio. De esta manera, nos situamos a caballo entre las principales corrientes, liberales y estructuralistas, con aproximaciones críticas y alternativas a ambas.

### Entre liberalismo y estructuralismo

Mientras las vertientes clásicas –liberales- lo fían todo a elementos individualistas regidos por el “mercado”, por una lógica de oferta-demanda de mano de obra, las estructuralistas asumen igualmente esta dinámica, aunque con aporte crítico sobre la forma de movilización de la fuerza de trabajo por parte del capital (Arango, 2003; Díaz, 2007). Desde este punto de vista, ambas se focalizan en la función del capital como elemento movilizador y olvidan factores subjetivos y/o colectivos participantes de la movilidad. Sólo las estructuralistas toman en consideración causas históricas de los desplazamientos, mientras las clásicas, herederas del trabajo de Ravenstein sobre movimientos de áreas más a menos pobladas, aceptan como válida la premisa de “elección racional, movilidad de factores y diferencias salariales” (Arango, 2003). Ahí se encuentra la teoría más conocida y extendida del *push-pull*, con una concepción de la migración como resultado de factores de “repulsión” y “atracción”, sobre principios individualistas

y economicistas. Esta corriente se ancla en métodos de análisis cuantitativos, propios del “paradigma modernizador, con trasfondo evolucionista y una noción de progreso humano unidireccional y etnocéntrica, en el seno de sociedades capitalistas”, según denuncian Arango (2003) y Díaz (2007), entre otros. Sin ser el enfoque más reciente ni elaborado, “continúa subyacente en los discursos mediáticos, de expertos y de organismos internacionales y sirve de base para la mayor parte de políticas migratorias actuales”, explica Brachet (2009a: 54). Por eso es importante conocerlo y saber que su concepción “mecánica” de los flujos sigue dominando el imaginario social y la bibliografía sociológica actual, lo que impugnamos con ahínco.

En este sentido, compartimos críticas de autores como Louvel, Recolons Arango (2003), Kaplan (2004) o Brachet (2009a), que recoge Díaz, que tachan a la corriente de “simplista e incapaz de explicar los actuales movimientos migratorios y predecir tendencias” (2007: 164). Otros la refutan por su vínculo causa-efecto entre pobreza y emigración, argumentando que si fuera así, la pobreza extrema existente debería provocar muchos más desplazamientos de los registrados, según Díaz (2007). Por su parte, Quiminal (2002) cuestiona que sean las personas más pobres las que emigran, llegando a afirmar que “emigrar es, hasta cierto punto, un lujo que no está al alcance de todos”, según recoge también Timera (2001: 40). En este sentido, afirman que son los ciudadanos de estatus intermedio quienes acostumbran a protagonizar la mayoría de migraciones, mientras que “la pobreza extrema se vincula al sedentarismo, excepto en las ‘migraciones forzadas’”, según Brachet (2009a: 53), lo que tiene que ver mucho con las movilidades analizadas, como vemos en el apartado 6.1. Otras detracciones se basan en la predicción del *push-pull* sobre áreas menos y más pobladas, puesto que esta teoría es incapaz de explicar, por ejemplo, por qué Holanda o Alemania -ambos con altas tasas de densidad demográfica- reciben grandes cantidades de migrantes. Asimismo, tampoco logran demostrar la preferencia de los migrantes por un país en detrimento de otro. De esta manera, esta hipótesis es claramente reduccionista, puesto que “es absurdo tratar a los inmigrantes como actores individuales que tienen toda la información disponible”, cuando no siempre es así, según el sociólogo Manuel Castells (1975). De ahí, tampoco inferimos que son sujetos ignorantes y pasivos, sino que responden a efectos estructurales, socioeconómicos, culturales y subjetivos, que les condicionan, como argumentan

Piguet y De Coulon (2012). A pesar de sus deficiencias, el *push-pull*, sin embargo, es la más cotidiana de las aproximaciones existentes y supone una idea desafortunadamente extendida, que Juan Diego Botto evoca con lucidez en esta escena de su obra teatral *Un trozo invisible de este mundo* (Botto, 2013). En ella, un policía de aduanas en un control rutinario reconstruye con claridad, los fundamentos ideológicos xenófobos y excluyentes subyacentes bajo esta aproximación, a veces edulcorada, pero al fin y al cabo una “cuestión de orden”.

“Es un juego de ciencia. Está inspirado en un principio, en el principio de Arquímedes que dice que... todo lo que está lleno rebosa [...] Por ese principio flotan los barcos. Sí señor, los barcos flotan por el principio de Arquímedes. Porque el agua no deja que el barco se meta en ella, no señor, lo expulsa, lo empuja hacia arriba como diciendo ‘ni se te ocurra meterte aquí dentro que ya somos muchos’. Y por eso se cae el agua del vaso. Pues esto es igual, amigo mío, nuestro mundo se basa en leyes científicas y todo lo que está lleno rebosa. Tú eres la última de muchas monedas que hace rato han desbordado nuestro vaso y yo soy el agua que no te va a permitir que entres en nuestro mundo. No es una cuestión personal, es una cuestión de orden, de leyes científicas y principios fundamentales en los que se basa el mundo para seguir funcionando todos los días”. (Botto, 2013: 143)

Frente a esta concepción retrógrada, falazmente amparada en la biología, como resume el pasaje, se establecen las teorías estructuralistas, que enfatizan el carácter sistémico de la movilidad, teniendo como puntos favorables, el hecho de concebir la migración “no como algo estático, sino como un conjunto de flujos interrelacionados, que centran cada tendencia en un periodo histórico, primando el carácter macrosocial de los procesos migratorios”, según Boyd, citada por Díaz (2007: 165). Estas perspectivas consideran las migraciones como procesos unidireccionales de personas, desde sociedades periféricas y tradicionales hacia economías capitalistas, según Arango (2003). Su sugestión enmarca el intercambio desigual global atribuido al sistema capitalista y Samir Amín, Gunder Franck, Saskia Sassen o Alejandro Portes, son sus máximos exponentes. Todos parten de la concepción de sistema-mundo de Wallerstein (1974) para justificar la movilidad como una especie de “oferta de mano de obra a nivel mundial” (Arango, 2003: 17). No lo hacen desde una explicación fundamentada sólo en la demanda de trabajo, como las corrientes neoclásicas, sino en desequilibrios generados por la penetración del capitalismo en países menos desarrollados, según Sassen (2007, 2013) o Portes (2007). Es decir, se basan en el concepto de “equilibrio estructural”, que para Portes significa “múltiples formas, desde el reclutamiento directo de trabajadores hasta la difusión de expectativas de

consumo que tienen poca relación con estilos de vida y medios económicos locales” (2007: 24). Sassen, por su parte, lo describe de la siguiente manera:

“Las explicaciones basadas en factores de atracción y expulsión no incluyen la racionalidad mucho más compleja de los inmigrantes o ciertos motivos subjetivos que entran en juego. Un dato fundamental es que muchos inmigrantes se muestran dispuestos a vivir en condiciones de incomodidad extrema y realizar trabajos indeseables que no aceptarían en sus propios países y que incluso aceptarían ubicarse por debajo de su estrato social y educativo. Por otro lado, la globalización produce un efecto puente que genera nuevos imaginarios y condiciones materiales a partir de los cuales la emigración aparece como una opción, cuando antes no lo era”. (Sassen, 2007: 169)

A pesar de esta reflexión de Sassen, donde evoca “ciertos motivos subjetivos”, las principales críticas a estas teorías se basan en la priorización de los condicionantes estructurales frente a “la capacidad individual de los migrantes, en tanto que personas, de tener deseos subjetivos”, como argumenta Brachet (2009a: 57). Asimismo, caen en el mismo error que las lógicas que intentan combatir, puesto que tampoco demuestran el axioma “a menor desarrollo, más migraciones”. De esta manera, ejemplos como Dinamarca y Noruega o Suiza y Canadá, economías industriales avanzadas, con estructuras económicas similares e índices de inmigración muy dispares, ratifican la crítica (Díaz, 2007: 167). A su vez, los detractores tampoco encuentran explicación en la elección de un destino u otro o sobre porqué cuantas más migraciones se realizan, más desarrollo se produce y viceversa, según defiende Wihtol de Wenden (2005).

Con todo esto, nos situamos en una aproximación intermedia entre ambas propuestas, procurando cubrir sus vacíos y valorando sobre todo la importancia de la subjetividad en la migración. Así, pretendemos abordar la complejidad y diversidad de los proyectos estudiados, en la línea de Piguet, De Coulon (2012), integrando factores socioculturales y personales, en lo que Faist (2000) establece en niveles *macro* –estructurales-, *meso* –relacionales- y *micro* –individuales-. En este sentido, nos acercamos a los retornados nigerinos de Libia desde su condición de personas en movimiento, tomando en consideración factores *macro* como la situación económica estructural del país, las relaciones políticas entre los gobiernos de Niamey y Trípoli -con especial atención a la guerra y el racismo- o la transformación social y cultural al retorno. Sobre los aspectos *meso*, abordamos la concepción social de la migración en África, desde un punto de vista comunitario y colectivo, como examinan Bardem (1993) o Marie (1997) y tenemos

en cuenta las percepciones del proyecto migratorio vinculadas a “éxito”, “prestigio social” o “mejora de oportunidades” (Crespo, 2006; Kaplan, Roca, 2007), que emiten un sentido genérico de “fracaso” al regresar (Sayad, 1998; De Latour, 2003).

“Todo el mundo coincide en que ha sido un fracaso y aunque te digan que no es el fin del mundo y que te acogen, cuando vienes, te culpan y te abandonan”. (Fada Bassora, 27/02/2015)<sup>48</sup>

Dentro los elementos relacionales, también apreciamos la creación de redes y comunidades transnacionales “por abajo”, en palabras de Portes, Guarnizo, Landolt (2003) “que permiten la circulación de información sobre oportunidades y circuitos a explorar” (Ngoie Tshibambe, 2012: 201). Sin embargo, preferimos conceptos como “translocales”, procurando así distanciarnos del propagado “nacionalismo metodológico” o paradigma transnacional, al entender que “los Estados-nación no pueden -o no deben- determinar siempre la trayectoria de los emigrantes, sabiendo que la existencia de otras relaciones sociales y institucionales, más allá de espacios nacionales, pueden ser relevantes”, según Sow (2007: 142). Desde esta perspectiva, apostamos por la translocalidad, en tanto que “forma de dinámicas espaciales” que cubre la interfaz global/local y, abarca pertenencias, prácticas y dinámicas complejas, que complementan la identificación nacional y étnica, como defienden Von Oppen (2004), Ben Arrous (2004) o Boesen y Marfaing (2007). De esta manera, se trata de reintroducir lo local en la aproximación de sistemas de relación, a partir de “translocalidades”, desvinculadas de un concepto nacional, que no cuestionan, no obstante, su pertenencia local, según Appadurai (1999). Desde un enfoque, por tanto, “desterritorializado”, en la medida que responde a un espacio “imaginado”, sin necesidad geográfica ni física, cercano a las “comunidades imaginadas” de Anderson (1993), Appadurai habla de *ethnoscape*<sup>49</sup>. Se refiere así a los procesos constantes de desterritorialización y reterritorialización de la experiencia

---

<sup>48</sup> Texto original: “Toute le monde est d'accord que tu as fait un échec, mais c'est pas la fin de monde, tu peux rester avec nous, mais lorsque vous venez et les gens disent que non, toi tu as fait un échec, donc, c'est ta faute, on t'abandonne”. (Fada Bassora, 27/02/2015)

<sup>49</sup> Appadurai propone hasta cinco tipos de paisajes en el marco del mundo global: *technoscape*, para referirse al creciente impacto de la tecnología en el flujo de capitales; *mediascape*, remite a representaciones narrativas o visuales de parte de la realidad, que conforman la percepción del otro; *financescape*, el aumento de movimiento de capitales de manera fluida y no isomórfica y *ideoscape*, que se relaciona con la dimensión ideológica de los estados y otras entidades, en base a conceptos como “democracia” o “libertad”, que deben ser resignificadas en un ámbito local.

derivada de la globalización, “lo que determina una descomposición prismática del espacio y la pertinencia”, como recoge Mezzadra (2005: 102).

En este sentido, estas apreciaciones sirven para describir lógicas analizadas en nuestro trabajo de campo, que encuadran Niamey como lo local, tanto en la estancia en Libia como al retorno. Desde esta perspectiva, categorías propias de “lo urbano” (ver apartado 2.2) se escogen como unidades distintivas de los migrantes, que conforman redes de vecinos del barrio o de amigos, procuradoras de la movilidad (Ngoie Tshibambe, 2012: 201). Por tanto, se supera la nación y el grupo étnico como mecanismos principales de análisis, en la línea de Tarrius (2010), Wimmer y Glick Schiller (2002) o Solé, Parella, Calvacanti (2008), aunque sin despojarse del todo de ambas construcciones sociales. Así, los movimientos poblacionales conforman un vasto espacio relacional de redes constituidas, que trascienden fronteras políticas, geográficas, lingüísticas, coloniales o religiosas, según Parramón (1996). En el caso que analizamos, éstas se basan en categorizaciones que resignifican la región como lo local, sin olvidar la etnia, en lo que llamamos redes etnoregionales. En la recurrente alusión a la “zona zarma o hausa”, que repasamos a lo largo del trabajo, se abarcan varios grupos étnicos, asumiendo la diversidad del área, en una lógica de complementariedad no excluyente.

Sobre la dimensión *micro*, atendemos a la capacidad individual de los migrantes a escoger, en una deliberación entre “curiosidad, creatividad, aventura o ambición”, según Kaplan (2004: 3). En este sentido, tratamos de profundizar en la subjetividad del viaje, analizada ampliamente por Mezzadra, que estipula al migrante como “punto de intersección de tensión subjetiva de libertad y acción, de barreras y confines a las que corresponden técnicas de poder específicas” (2005: 45). Se trata del “derecho subjetivo de libertad”, al que se refiere en *Derecho de fuga* y que, en ningún caso, citando a Dal Lago, supone olvidar “las circunstancias de privación material y simbólica y las dinámicas específicas de exclusión y de estigmatización que participan del proceso” (2005:46). El reconocimiento a la subjetividad conduce precisamente, al derecho de circulación recogido en el artículo 13 de la Carta de Derechos Humanos, sobre una concepción *platónica* y *aristotélica* de un mundo ordenado a imagen del cosmos y a “una Tierra como patria de la Humanidad”, según Donfack Sokeng (2004: 335). La indivisibilidad del planeta y su pertenencia a los seres humanos evoca el

derecho de las personas a desplazarse, contrapuesto al concepto “estático” del Estado-nación, según Sindjoun (2004). De esta manera, el Estado “como proyecto de fijación de población y de separación entre unos y otros ha fracasado” (2004: 5), afirma el autor. En la misma línea, Appadurai o Sindjoun incorporan la globalización como dispositivo que “pone en crisis el concepto propuesto por Max Weber sobre Estado como grupo permanente” (2004: 5). No obstante, el Estado se resiste a desaparecer con la proliferación de “barreras” y “obstáculos”, que buscan precisamente protegerlo, limitando así el derecho a la movilidad, que esta tesis sin duda defiende.

En nuestro caso, entendemos la “frontera” como algo más que un impedimento, lugar paradójico que, lejos de cercar conjuntos de población y demarcar espacios políticos, “establece frecuentemente una zona de interacción antes que una división genuina”, aseguran Nugent y Asiwaju (1998: 32). Si bien compartimos su idea de que “por muy artificiales que pudieran ser antaño, muchas fronteras africanas actualmente demarcan un espacio mental”, también es cierto que las fronteras en África actúan “como canales para la circulación de personas, animales y bienes, y son escenarios de nuevas posibilidades” (1998: 44). Nuestro estudio es crítico hacia la voluntad segmentaria de las instituciones estatales y deja de lado el debate acerca de si la frontera es o no un concepto específicamente africano, como tratan Kopytoff o Davidson. En su defecto, preferimos subrayar las interrelaciones generadas en torno a ellas, conscientes de que los movimientos de personas se piensan, hablan y entienden a partir de estos parámetros, pero también más allá.

### Migraciones circulares y forzadas

Para adentrarnos en la temática es imprescindible matizar previamente conceptos como migración temporal, estacional, circular, forzada o de retorno. Todos son básicos para comprender y delimitar el objeto de estudio, teniendo en cuenta las líneas finas y permeables que los diferencian. La migración temporal es un concepto vinculado a una movilidad por tiempo específico o determinado que, de manera obvia, implica la noción de retorno. Sucede algo parecido con las migraciones estacionales, habitualmente relacionadas con actividades agrícolas, puesto que como su nombre indica, se vinculan a estaciones del año y se refieren a demandas puntuales de mano de obra (Clanet 1981; Oumarou, 2008;

Mounkaila y Boyer, 2010). Todos los desplazamientos estacionales son temporales, pero no todos los movimientos temporales son estacionales. En cambio, ambos casos sí implican un regreso y, por ende, se insieren en lo que genéricamente se conoce como migraciones de retorno.

“Nuestro proverbio dice: ‘Todo aquel que controle la caja, por muchas vueltas que dé, acabará regresando’. Hay algo que nos retiene. Entre los sonray decimos otra cosa también: ‘allí donde has enterrado tu sombrilla allí vivirás’”. (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>50</sup>

“Los nigerinos generalmente son gente estacional, es decir, la mayor parte de personas que se van a Libia no tienen la intención de cruzar el mar para ir a Europa. Van sólo a ganar un poco de dinero para regresar a casa”. (Fada Poudrière, 6/04/2016)<sup>51</sup>

Los estudios sobre movilidades de retorno acaparan menos atención y son menos prolíficos que los relativos a movimientos de partida. Se trata de la subtemática menos estudiada en el grueso de las monografías de migraciones, según Ammassari (2004), puesto que durante largo tiempo se conciben desde un enfoque unidireccional, según Gmelch (1980). Sin embargo, el creciente interés por el tema tras la Guerra Fría (Castles, Miller, 2003) avanza en las aportaciones de lo que Ravenstein llama “contracorriente compensatoria” o contraflujo. Al inicio, el retorno se aborda desde una concepción binaria partida-retorno “definitivo”, lo que afortunadamente se supera con la incorporación de variables que dotan al proceso de la complejidad exigida, según Schaeffer (2001).

La bibliografía sobre migraciones de retorno otorga a Bovenkerk (1974) ser el pionero en sistematizarlas. Así, establece que sólo “cuando la gente retorna por vez primera a su país -o región- de origen se usa el término ‘migración de retorno’”, según recoge Castillo (1997: 32). Se diferencia así entre *migración de tránsito*, *reemigración*, *nueva emigración* y *migración circular*. La última, contempla “movimientos de ida y vuelta entre dos lugares incluyendo más de un retorno”, aunque el mismo Bovenkerk (1974) advierte de la dificultad para distinguir migración de retorno y circular. Nuestro objeto de estudio, no obstante,

---

<sup>50</sup> Texto original: “On a un proverbe qui dit: ‘tout ceux qui contrôlent la caisse devra rentrer. On a bien fait des tours, on finira toujours par revenir’. Il y a quelque chose qui nous retiennent. Dans les sonray on dit une autre chose encore: ‘là où on a enterré ton ombrelle là, c'est-à- dire, dès que vit tu seras là-bas’”. (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

<sup>51</sup> Texto original: “Les nigériens généralement c'est des gens saisonniers, c'est à dire, la majeure partie qui partent en Libye ils n'ont pas l'intention de prendre la mer pour aller en Europe. C'est juste pour aller gagner un peu d'argent et revenir chez eux”. (Fada Poudrière, 6/04/2016)

queda claro que se trata de migraciones circulares.

“Ir a buscar dinero para traerlo a tu país. En tu país te conocen, eres el hijo de tal persona, todo el mundo conoce tu raza. El objetivo es ir a buscar el dinero para regresar a casa y crear tu proyecto”. (Fada Bassora, 27/02/2015)<sup>52</sup>

Los estudios sobre migraciones de retorno se basan generalmente en impactos económicos y sociales y posibilitan categorizaciones como la de Cerase (1974), con cuatro tipos de retornados: el de *éxito*, el *fracasado*, el *conservador* y el *jubilado*<sup>53</sup>. Otros estudios más recientes suman a los aspectos económicos, las motivaciones del regreso, según Nabara (2014). De esta manera, encontramos clasificaciones como la de Senarclens (2010), que distingue entre retorno *voluntario*, *aceptado*, *impuesto o forzado*, o la de Linares (2009) con una distinción similar. Otros como Ba (1996), establecen el retorno *banal* –para ver a la familia-; el *retorno de reemigración* -regresan por nuevas perspectivas en país de origen-; el *retorno-fracaso* -no encuentran lo que buscaban- o el *retorno definitivo* –no quieren volver a partir-. Para algunos como Rallu (2003), no obstante, la idea de *retorno definitivo* debe ser abandonada, puesto que significa prejuzgar posibles migraciones futuras.

En base a este breve resumen sobre tipos de retorno, establecemos que el caso estudiado se corresponde a un retorno forzado por la guerra, mayoritariamente no buscado y, aunque en última instancia son los propios migrantes quienes deciden, las circunstancias les empujan a hacerlo:

“No nos preparamos antes de venir, ese es el gran peligro. No estábamos preparados, nos vimos obligados, porque allí había una guerra que no nos concernía, no éramos ciudadanos de ese país, tuvimos que huir”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)<sup>54</sup>

“La guerra anticipó las cosas, sin preparación. El desplazamiento correcto hubiera sido un retorno voluntario, bien ordenado. Te preparas, pones tus

---

<sup>52</sup> Texto original: “Chercher l'argent pour amener dans ton pays. C'est dans ton pays qu'on te connaît, toi, tu es le fils de telle personne, toute le monde connaît ta race. L'objectif est d'aller chercher et revenir à la maison et créer ton projet”. (Fada Bassora, 27/02/2015)

<sup>53</sup> El migrante *fracasado* retorna como consecuencia de su inadaptación a la comunidad anfitriona, sin que encuentre dificultad de integración en su propio país; el migrante *jubilado*, debido a su edad, puede contribuir poco a su comunidad originaria y el migrante de *éxito*, regresa tras alcanzar sus objetivos, lleno de ideas y de empuje, capaz de introducir innovaciones en su país natal (Castillo, 1997: 38).

<sup>54</sup> Texto original: “On s'est pas préparé avant de venir, c'est ça seulement le grand danger. Tu n'es pas préparé, on était obligé on peut dire, parce que là-bas où il y a une guerre qu'il te concerne pas, tu n'es pas habitant de ce pays, il faut fuir”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)

cosas aquí y te vienes para lanzar un proyecto. Si éste estuviera en marcha, no sentiríamos el cambio, porque cuando tienes dinero, al menos tienes algo que hacer. Sin embargo, cuando vienes, incluso con dinero, pero sin empezar ningún proyecto, es un shock [...] Mi regreso no lo decidí yo, fue forzado, no hubo preparación". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>55</sup>

En este sentido, la obligación del retorno marca el devenir de los protagonistas de movimientos circulares hacia Libia, repetidos durante décadas, pero con una noción de regreso "regular", para visitar a la familia, crear una iniciativa empresarial o avanzarse a expulsiones, según expone Grégoire (2010). Estas movi­lidades reposan sobre el principio ida-vuelta-ida y se basan en el mantenimiento de "toda relación material o inmaterial entre la población emigrada y su sociedad de origen, el sostenimiento del vínculo social", en palabras de De Tapia, citadas por Ngoie Tshibambe (2012: 204). En estas situaciones no existe sentimiento diaspórico ni desarraigo, precisamente por la recurrencia de retornos y la preservación de referentes sociales en origen, según Clément (2000) y Kabunda (2012). En este sentido, la circularidad se entiende en este caso sin ruptura del espacio, como un continuum, donde se combina "de manera dinámica la distancia y la copresencia", en el marco de un sistema residencial, que "pone en juego estructuras espaciales" con movilidad interna y multilocalización, en palabras de Boesen y Marfaing (2007: 30).

De esta manera, las migraciones circulares conforman un caso "específico" de las temporales, atendiendo a que pueden "permitir un cierto grado de movilidad legal de ida y vuelta entre dos países", según Bonvenkerk (1974). En el caso de Níger y Libia éstas se producen, entre otros aspectos, sobre la base de requerimientos de mano de obra por parte de Gadafi, en lo que para Castillo supone un fenómeno característico de la economía dual de un país africano, es decir, "la coexistencia de un sistema de producción capitalista con el tradicional sistema doméstico, posible por el cambio periódico de residencia del lugar de origen al de destino y viceversa" (1997: 33). Desde este punto de vista, nuestro trabajo revela distintas movi­lidades en torno al medio rural y al urbano, las primeras con un componente más estacional que las urbanas, tal y como vemos

---

<sup>55</sup> Texto original: "La guerre a anticipé les choses, sans préparation, le déplacement ça serait vraiment un retour bien choisi, bien ordonné. Tu vas te préparer, mets tes choses ici, tu vas venir ici, dès que tu vas rentrer ici au moment où tu vas revenir tu vas lancer quelque projet. Quand le projet sera en marche, tu vas continuer, tu vas pas sentir le coup de changement, parce que quand tu as l'argent au moins tu es sensé à avoir le minimum à faire. Mais quand tu viens, même avec l'argent, mais tu n'as pas démarré quelque chose, c'est un autre choc [...] Mon arrivé là c'est pas moi qui l'a décidé, c'est forcé, donc, il y a pas eu de préparation". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

en el capítulo 6 y a lo largo de toda la tesis (Mounkaila, 2002; Issaka Maga, 2011).

## Migración y desarrollo

En esta línea, nuestro objeto de estudio se vislumbra menos estacional que el rural, con una duración superior a un año, aunque igualmente circular y de matriz sociocultural y económico (Mounkaila y Boyer, 2010). Aunque compartimos con Sayad (1998; 2010) que el fenómeno migratorio no se entiende sólo desde una visión de simple desplazamiento de fuerza de trabajo, observamos cierto consenso, tanto en las teorías liberales o estructuralistas predominantes, en aceptar las razones económicas que explican los movimientos, también los abordados. Desde esta lógica imperante, la migración circular se entiende positiva por la transferencia de conocimientos, innovaciones y aumento de cualificación, que fortalece redes de colaboración, saberes, conocimientos, aportaciones culturales y, en definitiva, contribuye al “desarrollo” (Diao, 2006; Dustman, Weiss, 2007; Linares, 2009; Alaminos, 2009, PNUD, 2009). Estas teorías, que impregnan la mayor parte de estudios e informes de organismos internacionales, se basan en la transferencia de *capital humano*<sup>56</sup> como factor de producción de calidad adquirido por migrantes en el extranjero, en base a una transferencia de educación, experiencia profesional adquirida, capital financiero ahorrado y capital social ligado a la experiencia migratoria (OCDE, 2008). Así, se establece la potencialidad de creación de nuevas empresas, empleos y refuerzo de la gestión de estructuras existentes, según Fernández (2011).

Desde esta perspectiva, el PNUD (2009) califica a los migrantes de retorno como posible “motor de cambio”, además de por remesas económicas, también por “remesas sociales y culturales”, es decir, nuevas normas de conducta, pautas de consumo, ideas o prácticas con impacto en la vida diaria y que contribuyen a crear nuevos imaginarios en la sociedad de origen, según González Pérez (2007) y Levitt (2009). En realidad, existe una paradoja por parte de este tipo de agencias de Naciones Unidas, promocionadas en gran medida por países del norte, puesto que claman el potencial efectivo de las migraciones y a su vez actúan para

---

<sup>56</sup> La noción de *capital humano* posee un componente economicista, del cual quiso alejarse Bourdieu (1979), aunque sin lograrlo del todo. El autor francés estableció tres tipos de capitales: el *económico*, el *social*, el *cultural* e incluso un cuarto, incorporado más tarde, el *simbólico*. No son conceptos basados en lógicas de posesión material, pero sí en elementos intangibles relacionados de una u otra manera a concepciones de poder que, en última instancia, pueden basarse en una cuestión dineraria.

evitarlas, según Kabunda (2012) o Bensaâd (2009). Por nuestra parte, insistimos en recelar de la concepción meramente economicista, que no cuestiona la concepción de desarrollo evolucionista adherida a la modernidad, pero sí aceptamos la capacidad transformadora de la experiencia migratoria, tanto desde un punto de vista individual como colectivo. Con este enfoque, preferimos hablar de adquisiciones, aportaciones o innovaciones sociales (Moscovici, 1984) más que de remesas sociales o culturales, ya que el término denota un trasvase utilitarista con una concepción restringida y bidireccional, que se aleja de la integralidad y fluidez con la que abordamos la movilidad. Así, nuestra visión evita juzgar el signo positivo o negativo de los cambios introducidos por los retornados y quiere, en cambio, analizar esas evoluciones en el marco de lazos histórico-culturales y sociales que caracterizan estos desplazamientos (Mounkaila, 2015).

Un ejemplo de lo que proponemos podría equipararse a las mutaciones de la sociedad tuareg tras el retorno de emigrantes en la década de los años 80 y 90, en lo conocido como movimiento *Teshumara* (Claudot-Hawad, 1996; Grégoire, 2010; Bernus, Durou, 2002; Lecocq, 2004; Brachet, 2007). Esta corriente innovadora de esquemas tradicionales de organización terminó convirtiéndose en un grupo sociocultural y político favorable a la *Tanekra* -independencia tuareg-, que culminó en rebeliones en Níger y Mali en los años 90 y 2000 (Claudot-Hawad, 2002, Lecocq, 2010). El fenómeno comportó el regreso de miles de personas después de vivir largos periodos de desempleo en ciudades libias y supuso la aportación de nuevas percepciones y voluntades, además de un consecuente cambio en el seno de la sociedad tuareg. De esta manera, tras combatir bajo órdenes de Gadafi en conflictos como Chad o permanecer como migrantes en búsqueda de empleo en urbes libias y argelinas, los *ishumar* – desocupados, de la deformación francesa *chômeurs*-, exiliados económicos, políticos y culturales, regresaron a casa insuflando vientos de cambio en su propio pueblo. Según explica Lecocq (2004: 93), los *ishumar*, autopercebidos como élite de su grupo, vehiculan, a través de la poesía y la música, un movimiento vanguardista revolucionario eminentemente político, que reemplaza notablemente las estructuras sociales tuaregs. A través de relatos y experiencias migratorias, de contrabando y paro en contextos urbanos industriales, vertebran el paso de la autosuficiencia pastoral y nómada a la urbanización, la aparición de nuevos empleos y pautas de consumo distintas, además de apropiarse de

elementos vinculados con la modernidad, reflejados en su manera de vestir, su estilo de fusión musical entre tradición y rock y su actitud reivindicativa, según el mismo autor (2004, 2010).

Desde este punto de vista, podemos contraponer algunos aspectos con nuestro colectivo analizado, en tanto que aportaciones culturales y sociales derivadas de movimientos de retorno, que representan transformaciones más o menos intensas en la sociedad de origen. Conceptos relacionados con la vida urbana, la adquisición de discursos de modernidad capitalista y su empuje transformador, se corresponden en ambos casos, sin dar por sentado que “lo aprendido por el emigrante es de por sí beneficioso para el país emisor”, como defiende Castillo (1997: 39). En la línea de autores como Schaeffer, (2001), Ammassari (2004), Sinatti (2009), Linares (2009) o Bredeloup (2010), se asume la posibilidad de una naturaleza negativa de los cambios, en tanto que “conocimientos de los migrantes poco útiles para el país de origen”, una dificultad de reinserción para los expulsados o una percepción a veces estigmatizante de la sociedad de origen hacia los retornados. Esta posición se corresponde con nuestra etnografía, donde evidenciamos situaciones de este tipo, debido al retorno forzado y precario. Asimismo, sirve para distanciarnos del paradigma centrado sólo en la inversión y utilización del capital humano, del que emana como principal problema la reintegración<sup>57</sup>, según Arowolo, citado por Fernández (2011). Este término es el más utilizado por los organismos internacionales al referirse a movilidades de retorno y su capacidad de integración, entendida como “conjunto de lazos sociales que hacen que un individuo o un grupo pertenezcan a una sociedad al compartir sus códigos” (OIM, 2013). De esta manera, la reintegración se concibe como la aceptación del retornado en su sociedad de origen y se aborda desde lo económico, social, político o cultural, según Nabara (2014).

De nuevo, sin ignorar la vertiente económica, clave para el análisis holístico del tema, nuestro interés prioriza averiguar la afectación del desplazamiento en el tejido social y familiar, a partir de la reconfiguración del protagonista y de la misma sociedad de acogida. Siguiendo esta estela, existen distintos trabajos

---

<sup>57</sup> El concepto *reinserción* se utiliza como sinónimo de *reintegración*, aunque el primero puede tener una connotación más económica, el segundo puede referirse también a los migrantes nacidos en el exterior o que llevan a cabo una larga estancia en otro país, antes de regresar a casa. Ambos conceptos se acostumbran a utilizar de manera indiferente, a pesar de los matices. Nosotros los utilizamos como sinónimos a lo largo de la tesis. Existen otros términos, como *reinstalación* o *readaptación*, que pueden usarse también como sinónimos parciales.

sobre la identidad de retornados en comunidades de origen, como el de Wang y Fan en China sobre el retorno de migrantes de la ciudad al campo para satisfacer necesidades familiares; o el de Tannenbaum, relacionado con israelíes cuya intención era permanecer en el extranjero, pero que acaban regresando a su país (Fernández, 2011). Otros tienen que ver con el retorno cíclico y el vínculo permanente, abordado por autores como Taylor y Menjívar, sobre grados de deseo migrante de retorno al hogar, o trabajos en torno a Méjico, realizados por Espinosa o Navarro Ochoa o otros estudios, a menudo complacientes con la capacidad reformadora del desplazamiento.

En este punto, habiendo repasado las diversas corrientes teóricas sobre migraciones de retorno y sus consecuencias en la circularidad, consideramos interesante profundizar en conceptos como retorno, hogar y extranjero, desde un prisma conceptual y teórico. Lo hacemos, mediante estudios focalizados en el ámbito *micro* del proceso migratorio, que giran alrededor de categorías abstractas y etéreas, con frecuencia difíciles de consensuar en su significación, pero interesantes de apuntar.

#### Identities and migrations: From the myth of *return* to the *Syndrome of Ulysses*

Nos interesa aquí explicar varias nociones de retorno recogidas a lo largo del tiempo, en una temática que debería estar en el centro de “una antropología total del acto de emigrar y inmigrar”, según Grinberg (1987). Para autores como Sayad “preguntar a alguien si quiere volver a su país es como preguntar a un ciego si quiere la luz” (1998: 15). Para este referente del estudio de las migraciones, el retorno es lo máspreciado de cualquier migrante al entender que toda “partida es siempre una historia de retorno” y que “el sueño de cualquier emigrante es volver rico a su país” (Sayad, 1998: 24). Esas consideraciones se basan en parte en conceptos como el de *hogar*, teorizado por Schutz, en tanto que conjunto simbólico de relaciones sociales, valores y símbolos, que “significa una cosa para quien nunca lo ha abandonado, otra para quien habita lejos de él y otra para quien retorna” (1974: 110). El *hogar* lleva consigo compartir con otros un mismo espacio y tiempo, con lo cual para el que se marcha éste “queda anclado en un punto del pasado [...] y por eso al regresar [el retornando] experimenta la sorpresa de sentirse extraño en su propio hogar”, según Schutz (1974: 115). A partir de conceptos así se produce durante la estancia en el exterior, lo que Achotegui

bautiza como *Síndrome de Ulises*. Desde su aproximación psicosocial, lo define como “duelo migratorio, entendido como conjunto de emociones de pensamientos y de cogniciones [...] que surgen por la separación o pérdida en relación con aspectos propios al migrante y que forman parte integrante de su identidad” (2005: 19). Así se pueden explicar ciertos pasajes de la llegada de los migrantes a Libia, pero también incluso tras su retorno a su país, donde por el contrario experimentan una especie de choque cultural inverso, según Díaz (2009) o más bien, en palabras de Sayad (1998, 2010), asumen su condición de *entre-dos* por su “doble ausencia”.

“No hay inserción o integración en lugar de presencia que no se pague con una desinserción o desintegración en relación al otro lugar que ya no es el lugar de ausencia, sino el lugar de referencia para el ausente” (Sayad, 1998: 22)<sup>58</sup>

“Cuando vine, casi todos mis amigos de infancia o no estaban o habían acabado sus estudios. No había conexión como antes, estaba obligado a crear nuevas amistades, a conocer a nueva gente. No fue en absoluto fácil”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>59</sup>

Desde este punto de vista, la mera acción de emigrar puede ser leída por la sociedad de origen como acto “sospechoso o de deserción, una especie de traición”, según el propio Sayad (1998: 25). Por eso, los retornados corren el riesgo de erigirse como fácil objeto de estigmatización, “acusados de traer consigo perversiones por su contacto con el extranjero”, consecuencia de un proceso entendido por la sociedad de origen, como de relativa aculturación. Sin embargo, también pueden experimentar lo contrario, al otorgárseles una “seducción” de su figura, vinculada a su condición migrante, por superar obstáculos o ritos de paso (Barou, 1976). En todo caso, normalmente las personas en movimiento son señaladas como “personas entre dos maneras de ser, entre dos culturas” (Sayad, 1998: 2011), lo que Schutz denomina, el “ser-frontera”, aquel que no se encuentra en la frontera, sino que es la frontera en sí misma, citado por Delgado (1999). Para Simmel (2002), por su parte, representa la “digresión sobre el extranjero”, estando aquí no pertenecen al aquí, sino a algún allí y para Schaeffer supone la

---

<sup>58</sup> Texto original: “Il n’y a pas d’insetion ou d’intégration en ce lieu de présence qui ne se pague d’une dés-insertion ou dés-intégration par rapport à cet autre lieu qui n’est plus que le lieu de l’absence et le lieu de référence pour l’absent”. (Sayad, 1998: 22)

<sup>59</sup> Texto original: “Quand je suis venu, presque tous mes amis d’enfance, d’autres ne sont pas là, d’autres ils ont fini leurs études. Il n’y a plus de connexion comme avant, j’ai été obligé de créer des amis, nouvelles connaissances. Ça pas été facile du tout”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

construcción de una identidad “entre-dos, múltiple, adaptable y cambiante, una identidad situacional” (2001: 172).

Sayad, Camilleri, Schaeffer o Bourdieu tratan ampliamente la cuestión identitaria en el seno de las movilidades. El primero, en tanto que hijo de *pieds-noirs*<sup>60</sup>, francés de origen argelino asentado en Francia vive en propia piel su “doble ausencia”, es decir, “estar ausente donde se está presente y presente allí donde se está ausente”, estar en un lugar físicamente y en otro mentalmente. En la misma línea, su compañero y maestro, Pierre Bourdieu, describe al migrante como “Sócrates, sin lugar, sin plaza, inclasificable, ni ciudadano ni extranjero, ni de un lado ni de otro, un lugar maldito en la frontera entre ser o no ser social” (2010: 16). Por eso, no es casual que a los “inmigrantes” se les aplique la denominación en participio activo, como recuerda Delgado. “Se quiere subrayar la condena a que se les somete a permanecer constantemente en tránsito” (1999: 113), en un limbo entre un lugar y otro. Es este espacio, llamado “nostálgico” por Sayad (1998, 2010), donde las personas en movimiento construyen, adaptan, moldean y, en definitiva, juegan con sus múltiples identificaciones.

Estas “nuevas identidades” se dan por el principio de “estrategias identitarias”, establecido por Camilleri (1999) y relativo al “cambio rápido de referencias” de los migrantes en aras de moderar su conflicto interno como personas entre dos culturas, para adaptarse a nuevas situaciones e interacciones sociales. Desde esta percepción, la identidad emerge móvil, dinámica y creativa y se materializa en la interacción o conflicto con otras identidades, de hecho, es el resultado de esta interpelación constante. Así, se entiende como dinámica, porosa y flexible, sólo construida por y gracias a esa condición, en un concepto teórico, nunca vivido ni experimentado y, por tanto, conformador de una temática inabarcable e inacabada, como bien delimita Lévi-Strauss (2010). En sus palabras, significa un “fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar un cierto número de cosas, pero que no existe realmente”, un “significante flotante”, es decir, una especie de cajón de sastre al que adscribirnos para incorporar elementos discontinuos irreductibles, pero que, en el fondo, “son puramente teóricos y no les corresponde ninguna experiencia” (2010: 332) .

---

<sup>60</sup> Se llama *pieds-noirs* a los colonos, principalmente franceses, de Argelia que abandonaron el país árabe tras la independencia y tuvieron que “reintegrarse” a su país de origen.

Desde nuestra vocación, nos interesa profundizar en los factores que sirven para categorizar a los grupos, ya sea lengua, nación, etnia o cultura en general, asumiendo que la identidad se construye sobre estos elementos, teóricamente comunes y compartidos, y se sustancia sobre la "diferencia" como base de segmentación en distintos planos. En este sentido, Lipianski considera las identidades personales y colectivas íntimamente ligadas, porque "la personal constituye una apropiación subjetiva de la identidad social: la conciencia que un sujeto tiene de sí mismo está necesariamente marcada por categorías de pertenencia y por su situación de relación con los otros [...] las múltiples dimensiones de la identidad social son más o menos invertidas o cargadas según la personalidad del sujeto" (1990:173). En la misma dirección, y según Giménez, "la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional", como "configuración efímera totalmente dependiente de la aceptación y reconocimiento social" (1992: 188, 196). Se certifica así, la plasticidad de la identidad, aunque con suficiente consistencia, en una posición incongruente y de revisión permanente, de lo que Turner, citado por el mismo Giménez (1992), distingue como "concepción de sí" o "imagen de sí" devueltas por los demás.

En definitiva, nuestro enfoque siempre relacional y contextual de la identidad, se contrapone a cualquier intento de reivindicación esencialista, en tanto que "función inestable, no realidad sustancial, efímera, contradictoria y conflictiva", como señala Lévi-Strauss (2010: 11). De hecho, la vacilación del propio término hacia fuera, también se vive en el seno de cada uno, que observa conyugar, confluir e interpelar las diferentes inconsistencias de sus múltiples identidades. En este sentido, el concepto debería utilizarse siempre en plural, evocando de esta manera su versatilidad y complementariedad con distintos aspectos, como alega Malouf (2005). De esta forma, como construcciones sociales susceptibles de ser deconstruidas, nuestra perspectiva quiere analizar el rol del proyecto migratorio en la conformación de elementos vinculados a la identidad. Es decir, queremos saber cómo la experiencia migratoria y el regreso forzado a Níger contribuye o no a cimentar recursos simbólicos, utilizados en la configuración de aspectos como la etnia, nación o cultura.

Desde esta posición, los migrantes en Libia pueden adaptar, enfatizar o suavizar sistemas de pertenencia y/o valores comunes, de lo que entienden como

identidad étnica, cultural o nacional, puesto que como establece Barth (1976), es en los "límites" donde ésta se configura. El exilio y su retorno no deseado, pueden funcionar como marcador etnogenésico del grupo, no sólo en su relación nigerinos/autóctonos, sino entre los mismos grupos étnicos y/o sociales de Níger, también migrados al país mediterráneo. En este sentido, la nacionalidad puede desvincularse y superar a identificaciones culturales y étnicas, sabiendo que cultura y etnia tampoco son indefectiblemente correspondidas, como señala Barth (1976). En este sentido, un ciudadano nigerino de Niamey en Libia puede autodefinirse nigerino, hausa, zarma o tuareg o, incluso, musulmán, negro o africano, además de oriundo de la capital o del medio urbano, según la situación en la que encuentre. A tenor de sus circunstancias, agudiza o suaviza sus límites configuradores de identidades diversas. Es lo que Weber, por su parte, recoge con la expresión "llevamos la patria en los zapatos", es decir, llevamos "al mismo tiempo la rigidez de esquemas organizadores de la vida social y el sentimiento de pertenencia exacerbado por la lejanía" (2009: 140).

Así, el colectivo objeto de estudio se siente extranjero en el país magrebí<sup>61</sup>, al percibir "distancia con su entorno, que no les sirve de referencia, no se identifica con el patrimonio cultural local y es consciente de la primacía histórica del grupo autóctono" (Mbongo, 2003: 282). Este hecho, le remite a una subalternidad acuciante respecto a la población autóctona, en una posición reseguída desde el meteco<sup>62</sup> de la Antigua Grecia, el Bárbaro-salvaje de la Edad Media o el inmigrante sursahariano actual en Europa o Libia. Esta dicotomía se transmuta en una clasificación político-jurídica: "ciudadano", "no-ciudadano", que legitima distintas relaciones de poder desigual, también en el caso de los nigerinos en Libia, mayoritariamente despojados de la condición de ciudadanos. De esta manera, nuestro objetivo se dirige a desentrañar si la clandestinidad en posición de alteridad desfavorable en la sociedad libia, puede reforzar una cohesión de grupo, por atribuir a la construcción de la región de origen "un valor social, una idea de pertenencia comuna" (Marfaing, 2003). O bien el proyecto migratorio

---

<sup>61</sup> Libia ejerce de puente entre el Magreb y el Mashreq -la parte más oriental del Mundo árabe-. Como territorio de transición, Libia se engloba normalmente en el Magreb y forma parte de la Unión del Magreb Árabe. Para referirnos al país, en esta tesis usamos indistintamente "país magrebí" o "país mediterráneo".

<sup>62</sup> Estatus intermedio en la Grecia Antigua para denominar "aquél que ha cambiado de residencia", que cabalga entre el ciudadano y el extranjero. Se reservaba para los ciudadanos griegos de otras ciudades.

fortalece la identidad nacional nigerina recodificando la categoría social y la identidad étnica, como establece Michalon (2007). Como señala Weber “la identidad territorial se constituye por un sistema de diferencias y la migración supone una situación privilegiada para estudiar la formación y las reestructuraciones en base a un modelo de identidad como emanación del lugar” (2009: 161), conscientes, no obstante, de que el transcurso del propio movimiento forja sin duda la identidad. Así, lo establece Tarrius (2000), en lo que entiende como germen de “nuevos cosmopolitismos” en un contexto global, es decir, nuevas formas de identificación más allá de espacios de Estado-nación y con componente transnacional. Es lo que, siguiendo a autores como Glick Schiller, Tarrius (2010) denominan “transmigrantes” (Tarrius, 2010), en lo que supone una aproximación descrita de la siguiente manera y que tratamos en el apartado 6.2:

“apoyada en las interacciones vividas durante las movilidades y en las etapas, focalizado en los cosmopolitismos nacidos de las experiencias comunas, donde se suavizan las visiones etnicistas de las relaciones entre el autóctono y el recién llegado, las constataciones de la impermeabilidad radical: la concepción del conjunto difiere de las luchas por el lugar, del choque de identidades de civilizaciones que se derivan de la globalización”. (Tarrius, 2010: 64)<sup>63</sup>

A tenor de esto, es interesante profundizar en si la experiencia fuera de su tierra natal consolida un sentimiento de pertenencia nacional a una comunidad nigerina, más allá de cualquier consideración étnica o, por lo contrario, agudiza la etnicidad (Michalon, 2007). Apuntamos ya aquí, que las redes facilitadoras de la migración entre ambos países ostentan un componente etnoregional, no necesariamente vinculado a una acentuación de la etnicidad, pero en todo caso integrándola. Además, teniendo en cuenta que la evolución de las identidades se relaciona con el grado de integración del migrante en la sociedad de acogida, según Marfaing (2003), debemos analizar si el retornado experimenta un sentimiento de extranjería en su propio país o, por el contrario, se le considera autóctono triunfante, intermedio, en situación favorable o desfavorable, o bien autóctono desclasado, según Augé (1996). En definitiva, debemos recoger hasta

---

<sup>63</sup> Texto original: “s’appuie donc avant tout sur les interactions vécues lors des mobilités comme des étapes : elle est attentive aux cosmopolitismes nés des côtoiements. Elle tempère, comme trop restrictives, les visions ethnistes des rapports entre l’autochtone et le nouveau venu, les constats d’étanchéité radicale: la conception de l’ensemble diffère des luttes d’emplacement, du choc des identités voire des civilisations dès lors que l’on aborde des faits de globalization” (Tarrius, 2010: 64)

qué punto y de qué manera el migrante experimenta una transformación de su propio yo, redefiniendo sus propias identidades durante su movilidad (Giménez, 1992).

### Retornados o repatriados?

La vaguedad del concepto *retornado*, al que tanto aludimos para referenciar el colectivo objeto de estudio, obliga a justificar su elección (Lassailly-Jacob, 1999). Consciente de las finas barreras con términos como *repatriado*, *refugiado* o *expulsado*, nos decantamos por éste, entendiendo *retornado* como la persona que habiendo salido de su tierra de origen regresa al punto de partida, sin entrar a considerar las circunstancias por las que lo hace. Es el término más popular y extendido entre las personas contactadas en nuestra etnografía, aunque existen otros como el de *exodante* para referirse al migrante. Se trata de un neologismo, particularismo del país, construido a partir de la palabra “*éxodo*”, utilizado originariamente para referirse a la migración del campo a la ciudad y actualmente usado también para referenciar desplazamientos entre países<sup>64</sup> (Boesen y Marfaing, 2007; Nabara, 2014).

Otro concepto que invita a confusión es *repatriado*. Es un término jurídico recogido en el derecho internacional, vinculado a una operación a favor del “retorno de personas refugiadas, prisioneros de guerra o internos civiles a su territorio de origen”, de forma segura, según la OIM en su página web. Este concepto implica un proceso de acompañamiento por parte de un tercer actor y, desde este punto de vista, algunos retornados con los que trabajamos son también repatriados, porque son trasladados por organismos internacionales desde Libia a Níger, por avión o escoltados en la travesía terrestre. Muchos, en cambio, no entran dentro esta clasificación, ya que emprenden el viaje de vuelta con sus propios medios sin obtener ninguna ayuda de organizaciones como la OIM o el ACNUR. Precisamente, el ACNUR asocia *repatriación* con la figura de refugiado y/o desplazado interno (ARC, 2001) y acostumbra a relacionar ambas situaciones con “un relativo éxito”, un regreso apacible al terminar la etapa de

---

<sup>64</sup> *Exodant* es el término comúnmente extendido en Níger para referirse a los trabajadores migrantes. La utilización de la palabra *éxodo* revela la concepción generalizada de entender cualquier desplazamiento como consecuencia de razones económicas o materiales, es decir, forzadas por la necesidad. El uso común en la ciudad, en realidad, es la apropiación del concepto usado para remitirse antiguamente al *éxodo* rural o a la migración estacional de zonas interiores hacia países vecinos, entre ellos, Libia.

conflicto. Estas circunstancias no se corresponden en nada a la situación de las personas regresadas a Níger por el conflicto. En circunstancias normales, su retorno significaría un capítulo más del proceso de migración circular. Sin embargo, el regreso precipitado por causas exógenas de “persecución por cuestiones de raza”, evidencia la imprecisión a la hora de categorizar su circunstancia. Sólo desde este punto de vista, se podría considerar al colectivo retornado como *refugiado*, aunque no cumple otro requisito imprescindible, explicitado en la Convención del Estatuto del Refugiado (1951), la necesidad de que la persona se encuentre fuera de su país. La definición explicita “quien estando fuera de su país del que posee la nacionalidad o en el que vive actualmente, se ve forzado a migrar perseguido por motivos de creencia, raza, opinión política o pertenencia a grupo social”. En nuestro caso, poseen nacionalidad del país de reinstalación y, por tanto, no pueden considerarse *refugiados*, según Nita (2013), teniendo en cuenta que Libia nunca ratificó la Convención del Refugiado durante el régimen de Gadafi.

Por este motivo, desde un enfoque jurídico-político, el colectivo se encuentra en un limbo y sólo le ampara la Convención de derechos de los trabajadores migratorios y sus familiares (1990). Este protocolo protege a migrantes trabajadores en su país de residencia, pero ignora cualquier circunstancia relativa al desplazamiento (Nita, 2013). La Convención del refugiado de la Organización de la Unión Africana (1969) tampoco reconoce soluciones durables de reasentamiento para trabajadores de terceros países y sólo evoca “agresiones externas, ocupaciones o graves disturbios públicos”. Con todo esto, no se puede considerar al colectivo de migrantes retornados de Libia como *refugiado* y, menos aún, como *desplazado interno*, puesto que para serlo no deberían haber cruzado ninguna frontera internacional en busca de protección. Desde esta perspectiva, retornado forzado es el término que mejor se adapta a la circunstancia de nuestro objeto de estudio.

## 2.2 La migración como oportunidad: entre exigencia colectiva y decisión individual

Desde nuestra reafirmación teórica y epistemológica, demostramos que el proceso migratorio forma parte de la tradición histórica del ser humano como parte intrínseca del mismo y no escapa a vectores espacio/tiempo que lo configuran y condicionan a nivel colectivo. En el caso de la movilidad en Níger, podemos decir que es un elemento integrado, en mayor o menor medida, clave en la vida cotidiana y comunitaria de sus pueblos (Hahn y Klute, 2007; Kabunda, 2012). Se trata, por tanto, de un fenómeno entre imperativo social y decisión individual, contemplada en última instancia como oportunidad.

Gran parte de estudios centrados en África negra intentan dilucidar lazos entre sujeto y comunidad o a la inversa, en una diatriba que percibe los sistemas sociales, en tanto que "endémicos", "solidarios", "comunitarios" o "fraternales". El paradigma imperante sobre migraciones, por su parte, olvida la dimensión individual emancipadora del desplazamiento. Aquí, sin embargo, queremos reivindicar la necesidad de ambas concepciones, que se solapan y se precisan de manera interdependiente en todo proceso migratorio. Efectivamente, como expresa, Amadou Hampâté Bâ, "no existe una África, ni un hombre africano, ni una tradición africana válida para todas las regiones y etnias", aunque sí se da una cierta unidad cultural de los pueblos africanos, siguiendo las tesis de Diop (2012). Esto sirve para clarificar que, cuando hablamos de "sociedades africanas", somos conscientes de la generalización inexacta que olvida especificidades, pero evoca un imaginario presente y concreto. La cacareada "solidaridad africana", real por su apreciación emic, pero cuestionable en su versión más palpable, se manifiesta de manera distinta en cada lugar y persona, pero remite a una idea amplificadora a nivel mundial. Admirada por muchos, denostada por otros y exótica para unos tantos, la apreciación genérica radica en el Ubuntu, interdependencia entre grupo e individuo, "característica de la personalidad africana", para muchos (Ezembé, 2009: 42). A éste se alude a menudo con admiración en el discurso propio de los africanos, en contraposición al sistema occidental, teóricamente más vinculado al individualismo, en una confrontación entre valores llamados "tradicionales y modernos" (Dumont, 1991; Hobsbawm y Ranger, 2002), como recogemos en nuestra etnografía. "El sistema occidental se basa en lo propio, la

solidaridad ha desaparecido, el individualismo en vuestra cultura es muy importante" (Fada taller, 9/03/2016)<sup>65</sup>.

"Europa, el sistema de los blancos, yo encuentro que es una locura. Cómo puede ser que cuando pierdes el trabajo te encuentres en la calle, es un sistema podrido. Estás en tu casa, en tu país y te encuentras en la calle, es raro. Dónde está la solidaridad entre vosotros? Es decir, allí el ser humano no tiene valores". (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>66</sup>

Para Edmond y Marie-Cécile Ortigues, citados por Ezembé, la solidaridad supone "un medio para compensar rivalidades entre hermanos, un ideal consciente de ser con los otros, como los otros, de acompañarse" (2009: 45). Para Diop es "una invasión recíproca de conciencias, de libertades individuales" (2012), mientras para Aminata Traoré, citada en este caso por Ezembé, se explica "por el sentimiento de pertenencia a una sociedad como miembro de un grupo, pero también como futuro ancestro. El individuo es reconocido por su capacidad de crear un lazo social [...] Cuesto caro, pero es una inversión con alta rentabilidad" (2007: 48). Desde esta perspectiva, la solidaridad africana responde a pulsos e intereses individuales y colectivos, cómplices e mutuos, que deben ser correspondidos en una lógica de vínculo social que necesita reciprocidad, en la línea de Mauss (1925) en su *Ensayo sobre el don*.

En todo caso, entendemos la solidaridad como construcción social de la relación constante entre individuo y comunidad, en la línea de lo que apunta Marie en su interesante obra *L'Afrique des individus* (1997), donde asegura que las sociedades africanas no niegan al individuo como realidad dentro de su seno, aunque priorizan su individuación y/o diferenciación en el dar y recibir lo "reembolsado" y prestado por la comunidad, en una lógica sin fin. Lo que en otras palabras explica:

"El apego -visceral y racional- de los africanos a sus identidades comunitarias –gran familia, linaje, pueblo, etnia- conforma la única garantía de solidaridad -su seguridad social, el seguro médico, el seguro de accidentes o laboral [...] una garantía que da una identidad y una dignidad a todos, los más numerosos, la gente de 'abajo' y de 'más abajo', que la

---

<sup>65</sup> Texto original: "Le système occidentale, c'est la particularité, la solidarité est disparu, l'individualisme chez vous c'est très important". (Fada Talladje, 9/03/2016)

<sup>66</sup> Texto original: "L'Europe, le système de blancs même moi je trouve c'est fou. Comment quand tu perds du travail tu te retrouves dans la rue, c'est un système pourri. Tu es chez toi, dans ton pays et tu te retrouves dans la rue, c'est bizarre. Où est-ce que c'est la solidarité entre vous? Ça veut dire, là-bas l'être humain il n'y a pas de valeurs". (Fada Poudrière, 24/02/2016)

sociedad global trata con indiferencia y menosprecio, como parias invisibles". (Marie, 1997: 88)<sup>67</sup>

Para mí, en algunas reflexiones apuntadas en el diario de campo es lo que resumo como el "ojo social" que todo lo controla, limita y posibilita, materializando una máxima despótico-ilustrada: "todo por la comunidad sin la comunidad".

"Nada escapa al ojo social. Te escrudiña, empuja, valora, juzga, somete, libera, limita. El ojo social son muchas pupilas y ninguna, es el margen entre tú y lo que te rodea y eres también tú en relación a los otros. El ojo social todo lo controla. Es el gran hermano de Orwell que no impone, acompaña. Todos somos observados por el ojo social y a la vez ese ojo social somos todos. Volar, puede observarse como una manera de librarse de él, pero te persigue. Tú eres él y él es tú. Somos seres sociales y ese ojo es tu ventana al mundo, a veces cerrada y otras más abierta, pero al fin y al cabo el marco que muestra lo que quieres y lo que quiere que veas". (Diario de campo, 15/03/2015)

Desde esta concepción, la migración supone para Timera (2001) una estrategia de superar el sistema comunitario para recolocarse de manera subjetiva en él, aunque nunca sin romperlo, porque es la misma comunidad que lo posibilita. En este sentido, "el problema de los jóvenes no es el hambre, sino el hecho de 'no tener nada propio'. Su objetivo no es romper con la familia, sino al contrario, partir para aportar algo a su casa paterna y contribuir a su enriquecimiento" (Timera, 2001: 44). Para otros, como Van Gennep (2008), la movilidad se percibe como rito iniciático para acceder a la edad adulta<sup>68</sup>, mientras para Kaplan (2007), representa una manera de otorgarse prestigio social. Para Brachet, en la misma dirección, responde a un "deseo de emancipación personal y autonomización respecto al grupo social de origen, que los migrantes legitiman desde una perspectiva de solidaridad o de ruptura" (2009a: 59), al menos temporal. Por su parte, en palabras de Marie (1997), revela la voluntad de escapar de "la deuda comunitaria", a través de la idea de que "el descubrimiento del mundo con el viaje es beneficioso". Para Sennett, además, puede suponer "una experiencia autotransformadora a expensas de la comunidad, una pasión por el

---

<sup>67</sup> Texto original: "L'attachement –viscéral et rationnel- des Africains à leurs identités communautaires -famille étendue, lignage, village, ethnie- en l'absence de véritables systèmes de sécurité sociale sont les seules garanties de solidarité –sécurité sociales, assurance-santé, assurance-accident ou assurance-chômage [...] une assurance qui donne une identité et une dignité à tous ceux, les plus nombreux, les gens "du bas" et du "bas du bas", que la société globale ne traite que par l'indifférence et le mépris, comme des parias invisibles". (Marie, 1997: 88)

<sup>68</sup> Las tres fases del rito de iniciación corresponden con las fases del proceso migratorio. La primera, separación del núcleo de origen, la partida. La estancia en el exterior sería el periodo de formación, y el retorno, la reincorporación al grupo de origen sería el regreso una vez el migrante adquiere los conocimientos y la experiencia para ser padre de familia (Van Gennep, 2008)

desplazamiento que se reproduce desde las leyendas homéricas y que tiene un valor moral positivo" (2014: 97).

Según Bardem, la migración responde sólo a una voluntad de deshacerse "de aspectos culturales y sociales de su lugar de origen" (1993: 376), mientras para Bredeloup, comporta una "aventura" que permite al hombre curtirse, "evadirse para buscar la vida, para crear un nuevo espacio de referencias, para construirse durante la etapa" y reivindicar un modelo "self-made-man", por el que aspiran a un éxito social instantáneo y espectacular" (2008: 298). Una "aventura ambigua"<sup>69</sup>, como lo llama Sindjoun (2004), en la que normalmente no se cuenta con todas las informaciones y donde hay espacio para lo "indeterminado e incierto". Según Brachet (2009b), en la mayoría de casos de migrantes que cruzan el Sahara -no sólo nigerinos-, comporta un descubrimiento o mejora de estatus social o deseo de autonomía. Casi siempre, además, en busca del sueño europeo vinculado a "libertad" y "modernidad", según el propio autor ratificado por nuestro trabajo de campo.

"Al menos en Níger, vivir con la familia no es fácil. Por eso me fui para allá. Sólo para buscar algo, para tener algo, para que pueda venir aquí y pueda trabajar para tener alguna cosa, para cuidar a la familia [...] En Libia, me quedé en Trípoli [...] Allí hice toda mi aventura". (Fada Yantala, 22/03/2015)<sup>70</sup>

"No tenía dinero para casarme, no tenía a nadie, por eso probé la aventura. Como la gente hablaba muy bien de Libia, pues probé de partir para comprobarlo". (Fada Harobanda, 1/03/2015)<sup>71</sup>

Tal y como relatan las declaraciones, por tanto, "la migración es una estrategia colectiva, familiar, de todo el pueblo, pero también una empresa individual, cuya función es la individualización. Introduce competencia entre individuos, la diferenciación a partir del acceso desigual a recursos, asumiendo una carga solidaria importante", según argumenta Timera (2001: 46). Así, se clarifica que la migración es inalienable de la dimensión individual y también colectiva, aunque

---

<sup>69</sup> Recuerda a la gran obra de la literatura africana escrita por Cheikh Amidou Kane, que se refiere a grandes rasgos al choque entre culturas, creencias y prácticas.

<sup>70</sup> Texto original: "Quand même au Niger, vivre avec la famille c'est pas facile quoi. Donc, on est parti là-bas pour juste chercher quelque chose pour avoir quelque chose, pour que je puisse venir ici pour travailler pour avoir quelque chose, pour garder la famille [...] C'est là-bas que je fais toute ma aventure" (Fada Yantala, 22/03/2015)

<sup>71</sup> Texto original: "J'avais pas d'argent pour me marier, j'avais rien, j'ai essayé l'aventure. Comme bon, il paraît que les gens parlaient très bien de Libye, donc, j'ai essayé de partir voire". (Fada Harobanda, 1/03/2015)

frecuentemente se haya priorizado una frente a otra. El desplazamiento funciona como estrategia de autonomización, de promoción del individuo, aunque siempre en un contexto determinado que, sin duda, influye en la partida.

“Normalmente si en una casa hay dos chicos y las chicas y los padres no trabajan, los chicos tendrán que salir a buscar. Un chico como yo, o bien como él, no se puede quedar con los brazos cruzados para ir a casa de papá y pedirle ‘dame 100 FCFA’, mientras el padre tampoco trabaja”. (Fada Yantala, 22/03/2015)<sup>72</sup>

Las motivaciones y causas que llevan a una persona a migrar son tantas como migrantes existen (Piguet, De Coulon, 2012). Precisamente, nuestra voluntad de rearmar la subjetividad de quien migra, nos lleva a apreciar las circunstancias promotoras como compendio de varias reflexiones, sin obviar la vertiente relacional y colectiva de las decisiones. De esta manera, en el caso de Níger, el hecho de ser hombre —en el marco de una sociedad androcéntrica y con clara división sexual del trabajo— (Findley, 1999), no casado y sin trabajo, contribuye al movimiento hacia Libia.

“Tengo que ir a buscar. Incluso si mueres de hambre, la familia te aplaudirá porque eres hombre, porque has salido a buscar. Si pido a alguien de darme dinero para crear algo en mi país no me ayudará, pero si pido para salir al exterior, me apoyarán. Ahí está la diferencia”. (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>73</sup>

“Aquí la cosa no va. Si fuera bien, porque iba a dejar a mi familia. En ese momento no estaba casado y fui a buscar para la familia [...] En ese momento, en 2005 no había dinero. Me fui en 2007 y la situación familiar no era buena, por eso me largué [...] Lo decidí así para ayudar a mi familia”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>74</sup>

“Como eres hombre, es normal tomar riesgos. Yo me comprometí totalmente. Sentí algo en aquel momento. Un hombre se siente hombre, cuando tenía 19 años no me importaba, fuera cual fuera el motivo, estaba

---

<sup>72</sup> Texto original: “Normalement dans une maison s’il y a deux garçons et il y a les filles, il y a les vieilles, les parents sont là et ils ne travaillent pas, normalement les garçons doivent aller chercher. Un garçon comme moi ou bien comme lui va rester bras croisés pour aller chez papa pour dit ‘donne-moi 100 FCFA’ et que le papa même ne travaille pas”. (Fada Yantala, 22/03/2015)

<sup>73</sup> Texto original: “Je dois sortir ailleurs pour chercher. Même si tu mors de faim là-bas ta famille va t’applaudir, parce que tu est homme, parce que tu es sorti chercher. Si je demande à quelqu’un de me donner de l’argent pour créer quelque chose dans mon pays, ils vont pas m’aider. Si je demande pour sortir ailleurs, ils vont m’aider. Voilà la différence”. (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

<sup>74</sup> Texto original: “Ici ça ne va pas. Si ça va, pourquoi quitter ma grande famille. À ce temps je suis même pas marié et je cherche pour ma famille [...] À ce temps, en 2005 il avait l’argent. J’ai quitté en 2007, ça va pas la famille, c’est pour ça que j’ai quitté [...] Moi, j’ai décidé pour aider la famille, c’est pour ça que j’ai quitté”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

preparado para hacerlo". (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>75</sup>

El perfil –para nada exclusivo ni rígido- sobre los migrantes nigerinos en Libia se apoya mayoritariamente en hombres (61,2%) jóvenes –entre 15 y 30 años-<sup>76</sup>, solteros en el momento de partir y con un nivel de educación relativamente débil –educación primaria (76,9%) y educación superior (5,1%)-, según informes elaborados por Mounkaila, Boureima, Boyer (2009), Issaka Maga (2009), Di Bartolomeo, Jaulin, Perrin, (2011) o Tabapssi (2011). Grégoire, por su parte, señala que el 75% son analfabetos en 1995, mientras Bensaâd lo contradice en 2001, asegurando que gran parte de ellos cuentan con buen nivel de instrucción. En base a nuestro trabajo de campo, estamos en condiciones de añadir que el nivel de formación antes de partir no acostumbra a ser alto, aunque en esa consideración también entran disquisiciones adheridas al investigador, que deben cotejarse en relación al contexto. Es decir, como ya hemos indicado anteriormente, existe una voluntad de valorizar su formación, aunque en realidad la mayoría está escolarizada, aunque en niveles básicos. De hecho, el fracaso escolar se convierte a menudo en factor clave para emigrar, ya que los jóvenes no logran sus objetivos académicos, debido a un sistema heredero del colonizador y competitivo, que expulsa a quienes tienen dificultades (Wada, Naino, 2009; Ida, 2015).

"Fui a la escuela, pero es lamentable. Hice hasta quinto y me dijeron que tenía que repetir una vez, después una segunda y luego se acabó. No pude continuar en el colegio, porque ya había tenido dos oportunidades. No pasé. Cuando estás en el instituto no sólo son los exámenes, también hay deberes que cuentan y yo no tenía medios para hacerlos. Si hubieran sido sólo los exámenes, no hubiera tenido ningún problema, pero también era el estudio y te decían que si repetías dos veces, no podías continuar. Si no tienes recursos de financiación, sólo puedes irte al éxodo para hacer tus propias investigaciones". (Entrevista Ali, 23/03/2015)<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Texto original "Comme tu es homme c'est normale de prendre de risque. Tu sais, je me suis totalement engagé, je disais ça. Je sentais quelque chose à l'époque, tu sais, un homme quand tu te sens un homme, vraiment je suis sûr quand j'étais 19 ans, j'étais pas préoccupé, quelque soit le motif je suis prêt à le faire". (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>76</sup> Cabe señalar que la sociedad nigerina es básicamente joven, con el 49,2% de personas menor de 15 años (INS, 2013), lo que supone un gran potencial migratorio de cara al futuro, según la OIM.

<sup>77</sup> Texto original: "J'ai fait l'école, mais c'est regrettable. J'ai fait jusqu'à cinquième, donc, on m'a dit que j'ai fait redoublant une première fois, une deuxième fois ils m'ont dit que c'est fini. J'ai pu plus continuer l'école, parce que j'ai redoublé deux fois. J'ai pas passé. Le collège n'est pas les examens, c'est les devoirs qui comptent les comptes, donc j'ai pas les moyens. Si c'est les examens, je n'ai aucun problème avec eux, mais c'est l'étude aussi, on te dit que tu es redoublant deux fois, tu ne peux pas continuer. Si tu n'as pas des moyens de financement, tu vas partir en exode pour faire tes recherches" (Entrevista Ali, 23/03/2015)

Sea apelando o no a la familia como causa, en la mayoría de casos urbanos tratados, la decisión se toma en solitario, de manera discreta e incluso secreta. El apoyo familiar acostumbra a aparecer antes o después y algún pariente puede contribuir entonces, en la manera que estime, a financiar el trayecto. La indisoluble interrelación sujeto-comunidad se da también en el destino escogido para establecerse. Éste no es sólo fruto del azar o de la propia subjetividad, sino que el contexto influye de manera notable, a través de redes familiares, vecinales o étnicas, como vemos en el capítulo 6 y 7, constituidas en lo que Timera (2001) llama “puntos de caída”, primero parte un pariente y permite la llegada de otros. “Son estos amigos que me incitan a partir a Libia. Allí está bien, hay trabajo, tienes que venir, por qué quedarte? Son ellos que me insisten para que vaya”<sup>78</sup> (Entrevista Abdou, 22/04/2015). Desde esta perspectiva, la migración como fuente de recursos económicos y estrategia socioeconómica comunitaria indiscutible para los pueblos sahelianos (Mounkaila, Boyer, 2010), está influenciada por la experiencia del clan o la familiaridad cultural, que puede inducir a un destino u otro, según afirma Kabunda (2012).

Por este motivo, precisamente, los protagonistas de la migración no siempre se refieren a causas subjetivas como motivos de su “huida”. A menudo recurren a circunstancias coyunturales y estructurales, provocadas por la situación política o social tanto en Níger como en Libia, que retomamos en el capítulo 6. Sin embargo, con frecuencia sí acuden a los problemas financieros para justificar su desplazamiento. “No tengo trabajo”, “Soy un parado” o “no tengo para comer”<sup>79</sup>, son frases repetidas a la hora de esgrimir razones, relacionadas en todo momento con su contexto, en la interpelación imprescindible y decisiva de la génesis creativa, que permite la migración. Tales declaraciones deben analizarse y cuestionarse en base al escenario urbano de Niamey, que parece procurar una movilidad más como oportunidad, que un debate real entre vida y muerte. En palabras de Timera, “se produce entre los jóvenes algo más intolerable que el hambre, algo más moral: el sentimiento de “no ser” o el de verse reducido a la insignificancia social” (2001: 38). En el trabajo de campo se recoge de la siguiente manera: “aquí en Niamey hay de todo, puedes encontrarlo todo. El modo de vida

---

<sup>78</sup> Texto original: “Ce sont ces amis qui m'ont incité à partir en Libye. La Libye est bien, il y a du travail, il faut venir pourquoi rester. C'est eux qui m'ont insisté d'aller là-bas”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>79</sup> Texto original: “J'ai pas de travail”, “Je suis un chômeur”, “Je n'ai pas à manger”.

en el campo es distinto" (Diario de campo, 18/03/2015), aseguran algunos en *fadas* de la capital. Esta particularidad, de hecho, parece caracterizar al colectivo estudiado, y le dota de una singularidad en contraste con movimientos rurales, aparentemente más precarizados, como detallamos durante toda la tesis, siempre desde la visión propia del grupo urbano.

Por nuestra parte, abordamos la etnografía urbana, conscientes de que "lo opuesto a lo urbano, no es lo rural, sino una forma de vida en la que se registra una estricta conjunción entre la morfología espacial y la estructuración de las funciones sociales", según Delgado (1999: 25). Desde esta perspectiva, evitamos caer en juicios que atribuyen valores morales positivos o negativos a un ámbito u otro, en la línea del propio autor. Es decir, descartamos lo urbano en tanto que "distanciamiento, insinceridad, frialdad en relaciones humanas" o lo rural como "nostalgia de la pequeña comunidad basada en contactos cálidos y francos", equiparado a una cierta noción de comunismo primitivo. En este sentido, consideramos que la comunidad rural se adapta y transforma a los sistemas socioeconómicos imperantes y así por tanto, debe ajustar también al capitalismo, como defiende Lefebvre (1978). Con todo esto, entendemos la "ruralidad y la urbanidad", como concepciones referidas a formas de practicar el espacio público y no tanto como mentalidades intrínsecas esencialistas, siempre reconociendo que la ciudad no es sinónimo que lo urbano (ver capítulo 4.2).

"La urbanidad es una noción sociológica que remite a modos de apropiación de espacios urbanos, a prácticas sociales, a estatus sociales de sus habitantes, a modos de vida inducidos por la ciudad. De esta manera, cada urbanización genera formas de urbanidad, maneras de vivir la ciudad, de practicarla, de apropiársela, de representarla. La urbanidad es a su vez, la relación de habitar, en la vida pública, la sociabilidad, actividades económicas y sociales". (Belguidoum, 2002: 64)<sup>80</sup>

"Si la ciudad es un gran asentamiento de construcciones estables, habitado por una población numerosa y densa, la urbanidad es un tipo de sociedad que puede darse en la ciudad... o no. Lo urbano tiene lugar en otros muchos contextos que trascienden los límites de la ciudad en tanto que territorio [...] lo que implica que la urbanidad es precisamente la movilidad, los equilibrios precarios en las relaciones humanas, la agitación como fuente de vertebración social [...] una antropología urbana [...] sería pues, una

---

<sup>80</sup> Texto original: "L'urbanité est une notion sociologique qui renvoie aux modes d'appropriation des espaces urbains, aux pratiques sociales, aux statuts sociaux de ses habitants, aux modes de vie induits par la ville. Ainsi chaque type d'urbanisation génère des formes d'urbanité, des façons de vivre la ville, de la pratiquer, de se l'approprier, de se la représenter. L'urbanité, c'est à la fois le rapport à l'habiter, à la vie publique, à la sociabilité, aux activités économiques et sociales". (Belguidoum, 2002: 64)

antropología de configuraciones sociales escasamente orgánicas, poco o nada solidificadas, sometidas a oscilación constante y destinadas a desvanecerse enseguida". (Delgado, 1999: 12)

Desde estas concepciones, la supuesta "ruralidad o urbanidad", conceptos siempre controvertidos por la academia, más utilizados en su declinación francesa<sup>81</sup>, se refieren a maneras específicas de cada contexto, pero en ningún caso los cogemos como conceptos morales o "sistema de buenas prácticas cívicas", sino como "dimensión conductual adecuada al urbanismo" (Delgado, Malet, 2011: 60). En este sentido, nos interesa, la valorización de la condición urbana de los retornados de Libia, enfatizada con frecuencia por el propio colectivo objeto de estudio. En su caso, sí contiene connotaciones morales y tiende a autoreferenciarse como privilegiada en relación a sus compatriotas del ámbito rural. Así lo desgranamos durante todo el trabajo y sobre todo a partir de la segunda parte, cuando afloran las particularidades del viaje, la estancia y el retorno a Níger. En esos momentos, los protagonistas urbanos evocan la movilidad como "voluntad de ruptura iniciática en la óptica de un futuro retorno glorioso, que permita obtener un reconocimiento social de su grupo y acceder a una verdadera mayoría social", según explica Timera (2001: 38). Desde esta pretensión liberadora centramos nuestro análisis, en un enfoque sobre personas en movimiento, retornadas de manera forzada a un medio urbano, que se diferencia de manera gradual del ámbito rural (Oumarou, 2008; Nabara, 2014; Mounkaila, 2015).

En definitiva, analizamos un fenómeno de recomposición social e individual en un contexto de reacogida, tras un proceso de ida-retorno-ida y posterior regreso. En este entorno, los sentimientos de insatisfacción y fracaso afloran por no lograr los objetivos marcados y establecen el nuevo espacio social del colectivo en lo urbano, explicado por razones sociales, culturales y estructurales, necesarias de reseñar antes de explicar las transformaciones aportadas.

---

<sup>81</sup> En nuestro caso, durante la tesis preferimos hablar de prácticas concretas y, en todo caso, de "lo rural" o "lo urbano" o de "vida urbana" o "vida rural", más que de "ruralidad o urbanidad", a menudo utilizado como concepto moral, ligado a la mentalidad específica etérea e irreal.



## CAPÍTULO 3. NÍGER: EN MEDIO DEL SAHEL

Una vez situado el marco teórico general en torno a la temática que desgranamos a lo largo de la tesis, debemos situar geohistóricamente y socioculturalmente el territorio englobado en lo que a día de hoy significa la República de Níger. La exigencia, más allá de teórico-práctica y del todo necesaria, se asume por la consciencia de la condición “subalterna” de Níger en las arenas geopolíticas internacionales y también en la producción académica, en especial en el contexto hispano. Esa consideración evidencia un mayor esfuerzo de contextualización a todos los niveles.

### 3.1 Geohistoria y situación: un Estado en órbita francesa

Níger, con una población estimada en alrededor 20 millones de habitantes, se encuentra situado en la zona del Sahel, en un territorio ocupado en  $\frac{3}{4}$  por el desierto del Sahara (INS, 2013; López Calix y Rogy, 2017). Sus distintos pueblos o etnias (ver 3.2) se reparten de manera desigual en la parte sur del país -9 de cada 10 habitantes-, donde se halla la región más cultivable. A lo largo del año, cuenta con una estación de lluvias entre junio y septiembre, de la que depende buena parte de la economía nigerina, basada en el sector agrícola y ganadero, que ocupa al 80% de la población y supone el 39% del PIB total, según el Instituto Nacional de Estadística (INS, 2013)-. El territorio, básicamente rural, experimenta en los últimos años un aumento de la tasa de urbanización, en gran medida producto de movi­lidades rurales-urbanas, en lo que se conoce como éxodo rural (Mounkaila, 2002). Sin embargo, a día de hoy el grado de urbanización aún se encuentra en el 21,7% (INS, 2014), muy por debajo de otros países de África al sur del Sahara (ver capítulo 5.3), aunque las transformaciones vinculadas a este proceso, son relevantes en relación a nuestro estudio, sustentado en la capital.

El cambio climático muestra en este lugar del planeta su cara más amarga, una creciente irregularidad y escasez de lluvias, una mayor desertificación<sup>82</sup> unida a factores políticos y sociales, que llevan al territorio a recurrentes crisis alimentarias. Esto, sin lugar a dudas, condiciona las distintas movi­lidades del país (Mounkaila, 2002; Boyer, 2005; Olivier de Sardan, 2007). En 2016, por ejemplo,

---

<sup>82</sup>A modo de ejemplo, el Lago Chad perteneciente a Chad, Camerún, Níger y Nigeria ha pasado de unos 25.000 km<sup>2</sup> en 1973 a menos de 2.000 km<sup>2</sup> en los años '90. El cambio climático crea enormes desafíos para los recursos naturales del lago, según la Comisión de la Cuenca del Lago Chad. Consultado en: <http://www.cblt.org/>

la campaña agropastoral dejó a 4,1 millones de personas en situación de inseguridad alimentaria, lo que representa el 23,7% de la población total, según Naciones Unidas y el Gobierno.

A día de hoy, Níger convive con el estigma internacional de ser considerado “el país más pobre del planeta”, en base al Índice de Desarrollo Humano (IDH) elaborado anualmente por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Jahan, 2016)<sup>83</sup>, que valora indicadores como la esperanza de vida – actualmente en 54 años-, índices de pobreza –situados en más del 50%- y tasa de alfabetización –sólo del 29%-. Esta situación se califica de “vulnerable”, “frágil” o “disfuncional” por parte de organismos internacionales, siempre sobre la prevalencia de un sistema socioeconómico capitalista y una visión occidental y eurocéntrica. En nuestro caso, rechazamos directamente este tipo de apelativos del paradigma desarrollista que mantienen el “centro” del foco en Occidente y destierra todo lo que acontece en otros lugares del planeta (Appadurai, 1996). Así, conceptos ampliamente anclados en el imaginario global, como Tercer Mundo, “subdesarrollado”, “pobres” o incluso “empobrecidos”, consideramos que responden a una lógica modernizadora<sup>84</sup> sin cuestionar el concepto primigenio del progreso capitalista (Bayart, 1999; Dumont, 2000; Kabunda, 2009; Latouche, 2007). Por eso, procuramos evitarlos y evocar más bien relaciones desiguales del marco mundializado. De esta manera, encontramos más acordes adjetivos como “neocolonizado” o “intervenido” para referirnos a Níger, a tenor de un presupuesto público, dependiente en más de un 50% de la ayuda exterior, según el mismo director de la Agencia Francesa de Desarrollo (AFD), Philippe Renault (Entrevista Renault, 24/04/2015)<sup>85</sup>.

“En África se observa el esqueleto del Estado, es más fácil asomarse al poder, comunicarse con él. Se percibe todo de manera menos sofisticada, más sencilla, pero en su plena complejidad, donde es más fácil imaginar y

---

<sup>83</sup> Tras cerca de una década siendo clasificado el último de la lista, en el informe de 2016, logra superar ese puesto y sube uno en la tabla, por delante de República Centroafricana.

<sup>84</sup> Entendemos por modernización “el desarrollo que conduce a una sociedad económicamente emprendedora, tecnológicamente sofisticada y políticamente abierta”, en palabras de Chabal, Daloz, 1999).

<sup>85</sup> Francia es el actor bilateral más importante en Níger por lo que respecta a la ayuda oficial al desarrollo (AOD), suministrada por distintos canales y que va en aumento en los últimos años. En 2010, el país europeo invertía en torno a 15 millones d’euros en nuevos proyectos de desarrollo por año, mientras que en 2015 y 2016 desembolsa alrededor de unos 75 millones por año. Si se añaden los préstamos y la cooperación militar, que escapa a la AFD, la inversión total francesa se establecería en centenares de millones de euros, según Renault (Entrevista Renault, 24/04/2015).

pensar soluciones, proyectos o planes de futuro. Emanan así nuestra lógica eurocéntrica y occidental, procedente de un cuadro concreto, 'racional', en definitivo, lógico, heredero de la cultura de raíz grecorromana que 'comanda' el mundo. Sin embargo, ésta debe ser reseteada para profundizar en la cosmovisión ajena y autóctona". (Diario de campo, 15/04/2015)

En esta línea, asumimos la subalternidad de Níger dentro la globalización capitalista (Spivak, 2003; 2013) y procuramos ser conscientes y deconstruir, en la medida de lo posible, nuestro foco adherido a nuestra condición de persona occidental, en lo que Iniesta llama sobre el africanista como "boomerang enriquecido en su paso por las tierras del sur" (1998: 114). De esta manera, intentamos superar posiciones meramente utilitaristas y atender a razones históricas, políticas y, claro está, también económicas, que explican la condición en "los márgenes" de Níger, en tanto que producto en buena medida del neocolonialismo.

#### Periodo pre-colonial y colonialismo francés

La posición geopolítica de Níger instituye al territorio como bisagra histórica entre el verde tropical al sur del Sahara y la aridez del desierto, una ubicación que forja el carácter de sus pueblos. Actualmente, comparte frontera con Chad al oeste, Nigeria al sur, Burkina Faso y Mali al este y Argelia y Libia al norte. Durante la Edad Media, el territorio goza de un gran dinamismo derivado del comercio caravanero norte-sur, tras la expansión del islam (Retailié, 1986; Bernus, Boilley, 1993; Bourgeot, 1995; Grégoire, 2010). La religión coránica penetra en la zona, precisamente gracias a este comercio de todo tipo de mercancías, que conlleva una influencia e intercambio cultural "con adaptación a las formas jerárquicas y costumbres negroafricanas", según Iniesta (2009: 9).

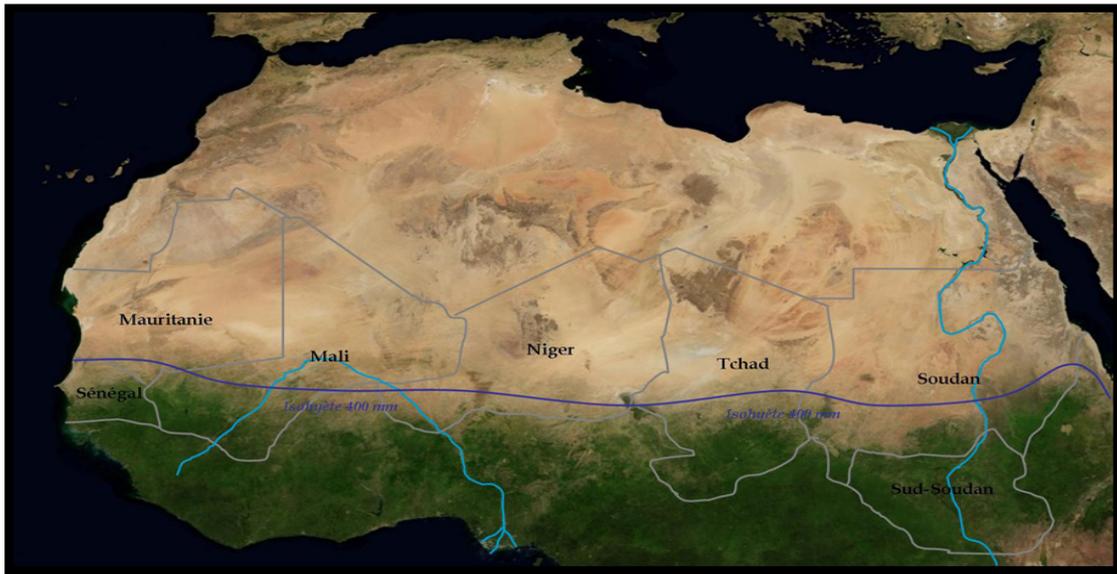


Figura 3: Mapa países del Sahel. Fuente: herodote.net.

Esa época se basa en transacciones de oro, sal, tejidos, libros e ideas, de interacciones entre dos mundos conectados, que configuraban entonces y continúan haciéndolo, dos realidades separadas, por lo que Temlali (2007) llama “frontera simbólica” entre África del norte o Magreb y África al sur del Sahara. Los pueblos situados en *Bilad al Sudan* –en árabe, “país de los Negros”-<sup>86</sup>, importan manufacturas y exportan materias primas a sus vecinos del norte, lo que comporta una convulsión urbana y económica, que supone el florecimiento de Imperios de dinastías sudanesas islamizadas -Mali, s. XIII-XIV; Sonray, s. XV-XVI; Kánem-Bornú, s. XVI-XVII- (Iniesta, 2009; Ki Zerbo, 2011). La llegada de potencias europeas en el s. XV y la instauración de la trata negrera del s. XV a XIX provoca la pérdida de entre 40 y 150 millones de habitantes, además de una lenta decadencia del comercio transahariano y el retroceso de África sursahariana a todos los niveles –riqueza economía, tecnología, diversidad ideológica,...-, como apunta Iniesta (2007, 2009). La trata esclavista transatlántica también se experimenta a través del Sahara (McDougall, Scheele, 2012) y a la esclavitud de bereberes y árabes hacia poblaciones del sur se une también el tráfico internacional de personas vía desierto. Este conlleva el traslado obligado de entre 1.700 y 1.880 ciudadanos sursaharianos destinados a la actual Argelia y unos 400.000 a Libia, según distintas estimaciones (Grégoire 2004; Staub, 2006; Bensaâd, 2009).

<sup>86</sup> Es la expresión utilizada por las poblaciones árabes para referirse a los pueblos negros. Se refiere a un territorio mucho más amplio de lo que significa actualmente la República de Sudan y Sudan del sur, remite a la región geográfica, que incluye África occidental y centro-septentrional.

Tras la trata, el periodo colonial de finales del s. XIX y XX comporta la implantación de estructuras políticas y económicas de regímenes fiscales y fronteras territoriales. El desarrollo del transporte por parte de la metrópolis contribuye en parte a fomentar movimientos, que pasan a ser transfronterizos de norte a sur y del interior a la costa. Estos se deben a la urbanización derivada de la implantación de administraciones coloniales en lugares como Ghana –antigua Costa de Oro- y Costa de Marfil, con la explotación de minas de oro y el establecimiento de plantaciones extensivas para la exportación de café y cacao (Amselle, 1976; Dumont, 1991; Anarfi, Akwankye, 2003). Con la independencia y el surgimiento de nuevos estados, Nigeria centraliza algunos de estos desplazamientos. Las expulsiones, sin embargo, por el deterioro de su situación socioeconómica y crisis internacionales y continentales, acaban diversificando los destinos hacia zonas septentrionales, como Libia y Argelia (Kabunda, 2012).

#### Del Estado colonial al neocolonialismo

En lo referente al actual territorio de Níger, nunca antes éste forma parte de una estructura estática o pre-estática, puesto que los “Estados” referentes a los Imperios de Mali, Sonray o Kánem-Bornú no llegan a controlar toda la región. Francia organiza y delimita su dominio en 1900, según Raynal (1993). De esta manera, Níger entra a formar parte de las zonas “militares francesas” y luego sufre distintas modificaciones en el seno de este imperio, tanto en sus límites como en su organización. En 1922 pasa a ser “colonia” dentro de la denominada África Occidental Francesa, dotada de cierta “autonomía administrativa y financiera” (Raynal, 1993: 12). En 1946, la puesta en marcha de la Unión Francesa dota al territorio del estatus de ultramar y eso le otorga representación propia a nivel local y en el seno de la República, apoyada en partidos y sindicatos, surgidos de burocracias “autóctonas”, sustentadas en grupos étnicos con el favor del aparato colonial. La principal formación es el Partido Progresista Nigerino (PPN), partícipe del Reagrupamiento Democrático Africano (RDA), a través del cual, Diori Hamani, se convierte en primer presidente de la República independiente de Níger en 1960 (Bayart, 1999). Lo consigue en pugna con Djibou Bakary, su primo y rival, máximo exponente del movimiento opositor Sawaba - “victoria” en hausa- perseguido y prohibido tras su llegada al poder (Grégoire, 2010). Esta facción vota No en el referéndum de adhesión a la Comunidad Franco-Africana y su desafío le vale una purga agresiva, con la connivencia de

Francia. Bakary se exilia y en 1964 insta a un levantamiento popular, con apoyo de la Ghana de Nkrumah y la China revolucionaria, pero que fracasa. La acción insurreccional procura nutrirse e instrumentalizar los antagonismos hausa-zarma, una rivalidad constante, que se sucede hasta la actualidad, como vemos más adelante.

De hecho, "la independencia no comporta una ruptura brutal con el régimen colonial", sino que forja una burguesía de Estado, heredera del régimen anterior, con reivindicaciones contra el colonizador, para lograr "ocupar el lugar de los Blancos", según Olivier de Sardan (1984: 286). Hamani, de ideología liberal, considerado como hombre próximo a Francia, mezcla agentes económicos con política y contribuye a crear nuevas clases dirigentes comerciantes, eminentemente urbanas, que fomentan el "clientelismo" (Amselle, Grégoire, 1987) y configuran en la actualidad una de las "cuatro prisiones del poder", en términos de Olivier de Sardan (2016). La sensación de corrupción sistémica en el seno del nuevo Estado es precisamente el principal pretexto utilizado por Seyni Kountché, para materializar su golpe de estado en 1974. Éste aprovecha el contexto de crisis económica y política para tomar el poder, apelando a la "incapacidad e incompetencia del Gobierno para gestionar el país" (Raynal, 1993: 24). El autoproclamado presidente, carismático y clave en la historia contemporánea del país, evoca al "tradicionalismo" frente la "modernidad occidental" y vertebró un discurso de orgullo nacional, exaltando la cultura nigerina y favoreciendo al campesinado más que su antecesor. Asienta así un régimen socialista, con la "estatización de la economía", facilitada por el "boom del uranio" de esa década, según Amselle y Grégoire (1987). A su vez, establece un sistema autoritario y personalista, en el que él encarna las principales instituciones estatales.

Durante la década de los años 80, el contexto internacional con la crisis del petróleo y el descenso del precio del uranio comportan privatizaciones y cierta apertura política, forzada por el descontento en la calle. En aras de la cohesión social y territorial, nombra a un Primer ministro hausa, Mamane Oumarou, en un intento de equilibrio étnico para contrarrestar su eminentemente figura sonray-zarma (Raynal, 1993). A lo largo de su mandato, sufre varias tentativas de golpe

de estado por parte de colaboradores próximos en 1975, 1976 y 1983<sup>87</sup> y se le acusa de vulneración de derechos humanos. También recaba conflictos diplomáticos con Gadafi por el apoyo de éste a las rebeliones tuaregs (ver capítulo 6.1) pero a pesar de todo, su figura sigue siendo venerada, en tanto que vertebradora del Estado-nación heredado. Kountché representa un constructor de la identidad nacional y su áurea se vincula, sobre todo en Niamey, a epítetos como “honestidad”, “austeridad” y “compromiso”, como se relata en una *fada* de la capital.

“Era honesto. Después de su muerte, cuántos miles de millones dejó en el Tesoro? Cientos de miles. Dijo que incluso sin el Banco Mundial y el FMI, Níger no debería tener problemas de salarios. Kountché pagaba entre el 20 y el 25 y [en ese momento] tenías derecho a coger un avance a partir del día 5 [...] Todo el mundo tenía su salario, si bebías podías beber, si ibas detrás de las mujeres podías hacerlo. Todo era más barato, subvencionaba muchas cosas, los productos sanitarios, l’OPVN <sup>88</sup> también daba productos, incluso en la capital. Cada viernes, todas las familias tenían derecho de ir a la OPVN para coger comida, jabón, leche [...] También creó granjas ganaderas por todo el país, eran del Estado”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>89</sup>

Tras su muerte en 1987, Ali Saibou asume las riendas del Estado y apuesta por la “decrispación”, marcada por la apertura política sin renunciar al pasado, para promulgar una República basada en una “democracia participativa, con tendencia a la afirmación de solidaridades, más que a la expresión de diferencias”, según Raynal (1993: 32). En este sentido, se proclama la naturaleza única e indivisible del Estado contra “toda propaganda regionalista, racial o étnica”, conscientes de

---

<sup>87</sup> El máximo responsable del último golpe es uno de sus más próximos colaboradores, Amadou Oumarou “Bonkano”. Actualmente, éste sigue vivo en Niamey y se le acusa de “estar detrás” de las acciones del actual Presidente, Mahamadou Issoufou. Tras algún tiempo de relación amical con un colega periodista de Niamey, descubro que se trata de su hijo. Bonkano es uno de los personajes más importantes de la historia reciente de Níger y un gran conocedor de las intrigas y cloacas de un Estado, que utiliza la vía militar como instrumento para deponer o imponer su noción de “democracia”. Tengo pendiente en el futuro poder entrevistarme con él, a través de la mediación de su descendiente.

<sup>88</sup> Office des Produits Vivriers du Niger. Empresa estatal responsable de producir y proporcionar productos alimenticios a la población y empresas de Níger. Aún existe, aunque su tarea no es tan decisiva.

<sup>89</sup> Texto original: “Il était honnête, après sa mort il a laissé combien de milliards dans le Trésor? Ça fait des centaines de milliards. Il a dit que même sans compter avec la Banque Mondiale et le FMI, le Niger ne peut pas avoir le problème des salaires. Kountché paie les salaires du 20 à 25 et [à ce moment] tu as droit de prendre prêt avant son salaire dès le 5 [...] Tout le monde a eu leurs salaires, si tu picole tu peux picoler, si tu suivis la femme il faut le faire. Tout est moins cher, il a subventionné beaucoup de choses, les produits sanitaires, c’était moins cher, l’OPVN ce qu’on donne là, même dans la capitale. Chaque vendredi tous les familles ont le droit d’aller à l’OPVN pour prendre la nourriture, le savon, le lait [...] Il a fait des fermes d’élevage un peu partout, c’est des fermes d’État”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)

la posible revitalización de rivalidades étnicas en un sistema plural (Idrissa, 2001). De esta manera, se producen tímidos pasos hacia un sistema multipartidista, más allá del partido-Estado que hasta entonces comandaba el país. Esta formación se convierte en el Movimiento Nacional por la Sociedad de Desarrollo (MNSD)-Nassara -literalmente "triunfo" en hausa-, conocido popularmente como el "gran baobab", por su omnipresencia y su tarea de "aglutinador" de los distintos pueblos del territorio.

El proceso de legalización de partidos en los años 90 se favorece por las fuertes manifestaciones sociales contra la imposición de Planes de Ajuste Estructural (PAE) por parte del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), que consolidan el "círculo vicioso" de la dependencia africana y, sin duda nigerina, por el desmembramiento de parte del Estado social y la sumisión a financiadores internacionales, como evidencian Lavigne y Aghali (2010) (ver capítulo 9). En esta coyuntura, la Conferencia Nacional de Benín también influye en la celebración en 1992 de la mesa de diálogo anunciada por Saibou, lo que supone "un electroshock para reanimar la nación", en palabras de la oposición y "una tribuna catártica donde suceden diatribas y reivindicaciones interminables", para Raynal (1993: 63). De ahí, surge una República unitaria, democracia multipartidista y régimen semipresidencialista, que ignora las reivindicaciones federalistas de pueblos como el tuareg, lo que marca el devenir del Estado aún a día de hoy. En unas elecciones consideradas libres, la Presidencia recae por primera vez en un hausa de Zinder, Mahamane Ousmane, pero su gestión en medio de grandes aprietos económicos y políticos y su discurso etnoregionalista, del que habla Olivier de Sardan (2009), ejemplificado en su *iri ma ye fu* -volvamos a casa, en hausa-, acaba pronto con el golpe de Ibrahim Baré Maïnassara en 1996.

"Con el golpe de estado todos perdieron. Mahamane Ousmane perdió, Hama perdió, todo el mundo perdió. Baré entendió que ninguno de ellos era un aglutinador. Son todos unos regionalistas, sólo buscan favorecer a su gente. El ejército aglutina un poco y por eso tomó el poder [...] Esa gente tiene mucho odio, esos dos [Hama y Ousmane] son los principales problemas de Níger". (Entrevista Mamadou, 9/03/2016)<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Texto original: "Avec le Coup d'Etat tous ont perdu. Mahamane Ousmane a perdu, Hama a perdu, tout le monde a perdu. Baré a compris que tous ces gens là ils sont pas de rassembleurs. Ils sont tous des régionalistes, ils cherchent à avantager leur gens. L'armée a rassemblée un peu et elle a gardé [...] Ces gens là [Hama et Ousmane] ils ont une haine, ces deux là sont les grands problèmes du Niger". (Entrevista Mamadou, 9/03/2016)

Esta explicación de Mamadou remite al rol de árbitro de la armada frente a desafíos calificados frecuentemente como “regionalistas”. Tras Baré, se suceden dos tomas militares más. La primera que acaba con el asesinato del propio Baré a manos de Daouda Malam Wanké en 1999, que tras pasa el poder ese año a Mahamadou Tandja, kanuri de Zinder, en unas elecciones “libres” (Niandou Souley, 2001). Éste lidera el país hasta 2010, cuando otra intervención pretoriana se lanza para “salvar la República” ante el *Tazartché* -violación de la Constitución- propuesto por Tandja, que pretende aspirar a un tercer mandato en contra de la Carta Magna. El responsable del golpe, Salou Djibou, cede la Jefatura en 2011 al actual presidente civil, Mahamadou Issoufou, un hausa de Tahoua, líder del Partido Nigerino por la Democracia y el Socialismo (PNDS)-Tarayya, tras unos comicios avalados por la comunidad internacional.

Este relato histórico resulta más contemporáneo de lo imaginable, ya que en la actualidad siguen en escena los mismos actores políticos de las últimas tres décadas. Así, en 2016, Mahamadou Issoufou –conocido como *zaki*, león en hausa- es reconocido como vencedor de las votaciones por delante de Hama Amadou, antiguo Primer ministro con Ousmane y expresidente de la Asamblea Nacional con el propio Issoufou y fundador de Loumana, escisión del MNSD. En los comicios también participan el expresidente Mahamane Ousmane y otras figuras preeminentes de la transición política de la década de los 90. Esta clase política, símbolo de un sistema gerontocrático y clientelar, se asocia a intrigas, traiciones y complots, instrumentalizados por la metrópolis, en lo que se conoce como *Françafrique*<sup>91</sup> (Médard, 1997). Esta influencia francesa recurre a la fuerza militar en beneficio propio, con estrategias sombrías, que la población no ignora y critica, según denuncian algunos como Mamadu Baadikko (2001).

“Los africanos, los dirigentes africanos dirigen muy mal, se dejan manipular por los occidentales y olvidan a su pueblo, mientras que hoy no deben descuidar que es el pueblo quien los elige, no los occidentales. Issoufou si trabaja bien en Níger, incluso si Francia quiere hacerlo caer, será imposible, porque cuando los nigerinos encuentran qué comer, qué

---

<sup>91</sup> Política neocolonial de Francia hacia sus antiguas colonias africanas, iniciada en época de De Gaulle por el Secretario de Estado de Asuntos Africanos, Jacques Foccart. Más allá de la amplia bibliografía sobre el tema, un documental a cargo de Patrice Benquet de 2010, recoge los objetivos principales de esta política de mano de algunos de sus principales forjadores y protagonistas.

beber o cómo dormir, porqué vamos a odiarle?". (Entrevista Bachir, 29/02/2016)<sup>92</sup>

"Aboubacar es como Francia, no tiene amigos, sólo intereses" (Diario de campo, 22/02/2016). Esta anotación de una escena cotidiana referida a un retornado, evidencia el recelo extendido hacia el antiguo colonizador, que continúa marcando la cotidianidad del país. La cuenta de resultados del presupuesto nigerino así lo avala y sitúa a Francia como el mayor acreedor y cliente del país, además de principal explotador de su recurso más importante: el uranio<sup>93</sup>. En 2015 y tras largas y polémicas negociaciones entre Areva y el Gobierno nigerino, se acordó una prolongación del contrato de explotación, aumentando el gravamen de impuestos del 5,5% al 12%. El pacto no satisfizo a parte de la población, que rechazó el descenso del precio internacional como argumento válido para renegociar y salió a la calle para protestar. La sumisión a los designios franceses e internacionales se sufre a diario en todo el país, también en la capital, donde los cortes de electricidad son también frecuentes, debido a la dependencia energética <sup>94</sup> de países vecinos como Nigeria y a la precariedad de la infraestructura, ampliamente inexistente fuera de los núcleos urbanos. Todo esto sucede, mientras París se conoce como "la ciudad de la luz", referente de la Ilustración, modernidad y progreso a nivel mundial, una desigualdad evidente que la mayoría en nuestra etnografía crítica.

"Parar el uranio hoy es poner a millones de personas en la calle y eso, no van a permitir que suceda. Europa se está enriqueciendo a costa de los pobres hasta día de hoy. Somos el tercer exportador mundial, la casa madre del uranio, pero tenemos hambrunas aquí. Ahora viene el tiempo del calor y aquí en la capital, podemos estar 48 horas sin electricidad. Hay

---

<sup>92</sup> Texto original: "Les africains, les dirigeants africains ils dirigent très mal, il se laissent manipuler par les occidentaux et ils oublient leur peuple alors qu'aujourd'hui il faut pas oublié que c'est le peuple qui t'a élu, pas les occidentaux. Issoufou s'il travaille bien au Niger, même si la France vient elle va pas le faire partir, c'est impossible, parce que quand les nigériens chacun trouve de quoi à manger, de quoi boire, de quoi dormir, pourquoi on va le détester ?". (Entrevista Bachir, 29/02/2016)

<sup>93</sup> Níger es actualmente el cuarto exportador mundial de uranio. Posee unas reservas estimadas en más de 100.000 toneladas, según la Organización Nuclear Mundial. La explotación de este mineral está dirigida en exclusiva por la multinacional francesa AREVA, a través de compañías con participación nigerina –SOMAÏR y COMINAK-. A día de hoy, está pendiente de apertura la mina, Imourarem, la más grande de África a cielo abierto.

<sup>94</sup> Níger lleva décadas prometiendo una gran infraestructura para cubrir buena parte de la demanda eléctrica de su pueblo y, en buena medida, los anhelos se depositan en la presa de Kandadji. El proyecto data de la década de los 80 y empieza a construirse en 2008, pero distintos problemas de tipo político y económico lo paralizan hasta la actualidad. Dumont (1991) se muestra contrario a este proyecto en su libro *Democracia para África*, donde recela de esta infraestructura poco eficaz que, además, "sólo beneficia a grandes constructores".

pueblos en los que te preguntas cómo lo hacen para sobrevivir?”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>95</sup>

“Es automático, Tandja lo intentó y mira, montaron un golpe de estado contra él. Es verdad que en ese momento yo no estaba aquí, pero todo Níger lo sintió. El precio del uranio subió de 50 a 70 mil el kg [...] y ahora el precio del uranio a cuanto está? [expongo la posibilidad que responda a la coyuntura internacional] Estás seguro de lo que estás diciendo? Durante esta crisis internacional las centrales nucleares de Francia se han parado? No se puede tolerar, hasta ahora Francia no ha parado su electricidad, así que no me digas que es internacional. Fukushima fue una catástrofe, pero la energía nuclear continúa con nuestro uranio”. (Entrevista Bachir, 2/3/2016)<sup>96</sup>

“Con Tandja sucedió eso, quiso echar a Areva para traer a los chinos y ese fue el problema. En todo caso, aquí en Níger, si no defiendes los intereses franceses no vas a durar en las instituciones, el mismo presidente actual está haciendo todas estas tonterías, porque tiene el aval de Francia”. (Fada Boukoki, 3/03/2016)<sup>97</sup>

La sombra de Francia también se descubre en el golpe de estado de Salou Djibou, según denuncia el periodista Seidik Abba (2013), una hipótesis creíble, si tenemos en cuenta que Sarkozy condecora al coronel responsable del mismo con la Legión de Honor francesa<sup>98</sup>. La presencia francesa se percibe en los propios fundamentos del Estado, desde la lengua a la moneda, pasando por las estructuras administrativas. Así, el idioma oficial sigue siendo el francés, a pesar de que los idiomas vehiculares más comunes son los “nacionales”<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Texto original: “Stopper l'uranium aujourd'hui est mettre de millions de centaines de personnes dans la rue et ces gens là ils vont pas laisser qu'ils ont fait ça. Europe est en train de s'enrichir derrière le dos des pauvres, jusqu'à maintenant. On dit ici, c'est la maison mère mondiale, on est le troisième producteur et on a la famine ici. Maintenant c'est le temps de chaleur, on peut faire dans la capitale 48 heures sans électricité. Il y a même des villages où tu te demandes comment ils font pour survivre”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>96</sup> Texto original: “C'est automatique, Tandja a essayé et regarde, ils ont monté un coup d'État contre lui. C'est vrai qu'à ce moment je n'étais pas au pays, mais quand même tout le Niger l'a senti. Le prix de l'uranium a monté de 50 à 70 mil le kg [...] Et maintenant le prix de l'uranium c'est à combien? [J'expose la possibilité que soit conséquence du context internationale] Tu es sur de ce que tu es en train de dire? Pendant la crise internationale, est-ce que les centrales nucléaires de la France ont arrêté de travailler? On peut pas tolérer ça, jusqu'à maintenant la France continue à fournir l'électricité de l'uranium nigérien, il faut pas me dire que c'est internationale. Fukushima c'est une catastrophe, mais l'énergie nucléaire continue avec notre uranium”. (Entrevista Bachir, 2/3/2016)

<sup>97</sup> Texto original: “Avec Tandja c'est ça, il a voulu chassé Areva pour amener les chinois, c'est ça le problème. En tout cas, ici au Niger, si tu défends pas les intérêts français vraiment tu vas pas durer, même lui [Mahamadou Issoufou] il est en train de faire les conneries là, parce qu'il a l'aval de la France”. (Fada Boukoki, 3/03/2016)

<sup>98</sup> Posteriormente, además, Djibou lidera misiones de observación internacional de la CEDEAO en países como Guinea Bissau.

<sup>99</sup> En la República de Níger encontramos hasta 10 lenguas nacionales relacionadas con grupos y/o comunidades habitantes en el seno del territorio (Garba, Hanafiou, 2010).

Desde la independencia, la Constitución consagra la promoción del plurilingüismo, aunque sin cuestionar la oficialidad del francés, utilizado en la escolarización estándar desde la primaria a la universidad<sup>100</sup>. La hegemonía del colonizador también destaca en el uso corriente del Franco de África Occidental (FCFA), sucesor del Franco de las Colonias del África Francesa (FCFA) y gestionado en la actualidad por el organismo regional de la Unidad Económica y Monetaria de África del Oeste (UEMOA). La moneda, no obstante, implica un control de las finanzas africanas por parte de la exmetrópolis y actualmente de Europa, debido al cambio fijo con el euro -1 euro= 656,597 FCFA-, lo que significa una falta de soberanía monetaria, con perjuicios para las economías africanas, según algunas voces críticas<sup>101</sup>.

Asimismo, la órbita francesa se visualiza en la organización de distintas estructuras del Estado, que se reclaman como continuidad histórica con estructuras precoloniales, aunque fueron concebidas por el conquistador, según defienden Olivier de Sardan y Tidjani Alou (2009). Desde este punto de vista, las "jefaturas tradicionales" locales responden a la voluntad de "poner en marcha un poder local perfectamente adaptado a las necesidades del Estado colonial, guardando a su vez raíces sociales tradicionales" (2009: 45). Se pretende así suavizar la "ruptura colonial" y por eso actualmente, conviven con agrupaciones creadas por el Estado poscolonial. Las jefaturas tradicionales gozan de "autoridad moral", en tanto que teóricamente "depositarias de las costumbres" (Olivier de Sardan, Tidjani Alou, 2009).

"La jefatura tradicional tiene poder, en el pueblo tiene incluso jueces. Cuando deciden algo, ni el Estado puede entrar [...] En la actualidad, las autoridades tradicionales siguen siendo fuertes, son poderosas [...] Ismaël [un amigo de la *fada*] es un tuareg de la familia real. Él podría ser rey de

---

<sup>100</sup> El sistema de enseñanza francés se copia exactamente de la metrópolis. Sin embargo, éste lidia con otros modelos vigentes, más allá de las escuelas primarias tradicionales, con el francés como lengua principal. Así, se contemplan las *madrasas* o escuelas franco-árabes; escuelas experimentales donde se enseña en lengua materna y colegios especializadas -colectivo de sordos, ciegos,...-. (Wada, Naino, 2009; Ida, 2015)

<sup>101</sup> Es el caso del exministro togolés de políticas públicas, Kako Nubukpo, crítico con las políticas económicas del Banco Central de Estados de África Occidental (BCEAO). O también de Ydriss Déby, Presidente de Chad, que en 2015 llamó a los africanos a deshacerse del FCFA. Los defensores, en cambio, aseguran que el FCFA da credibilidad internacional a los acreedores y estabilidad macroeconómica.

Agadez, si su padre muere y él quiere, puede serlo". (Fada-taller, 10/04/2015)<sup>102</sup>

Esta bicefalia entre instituciones "tradicionales y modernas", única en un país de África francófona, dota a las "autoridades tradicionales" de un espacio de poder particular. De esta manera, aunque oficialmente no pueden ostentar ningún cargo público, sí participan y condicionan la vida pública local, a través de "compromisos abiertos, infiltraciones o alianzas" (Olivier de Sardan, Tidjani Alou, 2009). Así, las autoridades dependen de la administración competente, en los diferentes planos de organización administrativa, ya sea región, departamento, comuna, sultanato, provincia o tribu. Actualmente, el país se divide en 7 regiones -Agadez, Diffa, Dosso, Maradi, Tahoua y Tillabery- además de la comuna urbana de Niamey, fraccionadas a su vez en un total de 63 regiones. Los distintos pueblos y etnias se reparten de manera heterogénea según la zona, en una segmentación territorial, que indica divergencias étnicas e identificaciones aglutinantes o diferenciadoras, utilizadas también por el colonizador.

En este sentido, si bien la "etnicidad nunca es ajena a la política, pero tampoco constituye su trama principal", según Bayart (1999), consideramos que la injerencia externa se vale a menudo y a conveniencia de este tipo de categorizaciones. Así, se demuestra durante la ocupación y en el posterior traspaso del poder, cuando se favorecen elites políticas sonray-zarmas en detrimento de hausas o tuareg, como repasamos a continuación. De esta manera, se transfiere el Estado a la élite burocrática sonray-zarma, eminentemente urbana y escolarizada por el occidental, en pugna con la clase comercial hausa, enriquecida por transacciones transfronterizas con Nigeria (Amselle y Grégoire, 1987). Estas contiendas continúan vigentes, a pesar de los esfuerzos incesantes por equilibrar intereses en pos de la estabilidad del Estado-nación, en lo que supone denostar sentimientos regionalistas y privilegiar discursos, a veces tan interiorizados como performativo, de exaltación de la identidad nacional

---

<sup>102</sup> Texto original: "Le chefferie traditionnell, elle a de pouvoir, au village même elle a même de juges. Quand ils décident quelque chose, même l'Etat ne peut pas rentrer [...] Même maintenant, les chefferies traditionnelles elles sont fortes, elles ont leur puissance [...] Ismaël [un ami de la fada] c'est un touareg de famille royale même. Il peut être roi d'Agadez si son père est décédé et il veut, il peut l'être". (Fada Talladje, 10/04/2015)

### 3.2 Etnicidad y diversidad de pueblos

“Es necesaria una unión solidaria. En un país donde hay muchas etnias, no se puede dejar a una de lado, se tiene que trabajar con todas. Se tiene que reagrupar y hacer sentir a cada etnia que es nigerina, porque si coges a una etnia y dejas a la otra, eso trae problemas”.

(Entrevista Mamadou, 9/03/2016)<sup>103</sup>

Desde nuestra aproximación siempre relacional y contextual, sin tintes esencialistas ni supremacistas de la identidad y, por ende, de la etnicidad, nos disponemos a abordar las especificidades genéricas de los distintos pueblos de Níger. Queremos recalcar que, en ningún caso, se trata de características rígidas ni estrictas, sino flexibles, intersubjetivas y deconstructivables, aunque sí proporcionan información valiosa sobre factores de diferenciación constructores de identificación. A nivel general, por tanto, referenciamos varios pueblos que, a tenor de sus miembros y la bibliografía existente, pueden fraccionarse en infinidad de “sub” grupos, familias, clanes,... Nuestro objetivo, lejos de enumerar los conjuntos étnicos potenciados, sólo pretende apuntar idiosincrasias de pueblos, entendidos como preponderantes en el país<sup>104</sup>. De esta manera, según un censo de 2001, las etnias mayoritarias son: hausa (55,4%), sonray-zarma (21%), tuareg (9,3%), peul (8,5%), kanuri (4,7 %), tubu (0,4%), árabes (0,4%), gourmantchés (0,4%). Las cifras son limitadas y, aunque las cogemos con algo más que escepticismo epistemológico, ayudan a evidenciar tendencias. A tenor de la etnografía en Niamey y su relevancia en la edificación del Estado-nación, el pueblo sonray-zarma emerge como el más destacado del trabajo, aunque igualmente importantes son el hausa y el tuareg, sin olvidar a otros como el peul, kanuri<sup>105</sup> o gourmantché.

En torno al concepto etnicidad o identidad étnica existe mucha y variada literatura académica. Nosotros la entendemos como “inegable, no reflejo de una fase elemental del desarrollo, condenado por la modernización, ni tampoco fruto

---

<sup>103</sup> Texto original: “Il faut une union solidaire. Dans un pays où il y a beaucoup d'ethnies il faut pas écarter une ethnie, il faut travailler avec toutes les ethnies. Il faut rassembler et faire sentir à chaque ethnie qu'elle est nigérienne, mais si tu prends une ethnie et tu laisses l'autre, c'est ça qu'il va faire des problèmes”. (Entrevista Mamadou, 9/03/2016)

<sup>104</sup> No se vea en esta consideración una voluntad de discriminación de unos grupos frente a otros. Nada más lejos de la realidad, simplemente se trata de una opción pragmática por la limitación que acota el estudio.

<sup>105</sup> El pueblo kanuri puede conocerse por distintos nombres, entre ellos beri-beri, borno, dagara,...

del colonizador ni el imperialismo”, en palabras de Bayart (1999: 83). Sin embargo, ciertamente el conquistador la utiliza para categorizar realidades sociales a administrar, en tanto que “proceso de estructuración de la cultura y la identidad, más que como una estructura determinada”, según el mismo Bayart (1999: 99).

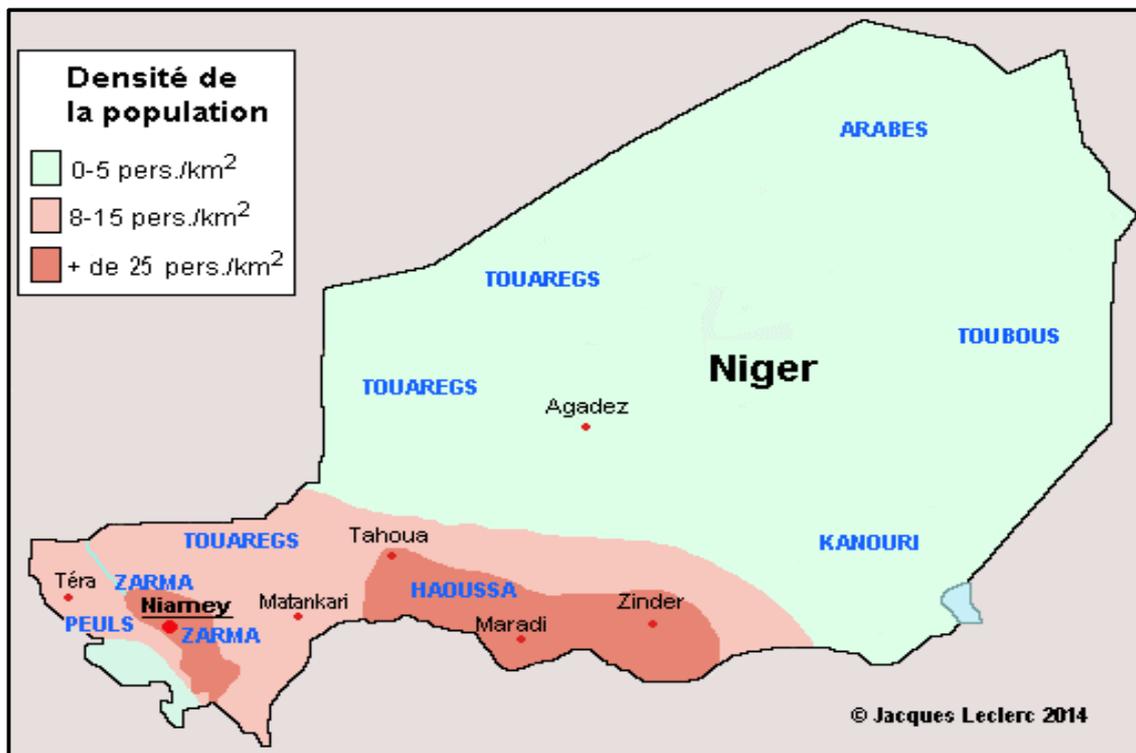


Figura 4: Distribución étnica Níger (2014)

Para Amselle, por su parte, la etnia descansa sobre “un grupo con características como la lengua, un espacio común, vestimenta, valores, un nombre, una misma descendencia y la conciencia de los actores sociales de pertenencia a un mismo grupo” (1985). Desde esta perspectiva, la etnicidad o identidad étnica es siempre una construcción social y se compone por la interacción entre individuos. Se trata de una visión deconstructivista de un África “mestiza” (Amselle, 1990), enfrentada a enfoques como el de Kabunda, Sodupe y Moure, que atribuyen al colono la creación de la etnia, en una estrategia “neocolonial” para “extirpar la diversidad” del continente” (2009: 188). Para Iniesta, la etnicidad funciona como “mecanismo de conciencia aglutinante que debe definirse necesariamente frente a otro” (1998: 91), algo compartido por Ezembé, que la considera como “sumisión a ciertas reglas y la valorización de aspectos comunes, motivos de orgullo vivido sin culpabilidad” (2009: 43). Evitando entrar de lleno en el debate extenso e inacabado sobre la configuración de la etnicidad, nos interesa la existencia de la

misma, en tanto que realidad indiscutible por ser vivida y aceptada por la mayoría de poblaciones del continente, también en Níger. Desde esta perspectiva, nos disponemos a exponer, aunque a grandes rasgos, aspectos a priori idiosincráticos de los pueblos del territorio, en cuanto a su historia y visiones emic de pertenencia y adhesión a un conjunto.

De esta manera, los hausas, mayoritarios en Níger, forman un pueblo procedente del actual norte de Nigeria, mezclado históricamente con los peul y dedicado a la agricultura –sobre todo de mijo y cacahuete-, a la artesanía y al comercio de cuero, hierro y tejidos (Nicolas, 1975). Se trata de uno de los grupos étnicos más importantes influyentes y numerosos de África al sur del Sahara. Actualmente, se reparte en distintos países sahelianos y de la sabana sudanesa<sup>106</sup>. Su dispersión le hace un conjunto heterogéneo, formado por numerosos entes en su seno y, como asegura Pellow (1996), “su historia es de migración y conquista”. El pueblo hausa es la asociación, en realidad, de dos grupos étnicos: los habe y los peul, según Smith (1959). La unificación se basa en los siete estados Habe, preislámicos, conformadores de su antiguo reino, más legendarios que reales<sup>107</sup>, según Nwabara (1963). Los peul pasan a dominar los reinos habe a partir de lugartenientes, aunque algunos estados mantienen su independencia -Daura, Abuja y Argungu en Nigeria y Maradi en Níger-. La penetración e interrelación peul-hausa, pero también con los beri-beri, supone el punto culminante de la etnogénesis del grupo plural y heterogéneo conocido en la actualidad como hausa (Grégoire, 1990), caracterizado por compartir una misma lengua, una de las más habladas del continente. La historia de los pueblos peul y hausa va con frecuencia de la mano y se evidencia en casos actuales, como el del presidente de Nigeria, Mohammed Buhari, de adscripción peul, aunque hausa hablante y, por tanto, considerado hausa.

“Es un peul, no es hausa, pero es peul-hausa. Buhari es 100% peul, pero habla hausa porque es de la zona hausa. El expresidente de Nigeria<sup>108</sup> es un

---

<sup>106</sup> Importantes comunidades se hallan en Benín, Ghana y Camerún, así como en la ruta de peregrinaje del Hajj que parte desde África del Oeste, pasando por Chad y Sudan.

<sup>107</sup> En base al relato mítico, el reino se crea a partir de Daura –su fundadora-, hija del hijo del rey de Bagdad. A partir de ella, se forman los otros seis estados, Kano, Gobir, Katsina, Zaria, Biram y Rano. Éstos son invadidos por los peuls –o fulani- durante la yihad de Dan Fodio, que imponen la práctica del Islam y algunas de sus normas sociales.

<sup>108</sup> Cabe decir, que Buhari ya fue Presidente de Nigeria en el pasado, cuando accedió al poder tras un golpe de estado en 1983. Fue derrocado dos años más tarde, en 1985 y en la actualidad ha vuelto a acceder al cargo mediante elecciones.

peul, pero de zona hausa, 100% peul. Hay mucha gente que tiene su lengua, pero la olvidan como yo, que soy peul, pero no hablo peul, hablo hausa y, por tanto, me digo hausa. Mi padre es peul, pero tampoco habla peul, hablamos hausa. Somos peul de Zinder". (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>109</sup>

La lengua hausa es oficial en la actual Nigeria y está reconocida como lengua nacional en Níger, aunque de facto es el idioma más hablado del país. Los hausa son patrilineales y la autoridad de parentesco es distribuida en base al sexo, la agnación y la jerarquía sobre generación y edad, según Smith (1959). El primer matrimonio se considera como rito de paso hacia la edad adulta, tanto para la mujer como para el hombre y una vez casados, la fémina pasa a formar parte y se muda a casa de la familia del marido. En Níger, el pueblo hausa reside principalmente entre Dogondoutchi y Zinder, en la parte meridional del país y representa más de la mitad del total de población nigerina. Dentro del mundo hausa, encontramos diversos grupos autodenominados hausa, entre ellos, los mauri<sup>110</sup>, establecidos en la región de Filingué y Dosso, en el valle de DalloI Mauri, subdivididos en varios grupos: los Arewa, Aderawa, de la zona de Adar-Tahoua; los Konnaoua, de Konni y los Gubawa de Gobir (Piault, 1967). En el seno de los mauris se conforman grupos sobre "procesos de aculturación recíproca", es decir, donde se "prioriza el préstamo cultural" más allá de la aculturación como imposición de una cultura dominante a otra dominada, según Piault (1967). En este caso, se mantienen elementos originales del grupo a favor de complementariedades funcionales por la interacción entre ellos. Así, las escarificaciones en el rostro, seña distintiva mauri, se distinguen a partir del grupo de pertenencia.

"Estas escarificaciones no son mauris. Su madre es mauri, por eso él acepta que es mauri. Es un Guba. Para ellos, éstas se hacen hasta aquí y los mauris hasta la oreja [gesticula]. Tienes que fijarte en sus cicatrices, que se limitan al medio. Son diferentes, pero todos pertenecen a la misma región, aunque existen diferencias entre sus cicatrices en la región de Douthi, Dosso. No son mauris, son primos. Todos se incluyen dentro de los hausas. Su idioma es el hausa, los mauris son hausa, los goubas son hausa. Mi madre es hausa y tiene la misma cicatriz. Las de mi madre [las escarificaciones] acaban en

---

<sup>109</sup> Texto original: "C'est un peul, c'est pas un hausa, mais c'est un peul-hausa, Buhari c'est à 100% peul, mais il parle hausa parce qu'il est de la zone hausa. L'ex président du Nigeria, c'est un peul, mais de zone hausa, 100% peul. Il y a beaucoup des gens qu'ils ont leur langue, mais ils oublient leur langue, comme moi, je suis peul, mais je parle pas peul, je parle hausa et je me dis hausa. Mon père est peul, mais on parle pas peul, on parle hausa. On est de peuls zinderois". (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>110</sup> También se conocen como mawri o maouris por la administración colonial francesa y se llaman arewa en su propia calificación, según Cabezas (2016).

alto, también tiene dos, como los mauris, pero no llegan a las orejas [...] Entre los hausa hay los Katina, los Goubir, los Gouba, todos son hausa, te hablo en general. En Níger encontramos hausa en Maradi, Zinder, Doutchi, pero los de Tahoua su origen es tuareg, aunque han cogido la lengua oficial de su zona, el hausa, sin ser hausas de origen". (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>111</sup>

Entre los mauris hay quienes hablan zarma o hausa y aunque el idioma no se asocia a la etnia, como dice Cabezas (2016), sí matiza la percepción identitaria e introduce nuevos etnónimos como los mauris zarma o mauris hausa. Esta calificación se vincula a un elemento lingüístico, pero no cultural, puesto que en ambos casos, conservan un bagaje cultural y mantienen tradiciones animistas. En las últimas décadas, el pueblo hausa ha experimentado un éxodo rural que transforma la fisonomía de las urbes, especialmente de Maradi, según Grégoire (1990). El desarrollo de una creciente actividad comercial, basada en transacciones "de frontera", ha facilitado la emulsión de una nueva clase comercial, los *Alhazai* del sur nigerino, en rivalidad y complementariedad con la élite burocrática sonray-zarma (Nicolas, 1969; Grégoire, 1990).

Así pues, el pueblo sonray-zarma<sup>112</sup> se encuentra en las tierras fluviales del río Níger, donde desarrolla una agricultura de contratemporada dedicada a alimentos, aún hoy imprescindibles en el territorio, como el sorgo o el mijo. Esto les diferencia del pueblo tuareg y del peul, mayoritariamente pastores seminómadas, aunque sus historias respectivas se explican por intercambios recíprocos entre sus gentes. Su disposición se limita al oeste nigerino y el este de la República de Mali, en tres regiones conocidas tradicionalmente como Zarmaganda, Zarmatarey y Boboye. Actualmente se corresponden a Tillabery, Niamey, Dosso y parte de Maradi. De hecho, el pueblo sonray-zarma como tal no existe, según Bouba Hama, Jean Rouch, Boubé Gado, Djibou Hamani, Olivier de

---

<sup>111</sup> Texto original: "Ces scarifications sont pas mauri. Sa mère est mauri, c'est pour cela il a accepté qu'il est mauri. C'est un Gouba. Pour eux ça les mets ici, les mauris c'est jusqu'à l'oreille. Il faut voire ces cicatrices là s'est limité au milieu. C'est différent, mais ils sont tous de la même région, mais leurs cicatrices il y a une différence. De la région de Doutchi, Dosso, ils sont pas de mauris, ce sont des cousins. Tous ça ils sont inclus dans des hausas. Leur langue c'est le hausa, les mauris c'est hausa, les Gouba c'est hausa. Ma mère c'est une hausa, ils ont même cicatrice. Pour ma mère tu vas voire, pour elle [les scarifications] ce sont en haut, elle a deux comme pour les mauris, mais c'est pas aux oreilles [...] Des hausa il y a les Katina, les Goubir, les Gouba, ça c'est les hausa, je te parle en général. On trouve des hausa au Niger à Maradi, Zinder et Doutchi, mais ceux de Tahoua, leur origine c'est des touareg, mais ils parlent pas touareg. Ils ont pris la langue officiel de leur zone, le hausa, mais ils sont pas de hausa d'origine". (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>112</sup> Puede encontrarse como songai, songay, songhay, songhai, songoi, sonrai y también djerma o dyerma. Nosotros nos decantamos por sonray-zarma, puesto que la pronunciación del término se adecua más a la que efectúa el propio grupo, con la articulación de la –r.

Sardan o Alpha Gado, algunos de los principales autores dedicados a profundizar en esta etnia. Todos apelan a dos pueblos diferenciados, asociados a un ancestro distinto, aunque con “una lengua y un patrimonio sociocultural, que evidencia una cierta unidad entre ambos”, según Bornand (2012: 14). Así, los sonray reivindican el legado de los imperios de la dinastía Askia y Sonni de la Edad Media<sup>113</sup>, regímenes “demasiado antiguos para legitimar una unidad del pueblo que excluiría a los zarma, la aristocracia de los cuales no reivindica estos imperios”, según Olivier de Sardan (1984: 274). El pueblo sonray, por tanto, proviene del actual territorio de Mali, mientras el zarma sería originario de las zonas occidentales pertenecientes a la actual República de Níger. Ambas regiones atañen hoy la Autoridad Liptako-Gourma<sup>114</sup>, una entidad a priori desvinculada de cuestiones étnicas, favorable al desarrollo económico, pero que reguarda vínculos espacio-temporales y geohistóricos pasados<sup>115</sup>.

“Yo soy sonray y él es zarma. Son ellos los que nos siguen, nosotros somos los reyes [...] Nosotros somos los que estamos en el agua y conquistamos en su día todo el territorio ribereño. Los sonray venimos de Mali y los zarma ya estaban aquí antes, desde Zarmaganda hasta Dosso [...] Diríamos que somos primos verdaderos, ellos son nuestras hermanas pequeñas y son ellas las mujeres, nosotros somos los hombres”<sup>116</sup> (Entrevista Hari, 1/03/2016)

A pesar de las evidentes diferencias de filiación histórica, patentes en el uso de etnónimos, la mayoría “se siente cómoda con el apelativo zarma”, asegura Olivier de Sardan (1984), algo que ratificamos con nuestra etnografía. En este sentido, tanto las diferenciaciones como los puntos comunes se entienden en el marco de

---

<sup>113</sup> Numerosa literatura académica se fija en el Imperio Sonray como uno de los mayores “Estados precoloniales” encontrados en la sabana saheliana de la Edad Media. No obstante, Olivier de Sardan (1984), reduce este Imperio a “un mero recuerdo de los aristócratas de los pueblos dispersos y en la gesta de los *griots*”, asegurando que era “menos estructurado de lo que los *tarikhs* –intelligentsia cercana al poder- hizo creer”.

<sup>114</sup> Es un organismo creado en 1970 al albor de la independencia, que reagrupa zonas de Níger, Mali y Burkina Faso, con el objetivo de poner en valor los recursos mineros, energéticos y agropastorales de la zona.

<sup>115</sup> Según Jean Rouch (1975), por ejemplo, la orientación del país sonray se establece en relación al río, el Este se llama *hausa*; el Oeste, *gurma*; el norte, *danga* y el sur *dendi*. Como reconoce el propio autor, esta orientación es particular, puesto que “en Tombuctú, el *hausa* es el norte y el *gurma*, el sur y en Djenné, el Oeste se convierte en *hausa* y el este en *gurma*, aunque no existe ningún grupo *hausa* o *gourmantché* en esa región”, asegura.

<sup>116</sup> Texto original: “Moi je suis sonray et lui est zarma. Ce sont eux qui nous suivent, c'est nous les rois [...] Nous sommes vers l'eau, nous avons conquis tout le territoire d'eau. Les sonray on vient de Mali, les zarmas déjà ils étaient en haut vers Zarmaganda jusqu'à Dosso [...] On dirait ce sont des vrais cousins, ce sont de petits sœurs, et ce sont eux les femmes, c'est nous les hommes” (Entrevista Hari, 1/03/2016)

procesos históricos amplios donde las movilidades tienen gran protagonismo (Mounkaila, 2002: 7). Es el caso del mítico éxodo liderado por Mali Béro, que llevó a los zarmas a instalarse en Zarmaganda procedentes de Mallé, una antigua provincia del Imperio sonray entre los siglos X y XVI. Producto de esta tradición, se explica la dispersión de sus descendientes, que crean colonias fuera del estricto territorio zarma, en Burkina Faso, Benín, Togo, Sudan, Costa de Marfil o Ghana. Esos desplazamientos, junto a distintas guerras –*wangari*–, divide a este pueblo en “principados” comandados por jefes zarma o *zarmakoy* (Alpha Gado, 2000). De esta manera, la sociedad sonray-zarma se divide desde la época precolonial en una dicotomía estructural entre hombres libres, *burcin*, a menudo llamados “nobles”, y cautivos o *bannya*, prisioneros de guerra, que pueden ser maltratados o vendidos, según desmenuzan Olivier de Sardan (1984) o Amadou (2003). Esta separación sigue subyacente en el tejido social y “justifica a priori el mantenimiento en el poder de algunas familias nobles”, según Bornand (2012: 14).

“En este país, desde el primer presidente, es nuestra etnia quien comanda. Nosotros queremos a Níger. Somos transparentes, también sobre el trabajo. Aunque tu hermano quiera trabajar, si los documentos no están completos no podrás contratarle. Pero ellos, no dan ‘mercado’ si no eres tuareg o hausa y eso no está bien. Nosotros, los zarma, desde Djibou Bakary, Bouba Hama, Seyni Kountché, somos nosotros. Si hubiéramos querido estar más tiempo [en el poder], no los hubiéramos dejado estudiar, pero como no tenemos problemas... Somos transparentes y les dejamos hacer. Les dejamos trabajar con nosotros y ahora que ellos lo tienen [el poder] nos quieren llevar a la guerra civil, pero ellos empezaron, no nosotros”. (Entrevista Yssiaka, 12/03/2016)<sup>117</sup>

Esta declaración apela nuevamente a la competencia entre sonray-zarma y hausa, una disputa que atraviesa la sociedad y, por tanto, también el trabajo, en cuanto a la diferenciación entre movilidades de interior y urbanas, por ejemplo. De esta manera, la sociedad sonray-zarma es básicamente patrilineal, con matrilinealidad reconocida no dominante, referida sobre todo a los esclavos y abolida por el islam, que permite entender el concepto de la dote, como compensación al grupo

---

<sup>117</sup> Texto original: “Dans ce pays là, depuis le premier Président là, c’est notre ethnie qui a fait ça. Nous, on aime le Niger. On est transparent, même sur les travaux, même si c’est ton frère qui veut travailler, si les documents ne sont pas complets tu vas pas l’amener. Mais eux même le marché ce pas n’importe qui qu’on donne, si la personne n’est pas touareg ou bien hausa et c’est pas bon. Nous, les zarmas depuis Djibou Bakary, Bouba Hama, Seyni Kountché c’est nous. Si on veut le temps [au pouvoir], on va même pas le laisser étudier, mais comme on n’a pas des problèmes... On est transparent, on les a laissé faire. Ils ont travaillé avec nous encore. Maintenant qu’ils ont eu [le pouvoir] ils vont amener la guerre civile, parce que maintenant ils ont déclenché, mais c’est nous qu’on n’a pas fait ça”. (Entrevista Yssiaka, 12/03/2016)

familiar de la esposa por la pérdida de derechos futuros, según Olivier de Sardan (1984). Así, el sistema social sonray-zarma se fundamenta en la gerontocracia y la androcracia, en una división sexual del trabajo acentuada y desigual, donde edad y sexo no tienen la misma importancia, porque la interseccionalidad de género pierde la batalla.

“Mi mujer es costurera. Ahora no tiene ni tiempo para ir a trabajar, porque tiene un bebé. A veces cuando acaba por la noche, deja la pequeña en casa de mi madre y se va a trabajar. Yo estoy en la *fada*, no puedo hacerme cargo a cada momento de un bebé, pero mi madre sí” (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>118</sup>

Esta es una de las muchas declaraciones recogidas, que vislumbran el sistema patriarcal y la parcelación sexual del trabajo y la vida social, notoria a lo largo de todo el trabajo. La movilidad histórica del pueblo sonray-zarma se caracteriza, por tanto, en hombres que “salen a buscar”. En el pasado, los destinos preferidos por estas personas se dirigían a la costa, Ghana o Costa de Marfil. Son movimientos reproducidos durante la colonización y en la post independencia. Durante el dominio francés se explican por razones económicas, pero también como actos de resistencia sistemáticos y organizados, según Alpha Gado (2000). Normalmente, son migraciones temporales y estacionales del campo a la ciudad, que comportan el enriquecimiento de comerciantes zarma que hacen fortuna y al regresar desarrollan su actividad principalmente en Niamey (Grégoire, 2010). En éstas discurren diversas causas, desde la necesidad de ganar dinero para enviarlo al pueblo hasta el deseo de escapar de la autoridad paternal o la sed de aventura y prestigio relacionado con el viaje, según Olivier de Sardan (1984). Ambas cuestiones se reproducen en las movildades recientes que estudiamos.

Por otro lado, los desplazamientos y las interacciones siempre presentes entre vecinos, marcan la relación de los zarma con los peul y tuareg, ambas sociedades hegemónicas durante en el s. XIX. Los peul<sup>119</sup>, por su parte, se dedican al pastoralismo nómada y se distribuyen en más de 15 estados actuales, desde Senegal a Camerún. Su diversidad es tal, que no podemos hablar de una sociedad

---

<sup>118</sup> Texto original: “Ma femme elle est couturier. Maintenant elle n'a même pas le temps pour aller travailler, parce qu'elle a un bébé. Si c'est fini dans la nuit elle laisse la petite chez ma maman et elle part pour travailler. Moi, je suis à la *fada*, je peux pas tenir chaque fois un bébé, mais ma maman elle peut tenir ça”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>119</sup> Sus etnónimos son múltiples y variados. Puede encontrarse como: fulani, fellah, foula, foulbé o peuhl entre otros. En nuestro caso, preferimos “peul”, en su denominación predominante en la academia francesa. La británica prefiere “fulani”, el nombre con el que les apelan los hausa.

peul, sino más bien de sociedades o de un “planeta peul”, como señala Carayol (2013), en informaciones periodísticas. A grandes rasgos, los peul se consideran un pueblo adaptable, que normalmente practica el mestizaje en las sociedades que penetra. Son ellos, los primeros en abrazar el islam en África negra y su identidad se compone de su lengua, el fulfuldé. Muchos pueden hablarla, pero en gran medida son capaces de adoptar otros idiomas como preferentes en detrimento del suyo “propio”. Con orígenes nómadas, muchos subgrupos se sedentarizan mediante procesos históricos amplios y largos, como el caso de los *Bororo –Wodaabe-* de Níger (Dupire, 1970). Este pueblo acostumbra a practicar la poligamia de manera extendida, incluso más que los hausas y sonray-zarma. En su caso, se trata también de una etnia con filiación agnaticia y endogámica, también en el marco de una jerarquía manifiesta. Su referente más reciente recae en la figura de Dan Fodio, fundador del Califato de Sokoto, correspondiente al actual norte de Nigeria y sur de Níger. Dan Fodio fue un pensador musulmán del siglo XIX, que lanzó la yihad contra el reino hausa de Gobir, con apoyo de pastores peul y consiguió derrocar el poder en vigor a favor de un régimen teocrático (Nwabara, 1963). La nueva nobleza adoptó ambiciones territoriales y económicas y se convirtió en una “nueva oligarquía encubierta con argumentos coránicos”, según Iniesta (2009: 26).

La llamada a la yihad y el predominio peul de Sokoto contribuyó a flujos migratorios de poblaciones zarma hacia ese lugar y hacia el este, en el actual Sudan, en busca del saber musulmán. Este seguido de interacciones constantes conformaron sistemas de identificación permeables y porosos como los que ya hemos apuntado y los que siguen, a menudo sustentados en aspectos lingüístico-culturales.

“Yo soy hausa-peul. No has visto a mi padre? Él es más claro, a pesar de que es viejo. Él es peul y mi madre es hausa de Zinder. Mi padre también es de Zinder pero su origen es de Nigeria. Son los peuls de Nigeria, los peuls están por todos sitios. Yo podría coger la doble nacionalidad, está permitido en Níger. Puedo volver a Nigeria para pedirla. Lo haré, *inchallah*. Voy a coger los papeles de allí, porque ese es mi origen. Mis abuelos vienen de allí, de Sokoto, una ciudad peul, pero a los peuls prácticamente los llamamos hausa, porque no hablan peul, hablan hausa”. (Entrevista Issoufou 24/03/2015)<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Texto original: “Je suis hausa-peul [...] Tu as vu mon papa ? Lui, il est plus claire malgré il est vieux. C'est lui le peul. Ma mère est hausa de Zinder. Mon père aussi il est de Zinder, mais d'origine du Nigeria. C'est les peuls du Nigeria, les peuls ils sont partout, mais son origine c'est du Nigeria. Je peux prendre deux nationalités, c'est permis au Niger. Je peux retourner au Nigeria

En lo que concierne al pueblo tuareg, los conocimientos históricos indican una relación tumultuosa con los pueblos del sur, especialmente con los sonray-zarma. La etnia tuareg<sup>121</sup> o en su propio etnónimo, *Kel Tamasheq* -los que hablan Tamasheq-, o también *bouzou*<sup>122</sup> para algunos zarmas, configura un pueblo de origen bereber dedicado a las pasturas del desierto del Sahara. Tras las independencias africanas, queda superado por delimitaciones estatales, en su condición de nómadas. Es un pueblo autopercebido “en movimiento”, como “caminantes del universo”, que recorre cinco estados actuales: Níger, Mali, Libia, Argelia y Burkina Faso, según Claudot-Hawad (2002). Este grupo acarrea un áurea de “misticismo”, producto de una imagen estereotipada y orientalista derivada, en parte, de la fascinación de pueblos sedentarios por lo que observan como “cierto anarquismo” de su sistema de organización, según sustenta Lecocq (2010). Esta mirada se basa también en relación a la matrilinealidad reconocida – el rol preponderante de la mujer-; la monogamia -que en las últimas décadas deja entrever un aumento de poligamia-; relativa libertad en las relaciones de género; hombres velados -en lugar de mujeres-; atributo de “caballerosidad” o nobleza en las artes, y jerarquía con gran dosis de racismo. Estas especificidades forjan el mito de los “señores del desierto” o “hombres de azul”, tan frecuente en la literatura “exótica”, según Grégoire (2010).

La atracción hacia este pueblo contribuye a la construcción de la leyenda, que debe ser deconstruida, como desempeña Lecocq (2010), aún asumiendo que el estereotipo de pueblo “feudal, racista, proesclavista, guerrero y vago”, puede fundamentarse en singularidades entendibles sobre procesos y contextos histórico-sociales. El autor de *Disputed Desert* (2010), destaca el discurso racista de las sociedades sahelianas y de la Tamasheq en particular, que estipula

---

pour prendre la nationalité. Je le ferais, *inchallah*. Je vais prendre les papiers là-bas, parce que c'est mon origine là-bas. Mes grands parents ils viennent de là-bas, de Sokoto, c'est un ville de peul, mais les peuls pratiquement on les appelle des hausa, parce qu'ils parlent pas peul, il parlent hausa”. (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)

<sup>121</sup> El etnónimo es de origen externo, árabe, aunque a día de hoy también se utiliza a nivel interno para referirse “a la quinta esencia del grupo imaginado como tuareg en la imagen global de consumo”. (Lecocq, 2010 : 6).

<sup>122</sup> Se trata de un exónimo, una manera peyorativa de referirse al pueblo tuareg, no utilizada por ellos mismos. Remite a los esclavos liberados dentro del sistema de castas y es un término hausa. Su equivalente sería *Bella* y en *tamasheq*, *Ikelan*, aunque siempre estableciendo que son categorías etnológicas “imperfectas” para describir a esta población, según Bernus y Boilley (1993).

divisiones sociales, como el antagonismo "señores blancos"/ "esclavos negros". Este discurso versa una reescritura de la historia por parte de intelectuales bereberes, que se atribuyen una cultura originaria de Próximo Oriente y heredera de la ortodoxa islámica, según explica. Se determina así una estratificación social, a través de soflamas religiosas y de linaje que, aunque también aparecen en las sociedades sonray y peul, son desestimadas por el colonizador, ya que los franceses basan la raza "en el fenotipo y no en el linaje o cultura", según Lecocq (2010: 80). Por eso, Francia pasa por distintas fases con el pueblo tuareg y así tras la conquista y las primeras resistencias, se produce un "proteccionismo" en la década de los años 50 y 60, coincidiendo con la "*paix française*"<sup>123</sup>. En el fondo, esta estrategia sorpresiva para algunos, cuando se espera una voluntad aniquiladora, responde a una actitud entre "vigilancia, atracción y simpatía", aceptando la superioridad de los pueblos "nómadas y blancos" hacia sus vecinos del sur, según Clauzel (1992).

El pueblo tuareg, por tanto, como todo el que se precie, contiene luces y sombras. De esta manera, su período dorado se representa en el dinamismo comercial y transaccional de la Edad Media, cuando se lucra del intercambio entre pueblos árabes del norte, gracias a incursiones en el sur "no para organizar a las poblaciones dominadas", sino para realizar "extorsiones tributarias a través de una economía predatoria", según Olivier de Sardan (1984: 69). Los tuareg son "colonos", de alguna manera, de la población sureña sonray-zarma, aunque las alianzas entre zarmas, peuls, tuaregs y mauris son siempre "fluctuantes y coyunturales y están sometidas a las ambiciones de grupos aristocráticos que detentan el poder y se lo disputan" (Olivier de Sardan, 1984: ). El hecho de asimilar al pueblo tuareg con el "invasor", se evidencia, por ejemplo, en la poca solidaridad mostrada por los sonray-zarma durante la resistencia tuareg contra la ocupación francesa a finales s. XIX-inicios s. XX<sup>124</sup>. Eso supone "el fin de su hegemonía" (Olivier de Sardan, 1984; Claudot-Hawad, 2002), ejercida desde la

---

<sup>123</sup> Las políticas valedoras entroncan con la diferenciación francesa entre grupos "modernos" y "tradicionalistas". Los primeros son vistos como "degeneradores" de su propia tradición, mientras los segundos se perciben como auténticos patrocinadores de culturas antiguas y, por tanto, deben ser "protegidos" para preservar su estilo de vida.

<sup>124</sup> En 1916-1917 se produce la última batalla de envergadura contra el colonizador, en lo que se califica hoy como primera revuelta tuareg. El héroe nacional Kaocen, entonces amenokal, lidera la insurrección que mantiene en vilo las fuerzas francesas durante meses. Finalmente, éstas recuperan el territorio del norte de Níger y llevan a cabo grandes represalias (Bernus, Boilley, 1993).

caída del Imperio Sonray por la invasión marroquí y, que forja la idea segregacionista de asociar a las personas negras con "esclavos".

La sensación de perder algo anteriormente poseído, es aún peor que no haberlo detentado nunca. Por eso, el pueblo tuareg sufre su propia humillación con la colonización y con la posterior independencia. Su derrota comporta el desmantelamiento de su organización política por parte de los franceses, que sustituyen sus grandes confederaciones por una serie de cantones artificialmente creados en el medio sedentario (Claudot-Hawad, 2002). Su antigua pujanza soporta los derroteros del fracaso militar y su constricción económica llega prácticamente hasta nuestros días. Con el nacimiento de la República de Níger, los tuaregs quedan relegados por la administración encabezada por sus antiguos rivales o "esclavos". Su rechazo a la educación de corte occidental y la imposición de un Estado de matriz jacobina gestionado por la elite sonray-zarma, conlleva su subrepresentación en la administración, según Grégoire (2010). Este pueblo debe asumir su nueva condición en un medio cada vez más hostil, que impide la actividad agrícola y autoriza la ganadería limitada, aunque empuja a sus habitantes a la asimilación o clandestinización, a la dedicación al comercio de contrabando transfronterizo y al exilio de generaciones enteras hacia Argelia o Libia (Bernus y Boilley, 1993; Claudot Hawad y Hawad, 1996). Esto sucede durante fenómenos como las sequías acuciantes de la década de los años 70, que afectan la economía local y pastoral y provocan la sedentarización de un buen puñado de personas, o bien la emigración hacia ciudades septentrionales, como relata Bensaâd (2012).

Estos hechos afectan sobremanera a este pueblo habitante de la parte norte de Níger, en Agadez, el departamento más vasto del país -635 000 km<sup>2</sup>-, y de las zonas septentrionales de Tillabery, Tahoua, Maradi y Zinder, que debe procurarse nuevas formas de vida, transformando así lo más profundo de su sociedad. Ahí, se observan los inicios del movimiento *Teshumara*, según Claudot-Hawad (2002). De esta manera, se evidencia la "eclosión de una cultura al margen", marcada por una vulnerabilidad económica creciente y un descontento profundo de sus habitantes, que se sienten marginado y ghettoizados por el gobierno nigerino, en palabras de Claudot-Hawad (2002). Esta insatisfacción conforma una causa, apoyada e instrumentalizada por Gadafi, que termina en distintas rebeliones a lo

largo de los años 90 y 2000, reprimidas fuertemente por el Estado<sup>125</sup>. La última insurrección data de 2007-2009 y finaliza con acuerdos de paz que contemplan la rehabilitación de comandos rebeldes en la administración. Actualmente, por ejemplo, el Primer Ministro del país, Brigi Rafini, es tuareg, lo que visualiza la nueva preeminencia de este pueblo en el conglomerado de poder del Estado, en connivencia con el pueblo hausa. En este sentido, esta etnia se percibe de manera creciente entre las elites comerciales del país, en los principales sectores de servicios -transportes, gasolineras, bancos, aseguradoras o bebidas, entre otros-. En este sentido, se produce a día de hoy una alianza estratégica y política entre grupos privilegiados básicamente hausas y tuaregs, en contraposición a la minoría sonray-zarma, que observa con recelo la degradación de su estatus.

“Sobre todo en Agadez toda la población tiene kalachnikov escondidos, eso está claro. Es un pueblo que siempre está preparado para hacer la guerra. Dicen que Níger les ha traicionado, se consideran nigerinos puros. Agadez es para ellos. El oro, el uranio,... todo está en su tierra pero no se aprovechan de nada, se quejan de todo eso”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>126</sup>

Este fragmento evidencia el recelo étnico del debate político, que conforma un elemento esencial en Níger, aunque a menudo de forma velada. De esta manera, como hemos apuntado en el apartado 3.1, la división étnica en Níger siempre ha sido utilizada por el colonizador, bajo la acusación de “tribalismo”, para esconder una política “indigenista y etnocida, mientras hablaba de respeto a las costumbres y protección de las tradiciones”, según Olivier de Sardan (1984: 271). Grégoire, por su parte, aduce:

“Más que luchas étnicas intestinas reales, como se produce frecuentemente en África, la joven nación nigerina se ha visto siempre amenazada por fuerzas centrífugas que podían comportar una adscripción a grandes conjuntos regionales”. (Grégoire, 1999: 35)<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Se encuentra disponible una amplia bibliografía etnográfica sobre el pueblo tuareg que hace referencia a la situación de reivindicación respecto a las estructuras de los estados, tanto de Níger como de Mali. Autores como Claudot Hawad, Bernus o Grégoire son referentes en la temática.

<sup>126</sup> Texto original: “Surtout à Agadez il y a des gens toute la population a de kalachnikov cachés, ça c'est clair. C'est un peuple qu'ils sont toujours prêts à la guerre. Ils disent que le Niger là on les a trahi, ils se disent même qu'ils sont les nigériens les pures. Agadez c'est pour eux. L'or, l'uranium,... c'est dans leur terre, mais ils profitent rien et voilà, voilà, il y a tout ça”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>127</sup> Texto original: “Plus que par des réelles luttes ethniques intestines comme cela se produit fréquemment en Afrique, la jeune nation nigérienne a toujours été menacée par des forces centrifuges qui pouvaient conduire au détachement de grands ensembles régionaux”. (Grégoire, 1999: 35)

Autores como Idrissa (2001), en cambio, defienden que las particularidades étnicas irrumpen en todo momento, a pesar de que los partidos políticos sobre principios étnicos y religiosos están oficialmente prohibidos. Según el autor, la aprobación del multipartidismo en los '90 produce la eclosión de formaciones de carácter geográfico y con homogeneidad étnica. En este sentido, para Raynal (1993), reaparecen en ese momento rivalidades históricas entre sonray-zarma y hausa por la monopolización del poder. Como ejemplo, cita eslóganes de las elecciones de 1993, donde partidos de base hausa muestran "tres a 0, es suficiente", refiriéndose a los tres presidentes zarma que hasta entonces habían gobernado el país. Antes de ese periodo, las acusaciones recíprocas de conspiraciones étnicas también se suceden, como el popular Moukusu, chivo expiatorio de purgas étnicas del régimen para algunos y complot insurreccional y etnicista para otros.

"No sé si alguna vez has oído hablar del asunto Moukusu. Quiere decir 'vosotros o nosotros', o sois vosotros o bien nosotros. Eso fue un problema que trajo divisiones en el seno de la población. En ese momento Kountché tomó el poder y paró todo eso. Identificó a todos los que eran racistas, todos los que desarrollaban ideas negativas y los detuvo [...] Los promotores de Moukusu aún están vivos. Aquellos que pasaron por la cárcel por este motivo, los han liberado y se han convertido en ministros. O los hausas o los zarmas, pero no los dos. Actualmente, si coges al Gobierno nigerino, verás que hay tuaregs, hausas, zarmas, peuls... Antes, los hausas dijeron que no querían eso, encima que habían llegado los últimos [...] Fue en los años 80 cuando Kountché empezó a cerrar las organizaciones clandestinas que crearon Moukusu, eran organizaciones racistas. Aquí en Níger, tú no puedes decir que no vas a meter a un hausa en el poder, no es posible". (Fada Boukoki, 25/03/2016)<sup>128</sup>

En esta línea, autores como Salih, Nordlund, citados por Kabunda otorgan a la etnia la verdadera legitimidad sociológica y aseguran que las formaciones políticas "suelen apoyarse más en afinidades étnicas, confesionales o regionales que en programas ideológicos o de partido" (2009: 103). Idrissa considera, además, que aunque "el sentimiento étnico es un hecho real innegable, a menudo

---

<sup>128</sup> Texto original: "Je sais pas si tu une fois as entendu parler d'un affaire Moukusu. Ça veut dire 'vous ou bien nous', ou soit vous ou soit nous. Ça c'est un problème s'est fallu amener des divisions au sein de la population. C'est à ce temps là que Kountché a pris le pouvoir et c'est lui qui arrêté tout cela. Il a ciblé tous ces qui sont racistes, tous ceux qui développe des idées négatifs, il les a arrêté [...] Ceux qui ont crée Moukusu là ils sont vivants. Ceux qui ont fait la prison à cause de ça, ils les ont libéré ils sont devenus des ministres. Soit les hausa ou bien les zarma, mais pas les deux. Actuellement si tu prends le Gouvernement nigérien, il y a des touareg, des hausas, des zarmas, des peuls... Avant ils ont dit non, les hausas, alors que ce sont eux qui sont venus en dernière position [...] Ça été dans les années '80, Kountché il a commencé à enfermer les organisations clandestins là qui ont crée Moukusu, ce sont des organisations racistes. Tu ne peux pas dire ici au Niger que tu vas pas mettre un hausa au pouvoir, c'est pas possible". (Fada Boukoki, 25/03/2016)

también se utiliza más con carácter instrumental que como forma exclusiva de identificación” (2011: 73)<sup>129</sup>. Asimismo, lo recogemos en nuestra etnografía, a partir de conversaciones a pie de calle durante la última campaña presidencial, donde se evidencian proclamas étnicas de las distintas formaciones, utilizadas para captar votos.

“La gente no es muy despierta, tampoco la gente del Grand Marché conoce nada, son ignorantes que no han estado en la escuela, que no conocen nada del islam. Son ellos los que hacen los problemas, cogen Facebook, pero alguien que tiene algún conocimiento en la cabeza no haría eso [...] Los políticos qué hacen ahora? Te dicen ‘tal persona no quiere nuestra raza’, es así como hacen política”. (Fada Talladje, 9/03/2016)<sup>130</sup>

La llegada del multipartidismo nace de una reivindicación democrática ambigua, donde “el anhelo de libertad desea poner fin a la dominación sonray-zarma” y, además, existe “la voluntad de reconocer el hecho religioso y salir de la crisis económica y social”, según Maignan, Fabre y Lionnet (2000: 167). El uso de la etnia en beneficio propio, tanto por parte del colonizador como por quienes ocuparon el Estado tras su partida, parece contrastable en “una referencia continua a la Nación, la Patria y el Estado, hecho que no sorprende, porque se trata de propaganda a favor de una cuestión que [los sonray-zarma] consideran su propiedad colectiva”, según Olivier de Sardan (1984: 288). Desde el inicio, esta clase dirigente utiliza términos como “pueblo nigerino” o “nación nigerina”, forjando así una “identidad nacional” formada por distintos “pueblos” (Olivier de Sardan, 1984: 288).

“Soy zarma, pero hablo correctamente hausa, manejo las dos lenguas. [...] somos nigerinos, los zarmas, los sonray, tuareg, todos somos nigerinos, no hay diferencia”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>131</sup>

Diori Hamani intentó construir una pertenencia nacional mediante un gobierno

---

<sup>129</sup> Desde la independencia, los distintos regímenes llevan a cabo equilibrios de poder desde una concepción étnica. El gesto al que nos referimos en el apartado 3.1, por el cual el Presidente Kountché crea el puesto de Primer Ministro para un hausa de Zinder, Mamane Ousmane, es ejemplo de ello (Raynal, 1993).

<sup>130</sup> Texto original: “C'est pas des gens éveillé, même les gens de Grand Marché c'est des gens qui ne connaissent rien, d'ignorants qui n'ont pas été à l'école, qui ne connaissent rien de l'Islam, c'est eux qui font des problèmes, ils prennent le facebook et... Quelqu'un qui a quelque savoir dans sa tête il va pas le faire [...] Maintenant les politiciens qu'est-ce qu'ils disent? Ils vont te dire 'le gars là il veut pas notre race', c'est ça leur politique”. (Fada Talladje, 9/03/2016)

<sup>131</sup> Texto original: “Je suis zarma, mais je parles correctement le hausa, je maîtrise ce langue là avec le zarma [...] les zarma on s'appelle sonray, touareg, on est tous des nigériens il n'y aucune différence”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

del que formaban parte distintos grupos étnicos –aunque relegó a los tuaregs- (Grégoire, 2010). No obstante, es Kountché quien practica una política efectiva de armonía étnica, a través de la potenciación del mestizaje y de la vertebración de la identidad nacional, según se deriva de la etnografía.

“Esa es la política de Kountché, es su política. Es decir, si eres catalán, te coge y te lleva a Madrid para trabajar allí<sup>132</sup>. Estás 10 años allí y eso te obliga a casarte con una de Madrid y así tener descendencia mitad catalana y mitad madrileña. Eso hace que el día de mañana no habléis ni de dividirnos ni de guerras. Por eso aquí todos somos primos, estamos todos casados entre nosotros”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>133</sup>

“Gracias a la política de nuestro expresidente Kountché. Lo hizo de manera inteligente. Cogió a los solteros zarma y los llevó a zonas hausa. La gente no comprendía la lengua y los enviaba a allí sólo para trabajar, eran funcionarios. Un joven funcionario que no está casado si se va a una zona y ve a una chica se va a casar y estará obligado a hablar hausa. Esa es su política. Po eso en Níger, aunque hay racismo, éste no funciona. Está muy bien hecho, él luchó contra eso y por eso le respetamos mucho. Antes había mucho racismo, los zarmas no querían a los hausas y los hausa no querían a los zarma. Él comprendió eso y por eso envió a los zarmas a las zonas de hausas zonas y a los hausas a las zonas [de zarmas]. Si eres racista, tus hijos no lo serán, porque se van a mezclar entre ellos”. (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>134</sup>

La política de Kountché, en tanto que representante del ejército, la mayor institución de estructuración nacional, descansa sobre el respeto a la diversidad étnica y un reconocimiento de prácticas interaccionistas antiguas, como la

---

<sup>132</sup> Es necesario explicitar que, en muchos casos, explico a los informantes algunos conflictos “étnicos” acontecidos en Europa, entre ellos el catalán, aunque no sólo. Este hecho provoca sorpresa y curiosidad por la creencia inexacta de pensar que este tipo de crisis son endémicas a África. Entre las personas encontradas en la capital se observa una patrimonialización flagrante del proyecto de Estado-nación entre algunos. Esta apreciación en tanto que programa de éxito dificulta su comprensión sobre problemas étnico-nacionales del viejo continente. A menudo, recurrimos a la comparación entre países, pueblos y coyunturas para facilitar la explicación.

<sup>133</sup> Texto original: “Ça c'est la politique de Kountché, c'est sa politique. C'est-à-dire, que si tu es catalan il te prend et il t'amène à Madrid, tu vas travailler là-bas. Tu vas faire 10 ans là-bas, tu es obligé de marier une madrienne et vous aurez une descendance moitié catalane, moitié madridien. N'importe demain vous allez parler de diviser ou bien de guerre. C'est qui a fait que nous ici on est tous des cousins, on est tous mariés”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

<sup>134</sup> Texto original: “Grâce à la politique de notre ex-président, Kountché. Il a fait ça d'une manière intelligente. Il a pris les célibataires zarmas et il les amène vers la zone des hausa. Les gens qu'ils comprennent même pas la langue hausa, il les amène là-bas juste pour travailler, des fonctionnaires. Un jeune fonctionnaire qui n'est pas marié s'il est parti vers une zone, s'il a vu une mademoiselle il va se marier et il est obligé de parler hausa. C'est ça sa politique [...] C'est pour cela ici pratiquement au Niger, même s'il y a racisme ça ne marche pas. C'est très bien fait, il a lutté, c'est pour cela on les respect beaucoup. Si avant il y avait trop de racisme, les zarma ils n'aimaient pas les hausa et les hausa ne veulent pas zarma. Lui, il a compris ça et il a pris les zarma et les a amenés vers la zone de hausa, il a pris les hausa et les a amenés vers la zone [des zarmas]. Si vous êtes racistes, vos enfants eux ils sont pas racistes, ils vont se mêlés entre eux”. (Fada Talladje, 10/04/2015)

*plaisanterie de cousinage*.

### *Plaisanterie de cousinage*

La *plaisanterie de cousinage* puede traducirse de manera literal como “broma entre primos” o “jocosidad entre parientes”<sup>135</sup>. Es un vínculo social entre pueblos de buena parte de África Occidental, basado en el *parentesco cruzado*, principal vertebrador de la época precolonial, aunque va más allá de la pertenencia real patronímica, según Camara, citado por Smith (2004). La *plaisanterie de cousinage*, también conocida como *alliance à plaisanterie*, es para Radcliffe-Brown “la relación entre dos personas en la cual una está autorizada por la costumbre y, en ciertos casos obligada, a chincar o hacer bromas al otro y éste, por su parte, no puede ofenderse” (1972: 108)<sup>136</sup>. Esta institución coincide en sus distintas variantes con prácticas de otros continentes, sobre todo de América del Norte y otros lugares de África. En nuestro caso, nos interesa la relación más allá de familiaridades reales, entre categorías sociales, lo que supone “una relación de parentesco ficticia, metafórica entre grupos socioprofesionales, entre pueblos, regiones, patronimios y etnias” (Canut, Smith, 2004: 3). Éstas pueden entrecruzarse, ya que, por ejemplo, un grupo étnico puede bromear con un grupo socioprofesional, en una relación que se trasmite por descendencia.

Esta práctica, objeto de estudio incesante de la antropología clásica desde sus inicios, es calificada por los primeros exploradores y colonizadores europeos como “relaciones curiosas”, “usos particulares” o costumbres “bien extrañas”. El asombro marca el estudio de estas relaciones, sustentadas sobre mitos y/o hechos reales que las legitiman (Canut, Smith, 2004). Ese punto, precisamente, dificulta precisar con exactitud el momento de su inicio, puesto que la tradición oral y las características propias de cada grupo entroncan con orígenes y causas diversas - ya sea como consecuencia de guerras intestinas, voluntad de interacción entre etnias o cualquier otra circunstancia-. Algunos investigadores se aventuran a

---

<sup>135</sup> También puede corresponderse con expresiones como “burlas entre parientes” o “relaciones entre primos”, pero ambas aportaciones no pretenden crear escuela, más bien procurar realizar una traducción lo más rigurosa del francés. En nuestro caso, utilizamos mayoritariamente la versión francesa para hacer referencia a este fenómeno, acuñada además por Marcel Mauss en su artículo “Parentés à plaisanteries” (1926).

<sup>136</sup> Texto original: “Une relation entre deux personnes dans laquelle l’une est autorisée par la coutume, et dans certains cas, obligée, de taquiner l’autre ou de s’en moquer ; l’autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage”. (Radcliffe-Brown, 1972: 108)

situar sus comienzos a finales del siglo XIX, mientras otros los estiman en el momento en que el Sahara era aún un espacio de concentración de pueblos y cruce de intercambios. No obstante, según el historiador Boubé Gado (2007)<sup>137</sup>, los acontecimientos históricos que las sustentan, a menudo pueden ser modificados o amplificados, lo que ratifica la complejidad de su génesis.

“No lo sé, lo encontramos así en el país, viene de los ancestros. Encontramos que los grandes zarmas *baba* y los grandes tuaregs *baba* fueron amigos, pero no sé [...] Hacemos bromas, todo lo que te pertenece, ellos pueden venir y cogértelo y tú no puedes decir nada. Yo también puedo ir a su casa, coger un cordero, una cabra y ellos pueden hacer lo mismo. Es tu primo, tú no puedes decir nada. Nos insultamos, nos decimos palabrotas, bromeamos. Los zarma-tuareg, los beri-beri, los peul y los hausa... Nosotros, los zarmas, tenemos una raza hausa que llamamos *bogobri*, los hausa de Maradi, con los que tenemos esta relación”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>138</sup>

La práctica de la *plaisanterie de cousinage* se basa en bromas, burlas o insultos recíprocos, que atribuyen defectos al otro en cuanto a comida, fuerza en el trabajo, inteligencia, belleza o libertad -sobre una dicotomía hombre libre/esclavo-, según Smith (2004). Se acostumbra a proclamar, por tanto, la superioridad de una etnia sobre otra, lo que establece una diferenciación individual y colectiva de facto. De esta manera, la mayor parte de autores aseguran que la *plaisanterie* implica en origen un reconocimiento del otro, es decir, una construcción de la exterioridad, según Amselle (1996). Para Ndiaye, citado por Canut, Smith (2006), en cambio, supone una negación de las relaciones jerárquicas, un momento de distensión y un vínculo pacificador similar al que pueda ejercer un juez de paz en otras latitudes.

Asimismo, para Barke conforma una “integración social irreversible [...] que racionaliza las relaciones en el seno de las comunidades, más allá del carácter sectario de criterios objetivamente distinguibles” (2001: 283). Desde una visión cognitivista, el autor detalla que esta práctica, fundamentada en un “juego interactivo de correspondencia biunívoca, instituye una desigualdad simbólica de

---

<sup>137</sup> Información aparecida en nigerdiaspora.net y consultada el 5/11/2016.

<sup>138</sup> Texto original: “Je ne sais pas, on l'a trouvé comme ça dans le pays, c'est les ancêtres, on a trouvé que les grands zarmas *baba* et les grands touareg *baba* ils étaient des collègues, je sais pas [...] On peut faire des blagues, ce qui t'appartiens je peux venir, je viens, je prends et tu peux rien dire. Je peux venir chez toi, je prends ton mouton, ton chèvre et eux aussi ils peuvent venir chez toi et faire comme ça et on peut rien dire. C'est ton cousin et tu peux rien dire. On s'insulte on se dit des mots, on blague. Les zarma-touareg, beri-beri et peul et hausa... Nous, les zarmas, on a une race de hausa qu'on appelle *bogobri*, les hausa de Maradi qu'on a une plaisanterie entre nous et les zarmas”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

las relaciones de autoridad” y “autoriza paradójicamente a sus miembros respectivos a administrarla experimentando la reversibilidad de los vínculos” (2001: 31). Lo hace a partir de “interacciones sociales con recursos competitivos a título individual, más allá de diferencias cualitativas que describen sus pertenencias comunitarias respectivas” (Barke, 2001: 31). Se reconoce, por tanto, la importancia de esta costumbre como modelo de integración y movilidad. De hecho, según argumenta Smith, la *plaisanterie* supone una “conjunción de etnocentrismo y tolerancia”, donde las bromas e insultos legitimados por la “tradición”, estarían a caballo entre un “discurso esencialista de fidelidad identitaria y una realidad formada por identidades vividas como fluidas” (2004: 162). De esta manera, asumiría el siguiente rol:

“Guarda de la ‘frontera’ simbólica (que la mantiene) y ‘pasador’ que la traspasa. Una alianza à *plaisanterie* entre dos grupos confirma y refuerza su existencia distinta, poniendo a su vez un puente de paso que hace imposible la completa impermeabilidad entre ambos. Es a la vez una frontera y una vía de pasaje, el reconocimiento conjunto del discontinuo y del continuo. Confirma la etnicidad propia a cada protagonista y la relativiza inmediatamente, por su puesta en relación. De hecho, es el contenido de los estereotipos étnicos lo que se debe ‘tomar menos en serio’, priorizando las relaciones jocosas. Es una ocasión cotidiana de mantenimiento y activación de prejuicios, pero donde ninguno de los dos es inocente en cuanto a los estereotipos intercambiados, como si esta canalización singular de clichés desembocara paradójicamente en un horizonte de tolerancia”. (Smith, 2004: 163)<sup>139</sup>

Este enfoque puramente interaccionista enlaza con la etnogénesis y la perspectiva transaccional apuntada por Barth (1976), lo que haría de la *plaisanterie de cousinage* el elemento principal de la construcción misma de la identidad étnica, en tanto que “frontera” donde se constituyen los propios grupos. Desde sus inicios como foco de atención académica, esta costumbre es percibida como instrumento de regulación social, promotor de la paz y regulador de rivalidades étnicas. Así lo señalan Mauss, Griaule y Paulme, entre otros. Su apreciación, revitalizada en los años 90 con el auge del enfoque de resolución de conflictos

---

<sup>139</sup> Texto original: “Garde ‘frontière’ symbolique (qui entretient la frontière) et de ‘passeur’, qui la franchit (et s’en affranchit). Une alliance à plaisanterie entre deux groupes confirme et renforce leur existence distincte, tout en aménageant un point de passage rendant impossible la complète imperméabilité entre les deux. C’est à la fois une frontière et une voie de passage, la reconnaissance conjointe du discontinu et du continu. Elle confirme l’ethnicité propre à chaque protagoniste et la relativise immédiatement, par sa mise en relation. De fait, c’est moins le contenu des stéréotypes ethniques qu’il faut ‘prendre au sérieux’, que ces relations de cousinage plaisant. Ce cousinage est une occasion quotidienne d’entretien et d’activation des préjugés, mais il semble bien qu’aucun des deux partenaires n’est entièrement dupe des stéréotypes échangés, comme si cette canalisation singulière des stéréotypes débouchait paradoxalement sur un horizon de tolérance”. (Smith, 2004: 163)

desde un punto de vista “tradicional”, continúa dominando buena parte de la bibliografía y del relato político-mediático, también en Níger, según repasan Canut y Smith (2006).

“A pesar de la multiétnicidad que le caracteriza, Níger es una de los pocos países en África donde reina, en el seno de la población, una simbiosis, una armonía y un respeto mutuo. Los lazos de *cousinage à plaisanterie* tejidos desde tiempos inmemoriales entre etnias, hace que las tensiones y las crisis eventuales son automáticamente y socialmente atenuadas, esa es el arma empuñada por esta práctica”. (Saliou, Haske, 21 noviembre 2004)<sup>140</sup>

La mayoría de informaciones recientes en la prensa escrita y digital nigerina, así como los discursos públicos y el debate político observados en nuestro trabajo, asumen este rol. De hecho, lo avivan e instrumentalizan en aras de la unidad nacional, el equilibrio étnico y el control social. La política de Kountché se enmarca en esta lógica de preservación del Estado-nación, diverso y “folclorizado”, según nuestra apreciación. Lo argumentamos a través de una de las máximas expresiones de la *plaisanterie* en el país, determinada por un Festival anual dedicado a la broma entre etnias, un certamen relativamente nuevo que va por su VIII edición y propone sin tapujos la “cohesión nacional del territorio”. Este acontecimiento agrupa a las ocho regiones que conforman el Estado con el fin de “rivalizar el talento de cada una con sketches y humor”, según informan varios medios de comunicación. Últimamente, incluso se invita a comunidades extranjeras para que aprecien el tono “jocoso” de las relaciones, en una tarea apoyada por organismos y financiadores internacionales, que busca potenciar la convivencia y fraternidad en lugar de la actitud cainita de otros países africanos, según exponen. Esta consideración ha merecido incluso el reconocimiento de la UNESCO en los últimos años, al considerar la práctica como patrimonio universal inmaterial por su contribución a la “promoción de la fraternidad, la solidaridad y la convivencia”.

Este relato oficial, tanto del Gobierno como de la comunidad internacional, promociona un remanso de paz étnico, no del todo falso, pero tampoco exactamente real. La “reinención” de la tradición local se insiere como fenómeno global y cosmopolita, en una lógica de coproducción por actores externos y

---

<sup>140</sup> Texto original: “Malgré la multiethnicité qui le caractérise, le Niger est l'un des rares pays en Afrique où règnent, au sein de la population, une symbiose, une harmonie et un respect mutuel. Des liens de *cousinage à plaisanterie*, tissés depuis des temps immémoriaux entre les ethnies, font que les tensions et les crises éventuelles sont automatiquement et socialement atténuées dès lors que l'arme du *cousinage à plaisanterie* est brandie”. (Saliou, Hasake, 21 novembre 2004)

internos, del que se lucran ambos, según Canut, Smith (2006), algo que comparto. En este sentido, la apología neotradicional merece ser rebatida y reconstruida, poniendo en duda la suposición que la *plaisanterie* comporta ausencia de conflicto o contexto permanente de concordia, como reconoce Olivier de Sardan (2015). El autor, si bien admite cierta función “descontracturante” de la práctica, también recuerda la vigencia de actitudes xenófobas interétnicas, producto de lo que denomina “clientelismo territorial” y otros llaman “regionalismo”. Estos comportamientos y acusaciones cruzadas entre pueblos están presentes de manera cotidiana en las arenas políticas y sociales de la mayoría de espacios nigerinos. De esta manera, en un país donde las formaciones de matriz étnica están expresamente vedadas y donde se repiten a diario apelaciones a la unidad nacional, se vislumbran miedos y fallas del tótem Estado-nación, que procuran matizarse apelando a la *plaisanterie*, en una lógica de apropiación del concepto por parte de la administración. Así, las críticas por “regionalismo” o “etnicismo” son tan frecuentes como consideradas graves por quienes las formulan, aunque a pesar de ello no cesan y van en aumento.

“Hasta ahora, en estas elecciones ves intelectuales que utilizan palabras racistas. Antes de ayer Issoufou se fue a la región hausa y dijo ‘tenéis que votar por mí, porque soy de los vuestros’. Por qué dice cosas de ésas, no necesita los votos zarmas? Pero si hay zarmas que trabajan con él. Cuántos diputados zarmas tiene, cuántos ministros? Hay muchos. Por tanto, no debería decir cosas de ese estilo, eso es poner leña al fuego”. (Fada Boukoki, 25/03/2016)<sup>141</sup>

“Él, ese hombre [en referencia a Hama Amadou], el racista. Voy a decirte algo. No es por nada que le critico, cuando estaba con el Presidente y tomaron el poder, le dimos ministerios, con sus ministros,... tuvo 6 puestos de ministro y él se los dio todos a los zarmas, mientras que también hay hausas que están con él. Cuál es el problema? Lo que pasa es que Mahamadou Issoufou quiso acercarse al otro lado, a Aghali [tuareg] y eso hizo explotar el problema. Él se oponía, sólo piensa en los zarmas”. (Fada Talladje, 9/03/2016)<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Texto original: “Jusqu'à présent dans ses élections tu vas voire les intellectuels qui utilisent les mots racistes. Avant hier Issoufou il disait qu'il est parti dans les régions hausa 'il faut voter pour moi, parce que moi je suis le votre'. Pourquoi tu vas dire des trucs comme ça, tu n'as pas besoin des votes des zarma? Alors qu'il y a des zarmas qui travaillent avec toi. Tu as combien des députés zarmas, des ministres zarmas? Ils sont beaucoup, tu ne devrais pas dire des trucs comme ça, ça s'est attiré le feu”. (Fada Boukoki, 25/03/2016)

<sup>142</sup> Texto original: “Lui, le gars là que tu vois, le raciste. Je vais te dire une chose, c'est pas pour rien que je le critique, quand il était avec le Président et ils ont eu le pouvoir, on lui a donné des ministères, tous ces ministres,... Il a eu 6 postes des ministres, il a donné tous les postes aux zarmas, alors qu'il y a des hausas qui sont avec lui. Quel est le problème? C'est que Mahamadou Issoufou a voulu accrocher les gens, disons de l'autre côté Ag Aghali et c'est ça qui a éclaté le problème. Il dit non, il faut les zarma”. (Fada Talladje, 9/03/2016)

En estas circunstancias, el poder invoca la *plaisanterie* para rebajar orgullos étnicos y construir la nación nigerina, mientras Canut y Smith (2006) advierten de una instrumentalización por parte de las elites, a partir de la “plausibilidad y legitimidad” que la avalan. De esta manera, los autores sugieren que los grupos dominantes, percibidos como genuinos, pueden procurar imponer su versión de la historia, de la memoria y, por tanto, reproducir situaciones de dominación, amparándose en la *plaisanterie*. A pesar de apuntar esa posibilidad, inmediatamente después proponen, sin embargo, superar un análisis sólo basado en lógicas de dominación/resistencia o simetría/asimetría para abordar el fenómeno desde su heterogeneidad, interpretándolo caso por caso y no con teorías generales ni exclusivas. Su aportación, junto a la de colegas como De Jong o Hagberg, configuran un intento de abordar las relaciones en un plano amplio, donde entran en juego intereses políticos y económicos, lejos de visiones exóticas que atraviesan los estudios sobre el tema. Desde este enfoque, nos distanciamos, por tanto, de contribuciones funcionalistas y culturalistas para suministrar una gama de matices al producto “extravagante” hallado por los clásicos y aproximarnos a él desde una aproximación holística y contemporánea, en un contexto supuestamente cosmopolita y urbano, donde se sitúa nuestro trabajo.

De esta manera, en cualquier experiencia cotidiana actual en Niamey, la *plaisanterie de cousinage* está presente. Los mercados, oficinas, edificios públicos, calles y, como no, la *fada*, son espacios de reproducción y uso sistemático de este recreo social y popular, que involucra elementos históricos intrínsecos y extrínsecos, inventados y reales, vertebradores y destructores, propios y diferenciadores... en una ambigüedad fascinante, dotada de gran complejidad. En este sentido, sólo a título ilustrativo y, en ningún caso pormenorizado ni exhaustivo, presentamos algunos de los lazos existentes, ratificados gracias a la etnografía.

Familiares	Etnias	Clanes	Grupo socio-profesionales	Mujeres
Abuelos-nietos	Gobirawa- Sonray-zarma	Zarma Goley-zarma Kaley	Marabouts-cazadores	Primeras esposas segundas, terceras, cuartas
Primos cruzados	Sonray-zarma-Tuareg	Gobirawa-Katsinawa	Herreros-nómadas	
	Peul-Kanouri	Katsinawa-Dawrawa	Carniceros-ganaderos	

	Arawa- Kanouri	Dawrawa- Gobirawa	Pescadores- carniceros	
	Peul-Arawa	Kourfeyawa- Aderawa	Curtidores- Carniceros	
	Gourtmanché- Kanouri	Arewa-Kourfeyawa		
	Tuareg-Mossi	Sonray-zarma		
	Tuareg- Gourtmanché	Agadestawa- Adarawa		
	Sonray-Mossi	Gobirawa- Zamfarawa		

Fuente: Nigerdiaspora (2007)

“Nosotros [zarmas] tenemos la *plaisanterie* con los tuaregs, mucho más que con los hausas, sobre todo con los tuaregs negros. Entre los hausas también hay una raza que es tuareg. La gente de Tahoua es tuareg, es una raza parecida, pero no quieren que les llamemos tuareg, porque hablan hausa. Son los Aderawa. Son hausa-tuareg, pero se llaman hausa”. (Fada Yantala, 22/03/2015)<sup>143</sup>

“La cuestión de la *plaisanterie* entre zarma y hausa existe, pero se da sobre todo entre los zarma y los tuaregs. Yo soy beri-beri, entonces puedo jugar con un peul. Beri-beri y mauris también tienen *plaisanterie*. Sabes, antes la gente no tomaba esto en cuenta, pero después vieron que es una cosa buena. Ahora lo tienen en consideración. Es sobre todo el presidente Kountché, el General Kountché quien hizo despertar esto [...] Hay mucha gente que no sabe quien es su pariente para jugar, mucha gente no lo sabe”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>144</sup>

El empuje institucional y el mensaje edulcorado conferido a este tipo de relaciones esconde a menudo otras prácticas tendientes al etnocentrismo. La complejidad de las mismas y su superposición en las relaciones entre clanes, etnias o grupos sociales, matiza el discurso que las propias elites políticas y los actores internacionales pretenden difundir. Así pues, no se puede establecer una correlación directa entre relaciones de poder y *plaisanterie*, aunque éstas explican frecuentemente muchas de ellas. En otras palabras, las alianzas políticas,

<sup>143</sup> Texto original: “Nous, on a la plaisanterie avec les touareg, beaucoup même que les hausas, surtout avec les touareg noirs. Parmi les hausas même il y a une race que c'est un touareg, les gens de Tahoua là ce sont des touareg, c'est une race pareille, ils veulent même pas qu'on le dit touareg même, ils parlent hausas. S'appelle Aderawa. Ils sont de hausa-touareg, mais ils se disent hausa”. (Fada Yantala, 22/03/2015)

<sup>144</sup> Texto original: “Le truc parenté en plaisanterie là, entre zarma et hausa ça existe, mais surtout entre les zarma et les touareg. Donc, moi je suis beri-beri, donc je peux plaisanter avec un peul. Beri-beri et mauris ils ont la plaisanterie. Tu sais, avant les gens là il prenaient pas ça en compte, après ils ont vu que c'est une bonne chose quoi. Maintenant ils prennent ça en compte, c'est surtout le Président Kountché, le General Kountché qui a fait réveiller ça [...] Il y a beaucoup des gens qu'ils sauvent pas qui est mon parent à plaisanterie, il y a beaucoup des gens qu'ils sauvent pas”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)

se desvinculan supuestamente de las prácticas de parentesco, pero no del todo. En este sentido, los sonray-zarma tienen relación à *plaisanterie* con los tuaregs, mientras a día de hoy los últimos se apoyan en los hausas, configurando un pacto político, que está transformando los equilibrios internos del país (ver apartado 6.1). Si profundizamos más, observamos como los vínculos del Estado, sin embargo, sí responden a una relación histórica y “cordial”, recogida en la tabla, entre gentes de Agadez y de Adar, lugar originario del presidente Mahamadou Issoufou. Sin entrar en más detalle, sólo queremos apuntar aquí las paradojas de estas interacciones jocosas, que deben ser consideradas en nuestros análisis sociales y leídas en su correspondiente nivel de profundidad.

En definitiva, la *plaisanterie de cousinage* puede convertirse en una práctica tan permeable, porosa, flexible y cambiante, como la propia etnicidad, que constituye, interpela y reformula. Podemos juzgarla en constante mutación por su contexto y su disponibilidad a ser instrumentalizada y reconfigurada por parte de grupos dominantes, intermediarios o individuos que la practican. Mucho más allá de un estereotipo de fraternidad y unidad, por tanto, clama a procesos dinámicos, diversos y vivos, que persisten en Níger y participan, en su propio arraigo mutable, de las moviidades que investigamos.



## CAPÍTULO 4. LA VERTEBRACIÓN DE LA SOCIEDAD NIGERINA

Previamente a profundizar en los cambios sociales provocado por la movilidad abordada, es necesario conocer las estructuras y cosmovisiones predominantes en el contexto donde trabajamos. Por eso, en este apartado, analizamos las principales instituciones que vertebran la sociedad nigerina y que podemos resumir en: familia, matrimonio, religión, clientelismo y *fada*. Ninguna de ellas se entiende sin la otra y su interrelación nos proporciona diversa información interesante para abordar los movimientos migratorios hacia Libia. Así, podemos entender el espacio social de la mujer; la conceptualización y posición en relación al Estado; la relevancia de la familia, de la cuestión política o el significado de métodos, comúnmente y de manera reduccionista, calificados de "corrupción".

Más allá de la estructuración social sobre la base étnica, tratada en el anterior capítulo, las distintas instituciones sociales son comunes en los diferentes pueblos, practicadas de una u otra manera en cada caso, pero presentes en la práctica totalidad del territorio. Así, por ejemplo, la importancia de la familia, como mecanismo de socialización primario del individuo se comparte en el conjunto de la sociedad, con la particularidad de priorizar su concepción extensa - tíos, primos, hermanos, abuelos- por delante de la nuclear -padres e hijos- (Janin, 2003; Mballa, 2007). En este sentido, la mejor manera de definir la personalidad africana sería "yo extenso" - "extended self", en inglés-, un concepto recogido por Ezembé (2009), para reflejar la cohabitación en constante tensión entre individuo y grupo o familia. "La familia africana es todo, eres tú, soy yo, es él. La familia africana es una gran familia"<sup>145</sup> (Entrevista Ali, 6/03/2015), asegura un retornado entrevistado.

"Hemos sido criados en una cultura donde los hijos de tu hermana son tus propios hijos [...] Si yo no tengo hijos, ella me puede dar el suyo para completar ese vacío, esa es la diferencia. En África, tu hermana puede venir y decirte, toma, es tuyo". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>146</sup>

"Aquí en África, existe la solidaridad, estás obligado a ayudar a los 'hermanos' de tus 'hermanos', porque piensas que si tu les ayudas, mañana alguien va ayudar a tu hijo. Es por eso, que ves a una persona hacerse cargo

---

<sup>145</sup> Texto original: "La famille africaine c'est tout, c'est toi c'est moi, c'est lui. Tu sais, la famille africaine c'est une grande famille". (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>146</sup> Texto original: "On a été levé dans une culture où les enfants de ta sœur par exemple ils sont tes propres enfants [...] Si j'ai pas d'enfants, elle peut me donner son propre enfant pour compléter ce vide, c'est la différence. Si c'est en Afrique, elle serait directement ton enfant, ta sœur elle va te dire garde, c'est à toi". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

de dos o tres familias a la vez". (Entrevista Bachir, 15/05/ mayo 2012)<sup>147</sup>

#### 4.1 Estructura social y cosmovisión

##### Familia y matrimonio

La familia en el contexto nigerino lo es todo, pero no se alude a ella en tanto que admiración o embelesamiento, sino como algo intrínseco, necesario, consustancial. En cierto modo, se apunta a ella como un valor "natural", en el sentido de original y propio, del que nadie puede desprenderse. En ningún caso, se percibe como lo que es, una construcción social, como indica Iniesta (1998). En su obra *Planeta negro* afirma, "ni siquiera la familia o el linaje son formaciones naturales. En las sociedades humanas todo es cultural, en la organización y en el pensamiento" (1998: 92). La mayor parte de conversaciones recogidas mencionan la institución familiar como elemento, que forzosamente debe ser preservado, reproducido. De alguna manera, se vislumbra como aspecto ineludible a la existencia, que supone también una carga o losa. "No tenemos elección, es obligado que nos quedemos con mi padre, yo voy a quedarme con él, soy el único, tengo sólo un hermano de 15 años"<sup>148</sup> (Entrevista Ali, 23/03/2015).

Así, concebida en tanto que entramado, la familia se refleja en la gran masa social, que le sirve de correa de transmisión. Es decir, "civiliza" y construye a la vez y, crea a su imagen y semejanza, la sociedad de la que forma parte. Es lo que para Janin, significa la ambivalencia de la estructura, puesto que "bajo la solidaridad, el espíritu comunitario, la hospitalidad, la propensión a gozar del presente, del sentido de la fiesta, la familia africana mezcla sentimientos indecibles y contrastados como el respeto y el miedo, la afección y la distancia, el amor y el odio o la convivialidad y la soledad" (2003: 34). Se tratan todos ellos, de elementos cruciales dentro las moviidades que abordamos, como vemos tanto en las causas que les empujan a irse como en su vida tras el retorno. En este sentido,

---

<sup>147</sup> Texto original: "Ici en Afrique, il y a la solidarité, le frère de ton petit frère, tu es obligé de l'aider, parce que vous avez dans la tête que si vous aidez cet enfant, demain quelqu'un va aider mon fils. C'est pour ça que tu vas voire qu'une personne des fois a la charge de deux ou trois familles". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

<sup>148</sup> Texto original: "Mon grand père il a ses enfants, nous aussi on a notre père à part. Il travaille pas, il a 78 ans, il est très âgé. Ma mère même elle est décédé ça fait 5 mois. On n'a pas le choix, c'est forcé on va rester avec mon père, je vais rester avec lui. Je suis le seul, j'ai un petit frère qu'il a 15 ans comme ça". (Entrevista Ali, 23/03/2015)

como causa y consecuencia de lo colectivo, existe una dificultad de afrontar el concepto de manera amplia y única en el contexto africano, según Thérèse Locoh:

“Hay una multiplicidad de aproximaciones posibles [...] el término [familia africana] está cargado de connotaciones afectivas y éticas. Eso reenvía directamente a la experiencia personal de cada observador, a sus concepciones morales y también a los estereotipos de éste hacia las familias de otras sociedades”. (Locoh, 1995:10)<sup>149</sup>

Según Adepoju (1999), además de órgano socializador, la familia actúa como unidad económica, tanto de producción como de consumo, que adapta sus dimensiones a las necesidades de sus miembros. Desde una visión utilitarista, demógrafos e instituciones internacionales, la equiparan a un “negocio” que aprovisiona de mano de obra, tierra y capital. Aunque no negamos esta característica, enfatizamos la transmisión de prácticas y valores sociales que, en algunos casos, se relacionan con una creciente monetarización, mayor necesidad de trabajo y fomento de lazos de solidaridad financiera para suplir carencias (Olivier de Sardan, 2007). Precisamente, en base a estas funciones, se ordena una estricta división sexual del trabajo, una separación de roles entre hombre y mujer; se integran actividades de producción y reproducción en todas las generaciones; se establece un predominio del linaje en la solidaridad conyugal y se evoca una tendencia creciente a la poligamia, según Locoh (1995). Además, tanto el sistema familiar como social, jerarquiza en base a la edad, en lo que entraña respeto y dominación de mayores frente a jóvenes, en lo conocido como gerontocracia (Findley, 1999).

Desde esta perspectiva, la familia se convierte en punta de lanza de la sociedad, y objetivo a alcanzar. De esta manera, la sociedad conjugada sobre sexo y edad se propaga mediante el matrimonio, que instaura una nueva unidad familiar. En tanto que transmisor y símbolo de aceptación social, el matrimonio supone muchas veces, “un acuerdo más entre familias que entre individuos”, según Adepoju (1999). En este sentido, encontramos distintos tipos de maridaje, arreglados o por alianza que, a tenor de los procesos de urbanización y encarecimiento de la vida, también se transforman con el tiempo. En Niamey, por ejemplo, cada vez más, parece que se dan matrimonios por “amor”, siempre desde

---

<sup>149</sup> Texto original: “Il y a une multiplicité d'approches possibles [...] le terme [famille africaine] est chargé des connotations affectives et éthiques. Il renvoie inévitablement à l'expérience personnelle de chaque observateur, à ses conceptions morales, voire à ses stéréotypes concernant les familles des autres sociétés” (Locoh, 1995:10)

un punto de vista de los informantes urbanos y que responden supuestamente a subjetividades del hombre y la mujer. Sin embargo, por mucho que fuera así, incluso en estos casos, sería incompleto analizarlos fuera de lógicas comunitarias y estructurales, puesto que el matrimonio continúa siendo el acto social por antonomasia.

“Aquí no hacemos matrimonios arreglados, en Niamey no existen este tipo de matrimonios. Quizás en los pueblos, pero también empieza a ser raro. Nunca he visto ninguno. Si no quieres a la persona, al final te cansas y después de tener uno o dos hijos te divorcias, porque estás harto y prefieres que el otro se vaya para buscar a otra persona [...] No tienen relación de sangre, es un matrimonio por alianza, pero eso no tiene nada que ver con el matrimonio arreglado, porque no hay relación de sangre [...] Los nigerinos siempre decimos ‘es la familia, la familia’, pero se trata de familias por alianza, no de sangre. Os podéis divorciar y cada uno por su lado”. (Fada Poudrière, 8/03/2015)<sup>150</sup>

“Existen familias entre primos y primas, aunque ahora es muy raro. Cuando éste fracasa, las familias no se entienden. Aquí hay, pero no muchos [...] A veces hay problemas. Cuando vives con una mujer y es tu prima, hay días que no os entendéis, las discusiones empiezan y cuando se produce un divorcio, las dos familias no se entienden y eso no es bueno [...] A mí, no me gusta ese tipo de matrimonio”. (Entrevista Yssiaka, 17/03/2015)<sup>151</sup>

El ritual de las bodas comparte ciertos aspectos en cada enlace. De esta manera, las familias se encuentran días antes para establecer los parámetros del acto y el hombre debe entregar la dote a la familia de su futura esposa. El día de la ceremonia los ancianos realizan una *fatiha*<sup>152</sup> en la que no participan los cónyuges y sólo abierta a hombres<sup>153</sup>. Mientras, las mujeres realizan su *foyandi*<sup>154</sup> y

---

<sup>150</sup> Texto original: “Ici on fait pas un mariage réglé, à Niamey il n'y a pas de mariages réglés. Peut être aux villages, mais même ça commence à être rare. Je n'ai jamais vu ça. Si tu n'aimes pas la personne, les gens vont se fatiguer en cas de mariage, un gosse ou deux gosses et vous divorcez, les gens sont tellement fatigués, on préfère que la personne part chercher son propre [...] Ils n'ont même pas de relation de sang, c'est une mariage par alliance, ça n'a rien à avoir avec le mariage réglé, il n'y a même pas le sang [...] Les nigériens on utilise 'c'est la famille, c'est la famille', mais c'est par alliance, pas de sang. Vous pouvez vous divorciez et chacun prend son côté”. (Fada Poudrière, 8/03/2015)

<sup>151</sup> Texto original: “Il y a un truc des familles entre cousins et cousines, mais maintenant c'est très rare. Quand ça échoue, c'est les familles qui s'entendent pas. Ici il y en a, mais pas beaucoup [...] Des fois il y a des problèmes. Quand tu vis avec une femme, tu habites avec ta cousine, il va avoir de temps où vous allez pas vous entendre, les disputes vont commencer et quand il y aura un divorce, les deux familles là ils vont pas s'entendre et c'est pas bon [...] Moi, je n'aime pas le mariage comme ça”. (Entrevista Yssiaka, 17/03/2015)

<sup>152</sup> *Al-fatiha*: del árabe significa apertura. Proviene de la sura que inaugura el Corán y esta acepción se utiliza para hacer referencia a la plegaria que se realiza al inicio de cualquier acto social en Níger y que, en este caso, otorga legitimidad islámica al enlace.

<sup>153</sup> Cabe decir que en los últimos tiempos se vislumbra un crecimiento de las uniones civiles, sobre todo en Niamey, en connivencia con las religiosas, según el periódico Nigerdiaspora (Rabo, 2010).

preparan a la novia para su noche sagrada. A la hora de comer, el hombre disfruta de un banquete con invitados, pero la mujer resta en casa celebrando con sus damas<sup>155</sup>. Durante todo el día la protagonista no se deja ver y el protocolo se sucede al caer el sol. Es entonces cuando los recién casados –*arhidjo*, novio; *waihidjo*, novia, en zarma- se reencuentran para estrenar su futuro hogar. El hombre espera a la mujer, que llega velada al lugar. Ésta junto a sus consortes se sienta al lado del marido para ser mostrada. En ese preciso momento el matrimonio se da por consumado. Esa noche y la posterior se festeja con sendas cenas y, según el caso, algún tipo de música. Así vivo la boda de un retornado, que me trastoca y en la que reflexiono, sin llegar a conclusión alguna.

“Su rostro muestra terror, miedo. Después de un buen rato tapada llega la hora de ser entregada a su marido. Una chica de 15 años en manos de un hombre de más de 35, con experiencia y divorciado. Mi pensamiento occidental lo observa con cierta condescendencia. Ella ha decidido casarse, su familia también. Ella escogió aliarse con su familia y su familia avaló su decisión o viceversa, o no. Eligió no elegir. Quizás eligió elegir y no llegó a valorar su decisión indivicolectiva, entre la dicotomía indisociable de lo individual y colectivo. No sé, quizás no es nada de eso o tal vez sí”. (Diario de campo, 4/04/2015)

Con el matrimonio, la mujer pasa a depender de la familia del marido. De esta manera, el hombre mantiene el rol de proveedor de alimentos básicos y la mujer preserva la esfera familiar y las tareas domésticas (Findley, 1999). “No podía convertirme en esclavo de las mujeres” (Diario de campo, 15/03/2015), asegura uno de los entrevistados para justificar su primer divorcio, en base al poder que, según él, ejercía su suegra. En el caso de mujeres trabajadoras fuera de casa, mantienen la independencia de los recursos ganados y sólo los revierten en la familia si así lo deciden. No obstante, es el marido quien debe autorizarlas o no a trabajar fuera del ámbito familiar, sobre todo entre la etnia sonray-zarma, donde se recalca la segmentación sexual (Olivier de Sardan, 1984).

“Es el hombre quien lo hace todo en África. Cuando te casas eres tú [...] Ellas no están obligadas a contribuir, sólo cuando quieren y les dices que no lo hagan. La religión lo dice. No debes esperar nada de la mujer, pero si ella lo hace por sí misma, está bien, pero nunca se lo tienes que pedir. Si tienes

---

<sup>154</sup> Es una palabra zarma que hace referencia a grupos de sociabilidad femenina (Youngstedt, 2013), en los que ahondamos en el apartado 4.2.

<sup>155</sup> De hecho, en la mayoría de casos, hombres y mujeres acostumbran a comer separados. Durante toda la etnografía, sólo hemos encontrado un caso en Niamey donde hombre y mujer comen juntos. Eso sí, sin contar nuestra estancia en Agadez, donde los tuareg sí comparten la comida entre hombres y mujeres.

un salario, eres tú sólo quien lo asume todo. Todo es el hombre, ya sea la madre o los hijos. La ceremonia se basa en eso, eres tú quien aporta para la comida, la vestimenta,... para todo, para la felicidad, como decimos". (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>156</sup>

"Hay gente que no acepta que sus mujeres estudien, pero yo no encuentro inconveniente. De todas maneras, si ella trabaja ganaré más y será bueno para la educación de los pequeños, ella los va a instruir bien. Cuando no trabaja, el marido cubre todos los gastos, pero si ella tiene un salario debe dedicarlo a éstos". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>157</sup>

En este sentido, el protocolo del matrimonio es trascendental para simbolizar el paso a la edad adulta, la independencia del hombre y la constitución de un nuevo hogar (Findley, 1999). Significa el fin de la juventud y el inicio del reconocimiento social en una sociedad que privilegia la edad, cuanto más mayor más respeto. Se trata, por tanto, de un acontecimiento básicamente comunitario, empujado a favor del y desde lo colectivo. De esta manera, en el caso mujeres y hombres sanos, queda fuera de toda imaginación la posibilidad de la soltería (Adepoju, 1999; Bounang Mfoungué, 2012). Por todo ello, las bodas en Níger son constantes y están presentes en su cotidianidad. Cada semana pueden invitarte a tres o cuatro bodas y, aunque algunas se festejan en días laborables, cada vez más se escoge el fin de semana para celebrarlas. "Nosotros decimos, los matrimonios abren puertas" (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>158</sup>, sentencia un informante aún soltero, que percibe en el matrimonio la posibilidad de medrar.

"En África, ya seas joven o viejo, la madre te dice 'tienes que casarte, tienes que casarte', es así. Es la presión social, en África es así. Me dijeron [mis padres] 'tiene que casarte' porque mis amigos están casados y con hijos, me dijeron, es una obligación". (Entrevista Moustapha, 15/04/2015)<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Texto original: "C'est l'homme qui fait tout en Afrique, quand tu es marié c'est toi [...] Elles ne sont pas obligés à contribuer, c'est quand elle veut et puis tu lui dis pas de faire. Ça c'est la religion qui dit ça. De la femme tu dois rien attendre, mais si elle fait elle même, c'est bon, mais il faut jamais lui demander. Vas-y tu es salarié, c'est moi seul qui fait tout. Tout c'est l'homme, que ça soit la maman, les enfants. La cérémonie même est basée sur ça, c'est toi qui fais, mangé, habillement,... pour le bonheur, comme on dit" (Fada Poudrière, 23/03/2015)

<sup>157</sup> Texto original: "Il y a des gens qui n'acceptent pas que leurs femmes étudient, mais moi je ne trouve pas d'inconvénient. De toute manière si elle travaille on gagne de plus, même pour l'éducation des enfants c'est bon, elle va les instruire bien. Quand elle travaille pas c'est le mari toujours, mais quand elle travaille son salaire c'est pour les dépenses". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

<sup>158</sup> Texto original: "On dit, les mariages, ça ouvre les portes". (Fada Poudrière, 23/03/2015),

<sup>159</sup> Texto original: "Tu sais, ici en Afrique même si la personne est jeune, les vieux, la maman dirait 'il faut marier, il faut marier', c'est ça...C'est la pression sociale, Afrique c'est comme ça. Ils m'ont dit 'il faut marier', parce qu'il y a mes amis qu'ils sont mariés avec ses enfants, ils m'ont dit c'est obligé de te marier". (Entrevista Moustapha, 15/04/2015)

Moustapha resume así la influencia social para el matrimonio, del que la movilidad puede erigirse vía de escape, medio para alcanzarlo o incluso forma de reconexión social, como percibimos en nuestro trabajo tras el retorno de Libia (ver apartado 9.3). La eminencia social de tal evento se entiende, porque además de coaligar y extender valores, se puede repetir hasta cuatro veces en el caso de un solo hombre, debido a la poligamia extendida.

### La poligamia como estrategia

La poligamia se reproduce con más o menos intensidad en las diferentes etnias, a excepción de la tuareg, que sólo se suma a la práctica en las últimas décadas. El fenómeno resulta “exótico” y “extraño” para un occidental criado en una cultura judeocristiana de matriz católica. Sin embargo, existen varios argumentos que explican su frecuencia, tanto desde el ámbito psicosocial y fisiológico, demográfico, religioso, político o económico (Locoh, 1995).

Desde las diversas lógicas, la poligamia tiene sentido para dotar de categoría social o satisfacer deseos de reproducción; para perpetuar el clan; para atraer a “los dioses protectores” de los clanes de las mujeres; para extender la alianza de familias y fomentar un clima de paz o desde una perspectiva economicista, para acumular fuerza de trabajo y patrimonio para asegurar la vejez de los padres, según Kimba (1997). Todas las aproximaciones son válidas y se relacionan entre sí y, seguramente sin alguna de ellas, la visión sería parcial y tendenciosa. Desde un punto de vista religioso, la penetración singular del islam legitima la poligamia, con el único requisito para el varón de gozar del poder adquisitivo suficiente para mantener varios hogares. Eso implica la posesión de suficientes recursos y comporta la asunción de un cierto estatus social. Por eso, la poligamia se considera una aspiración general para demostrar poder y riqueza. “Tengo una mujer, más tres, hacen cuatro, después la cuenta está bien [...] Eso está claro, cuando tenga dinero me voy a volver a casar” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>160</sup>.

Además de reconocimiento, la poligamia se percibe como “medio para preservar el poder de los adultos frente a los jóvenes”, una manera de conservar el sistema

---

<sup>160</sup> Texto original: “ J'ai une femme, plus trois ça fait quatre femmes, maintenant le compte est bon [...] Ça c'est d'office, quand j'aurais l'argent je vais me marier”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

imperante, donde el acceso a mujeres pasa por la “sumisión a los mayores, que son quienes lo controlan” (Kimba, 1997: 9). A la mujer se le atribuye el rol preeminente de madre, cuidadora de niños y ama de casa y al hombre el de preservador del linaje, responsable de dar confort y seguridad, según ratifica Findley (1999). Así, la poligamia se instaura como método eficaz de reproducción social y demográfica, “el más seguro para aumentar la fecundidad, ampliar rápidamente el pueblo y asentar y perpetuar lo mejor posible la autoridad del hombre, su prestigio y poder” (Kimba, 1994: 12). Lo que para Locoh significa “refuerzo de la capacidad del grupo para asegurar su reproducción” (1995: 23). De hecho, la posibilidad de contraer distintos matrimonios puede conformar una estrategia para superar los peores males achacados en este contexto, la esterilidad o infecundidad, puesto que el fin máximo del matrimonio es la reproducción y sino carece de sentido. Por eso se festejan los nacimientos por todo lo alto con faustos bautizos ritualizados<sup>161</sup>, que configuran un espacio de sociabilidad imprescindible y visualizan la idea generalizada que representa cada escena etnográfica donde me preguntan sobre mi estado civil: “[En un taxi cualquiera] ‘Tienes niños?’, a lo que respondo ‘No’. Acto seguido “Oh là, là, là, vosotros los blancos, por qué os empeñáis en casaros tan tarde? Tener hijos jóvenes es mejor, así te pueden ayudar” (Diario de campo, 23/02/2016). En ningún momento se contempla la posibilidad de estar casado sin hijos y, menos aún, tener descendencia sin estar casado, algo comprensible a tenor de la importancia otorgada a los ritos de paso, tanto al matrimonio como a la paternidad.

“Si las mujeres no dan hijos, para nosotros la vida deviene 0, porque decimos que hemos nacido para traer gente al mundo. Tú no estarías aquí, la gente no sería numerosa si nuestros padres hubieran rechazado traernos al mundo. El mundo sino desaparecía [...] Es el objetivo de vida, lo es todo. Aquí no existe eso de ‘no pudo tener hijos’, es raro, el islam lo prohíbe [...] Tú mismo como tal, si llegas a una cierta edad y no tienes hijos, es una pérdida para ti, porque no habrá nadie que te cuide, aquí no existen las residencias de abuelos. Aquí, esto no existe y si yo fuera europeo, creo que tampoco utilizaría ese sistema”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> El bautizo se celebra normalmente entre semana, una semana después del nacimiento del retoño. Normalmente se desarrolla durante toda una mañana, empieza con una *fatiha* en el exterior de la casa donde se encuentra la madre con el pequeño. La gente pasa a saludar y la abuela procede al afeitado del nuevo nato. La gente próxima se queda a comer un cordero sacrificado.

<sup>162</sup> Texto original: “Si les femmes n’ont pas d’enfants, alors la vie pour nous ça devient 0, parce que on dit que tu es né pour encore mettre des gens au monde. Est-ce que le monde va être ? les gens seront nombreux si nos parents refusaient de mettre les enfants. Le monde va disparaître [...] C’est l’objectif de la vie, donc, c’est tout où il y a pas chez nous, on dit ‘ah, je peux pas avoir des

Este enfoque impide dejar espacio a tendencias sexuales no reproductivas, como la homosexualidad entre hombres u otras (Boungang Mfoungué, 2012), ya que se acepta que cuantas más veces se case alguien, más fructuosa será su descendencia y, en consecuencia, su linaje. En este sentido, Níger posee la tasa de fecundidad más alta del mundo, de 7,6 niños por mujer, lo que supone el crecimiento demográfico más elevado del planeta, que llevaría a doblar su propia población llegando a 35 millones de personas en 2033 (INS, 2013). Estos datos reflejan la mayor preocupación occidental en el país, lo que llaman “explosión demográfica”. Desde organismos y entidades internacionales se aferran a intentar reducir el crecimiento poblacional frente a un poso cultural, que se resiste a diluirse. La apuesta foránea se basa en la “planificación familiar”, con el objetivo de espaciar partos, sensibilizar acerca de la necesidad de utilizar métodos anticonceptivos y reducir el número de hijos por madre. Las agencias de la ONU (UNICEF, FNUAP<sup>163</sup> o PNUD, entre otras) se dirigen también a acabar con el matrimonio forzado y precoz, altamente presente en Níger –sobre todo entre los peuls-, “haciendo comprender a los líderes religiosos y tradicionales que esto no es una cuestión de costumbre o religión, sino que tiene efectos nefastos para las mujeres”<sup>164</sup> (Entrevista UNICEF, 2/04/2015), según el representante adjunto del organismo, Felix Ackebo. Se trata, por tanto, de una lucha entre valores y cosmovisiones distintas, a caballo entre una supuesta modernidad y tradición en sentido amplio, también entre visiones rigoristas de un tipo de islam y el intento de imposición occidental de ciertos principios. En realidad, son connivencias, tensiones y resistencias complejas entre distintos actores, foráneos y autóctonos, que se entrelazan y reconocen mutuamente sin caer en maniqueísmos eximentes, en términos de Huntington o su peligroso choque de civilizaciones. En esta línea, por tanto, la poligamia sigue bien presente y, de hecho, se extiende también en parte por motivos económicos.

---

enfants', c'est rare, l'Islam même l'interdit [...] Vous même en tant que tel, si tu regardes à une certaine âge et tu n'as pas d'enfants, c'est une perte pour toi, parce que je peux dire qu'il y a pas quelqu'un qui va prendre son dos, même si chez vous si la personne veille c'est des maisons de retraite. Chez nous c'est pas ça, même moi, si j'étais européen je crois que cette système je le ferais pas". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>163</sup> Se trata del Fondo de Naciones Unidas para la Población (FNUAP)

<sup>164</sup> Texto original: “Faire comprendre aux leaders religieux et traditionnelles que ce n'est pas une question de coutume ou de religion, sinon qu'il a des effets néfastes sur la mère elle même” (Entrevista UNICEF, 2/04/2015)

Por su parte, Occidente busca imponer el axioma: con menos hijos, más recursos para invertirlos en tu bienestar. Esta máxima, sin embargo, se contrapone a una perspectiva socioculturalmente aceptada que, en su fondo remite a Marx y Engels, sobre la premisa “una boca más son dos brazos más, que producirán más que las necesidades de la boca” (Locoh, 1995). Ambas hipótesis son a priori antagónicas, pero comparten su utilitarismo. En este sentido, para Dumont la poligamia “es la forma más injusta y peligrosa de las desigualdades sociales” (1991: 37), mientras para Adepoju puede funcionar como “asistencia y sustento de la unidad familiar, como medio de producción” (1999: 174). Esta práctica puede entenderse, por tanto, desde enfoques encontrados, en tanto que subordinación de la mujer al marido y a su familia, como lo entiende Dumont y el paradigma occidental-desarrollista, o bien como estrategia individual y familiar para aflorar dentro de un sistema comunitario de prestigio y jerarquía. Eso significa profundizar en las estrategias de resistencia y promoción de las propias mujeres en el marco de la costumbre, para alcanzar elementos subjetivamente interiorizados como beneficiosos. Así, el consentimiento de la mujer para aceptar otras nupcias del marido, se puede dar por voluntad de asistencia social, doméstica o económica, o como “factor estimulante” para la primera esposa (Findley, 1999).

“Ella se casará, tendrá hijos, pero tú no te casarás tan fácilmente si no tienes dinero, un trabajo fijo. Cómo la familia va a decidir por ti? Tú eres un hombre, ya eres grande, eres tú quien decide por ti mismo. Cuando una mujer llega a una cierta edad, 25 años, se empieza a preocupar, la familia comienza a hablar por ella, ‘no te casas, no te casas?’. Incluso si ella está con alguien que quiere, la presión familiar [prevalece]. La presión familiar para la mujer es así, empiezan a decirle ‘cuándo vas a prometerte, a tener un marido?’”. (Fada Poudrière, 17/03/2015)<sup>165</sup>

La estigmatización de la mujer soltera evidenciada en este fragmento, también se produce en el caso de hombre soltero, aunque con el añadido de la evidente discriminación de género que subyuga a uno frente al otro. Eso puede provocar que las mujeres acepten uniones poligámicas para huir de la “tara” y el desprecio social que supone quedarse célibe. Este ultraje contiene implicaciones jurídicas, que las señala como incapaces, necesitadas de la asistencia de un pariente

---

<sup>165</sup> Texto original: “Elle va se marier, elle va avoir des enfants, tu ne vas pas te marier comme ça si tu n’as pas d’argent, un boulot fixe. Comment la famille va décider pour toi? Tu es un homme, tu es assez grand, c’est toi qui sait ce que tu veux. La femme quand elle atteint un certain âge, 25 ans, elle va commencer s’inquiéter, même la famille va parler pour elle, ‘toi, tu va pas te marier, tu vas pas te marier?’. Tu vois, même si elle est avec quelqu’un qu’elle aime, il y a la pression de la famille. Il y a la pression de la famille, une femme là quand elle atteint un certain âge la famille va commencer à parler ‘quand est-ce que tu vas faire sortir un mari?’”. (Fada Poudrière, 17/03/2015)

masculino para realizar cualquier tipo de trámite, según Adepoju (1999). En este sentido, en caso de muerte del varón -por estadística previa a la mujer-, las viudas sí pueden acceder a la herencia. En base a esto, existen pericias femeninas para intentar protegerse del “ojo” social y que deben tenerse en cuenta por palpables y útiles, más allá de la doble vulnerabilización que padecen, tanto desde un punto de vista sistémico como por la mirada extranjera que también las fragiliza. Se trata de mecanismos de resiliencia que aparecen en contextos como éste.

“En todo caso, no hay ninguna mujer que quiera tener una coesposa, sea cual sea tu entendimiento con ella, si le dices que mañana vas a coger a otra mujer, tienes pelea asegurada [...] De cara a la galería pueden hacer que todo va bien, pero en realidad no es así”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>166</sup>

En Níger, la poligamia acostumbra a ser de coresidencia, es decir, las esposas comparten casa familiar, aunque tampoco es extraño ver al hombre con varias esposas en distintos hogares. Es el caso de Hari, por ejemplo, un retornado de Talladje, que tiene una mujer en el mismo barrio y otra en el del Aéroport. La segunda está embarazada y se reparte la semana entre ambas casas. En su caso, pertenece al pueblo zarma, aunque según Kimba (1997), establece la hausa como la más proclive al matrimonio polígamo, por delante incluso de la peul. En su estudio sobre la poligamia en Níger, Kimba se refiere sobre todo a la zona de Maradi, la de más actividad comercial y transaccional de todas las regiones hausa. De esta manera, estipula un vínculo entre poder económico y mayor práctica poligámica y así concluye que, la urbanización y el desarrollo económico, lejos de reducir los matrimonios polígamos, los aumenta. Lo que sí puede disminuirlos, en cambio, sería el nivel de instrucción.

En esta línea, si bien la poligamia debería ir de baja por “la aumentación de la riqueza y el modelo occidental generalizado”, por contra, la “nuclearización de los hogares no se está materializando, puesto que se mantienen altas tasas de fecundidad, una débil mortalidad, una dificultad creciente de acceso a la vivienda y una edad más tardía para el matrimonio”, según Clément (2000: 93). Efectivamente, nuestro trabajo de campo, certifica que la poligamia sigue presente en Niamey y, más allá de su práctica real o efectiva –determinada por las

---

<sup>166</sup> Texto original: “En tout cas, il n'y a pas une femme qui aime avoir une coépouse, quelque soit l'entente que tu as avec ta femme, si demain tu lui dis que tu vas avoir une deuxième, c'est la bagarre [...] Ils font semblant que tout va bien, mais c'est pas comme ça” (Fada Boukoki, 7/03/2016)

crisis económicas-, se aprecia su vigencia como ambición masculina otorgadora de categoría social. "Es él, el gran hombre, tiene más de una mujer" (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>167</sup>, "Por qué no una segunda mujer? No tenemos miedo, es Dios quien decide. No deseo tener cuatro, dos es suficiente y cada una en una casa, es mejor" (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>168</sup>, afirman algunos informantes. Como se evidencia, la poligamia entra dentro del prototipo de hombre de éxito, con suficiente dinero para alimentar a varias bocas y, en consecuencia, con prestigio social. Es el modelo a alcanzar, en el que la mayoría se refleja. Desde este punto de vista, estos anhelos pueden contribuir en parte a las movilidades analizadas, aunque en ningún caso emergen como decisivos. Más allá de casos puntuales con voluntad para optar a una segunda mujer, la mayoría manifiesta objetivos menos pretenciosos, ampliamente compartidos, como el de formar una familia, es decir, lograr una primera esposa.

En el pulso entre comunidad e individuo, con la migración como resultado, la familia juega un rol crucial, en tanto que causa del inicio del viaje, punto de conexión con el hogar de origen durante la migración y/o elemento facilitador o no de la reintegración tras el retorno. Así lo entendemos, teniendo en cuenta que "la migración es una cuestión de orden familiar", como afirma rotundo Findley (1999: 165). De esta manera, se puede analizar hasta qué punto la experiencia migratoria fortalece o debilita los lazos familiares y comunitarios y los procesos de urbanización en África pueden fomentar el desplazamiento, como consecuencia de la creciente dificultad para obtener préstamos comunitarios o la percepción creciente relativa a una falta oportunidades. La comprensión del exilio como método de renta, tan utilitarista como a veces real, considera al migrante suministrador de dinero y si regresa sin él puede ser rechazado. Por otro lado, la conservación de vínculos familiares a través de remesas económicas puede preservar y fortalecer la institución como tal, ya que "la migración es una asociación que facilita la supervivencia de la familia, ya sea bajo una forma adaptada o dispersa en el espacio", en palabras de Findley (1999: 166).

---

<sup>167</sup> Texto original: "C'est lui le grand varon, il a plus d'une femme". (Fada Boukoki, 7/03/2016)

<sup>168</sup> Texto original: "Pourquoi pas une deuxième femme? On n'a pas peur, c'est Dieu qui fait [...] Moi je n'envisage jusqu'à quatre, deux ça me suffit et chaque femme elle doit avoir sa propre maison là où il vit, ça sera mieux". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

Todas estas cuestiones son algunas de las que tratamos en esta tesis, sin apriorismos ni absolutos, asumiendo que cada caso apunta a conclusiones diversas, pero conscientes de la existencia de elementos comunes, que verifican la importancia de la familia en todas las fases del proceso migratorio, incluido el retorno.

### Parientes, amigos y conocidos (PAC) y/o clientelismo

La importancia de la familia y de lazos de solidaridad a diferentes niveles pueden sustentar "redes clientelares", que en el plano social se traducen en Níger en lo que se conoce como "Parientes, amigos y conocidos"<sup>169</sup> (PAC). Se trata de la expresión comúnmente expresada en el país -*Parents, amis et connaissances*- para referirse al tipo de relaciones sociales que pueden acabar en favoritismo, amiguismo o nepotismo a varias escalas. Este enunciado se vincula a lo que Bayart (1999) llama, en su análisis sobre el Estado en África al sur del Sahara, como "política del vientre", un concepto atribuido a la política de "dar de comer"<sup>170</sup> a los que están cerca, en algo parecido a lo que en Occidente se entendería como clientelismo, y basado en el PAC como mecanismo de apoyo y reproducción "por abajo" (Bayart y Mbembe, 2008). Para el politólogo francés, la política del vientre se fundamenta en prácticas de prebendas dirigidas a "la lucha por el poder" que, en el Estado poscolonial, se dan por "redes personales ligadas a lazos de parentesco, alianza y amistad" (Bayart, 1999: 392). En este sentido, para el autor, estas dinámicas son calificadas erróneamente de "corrupción" por Occidente, debido a la incomprensión de quien las observa. Desde su visión, que compartimos, estas relaciones no deben denominarse así de manera genérica, ya que son generadoras en sí mismas de las propias instituciones a las que teóricamente expropiarían.

"Te levantas, te rompes la cabeza para trabajar duro, lo haces todo para ser mejor, pero te impiden ser el mejor. Ese es el problema, no te dejan evolucionar, no te dan la oportunidad de expresarte, ese es el problema porque todo se ha convertido en PAC, como dijo Salou Djibou. Actualmente todo es eso [...] Quién no practica el PAC? Todo el mundo, él [Salou Djibou] también lo hacía, quién va a contratar a alguien que no conoce, al menos

---

<sup>169</sup> En otros lugares de África, como en Mozambique, se utilizan locuciones parecidas para aludir a un mismo fenómeno "Padrinhos, primos e irmãos".

<sup>170</sup> Debe anotarse que el verbo "manger=comer", en el contexto nigerino, se utiliza en su doble acepción, referente a llenarse la barriga con alimentos y en sentido figurado, vinculado a tener dinero, es decir, "comer" dinero, cobrar o financiar.

debes coger a tu cuñado. Ese es el gran problema". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>171</sup>

Durante nuestro trabajo de campo, un periodista nigerino lo califica como "la política de no-convicción, sólo basada en comer, porque la gente tiene hambre" (Diario de campo, 24/03/2016). Estas visiones entroncan con la de Mauss (2009), por la cual "dar es manifestar superioridad", lo que debe corresponderse con hospitalidad, protección, asistencia mutuas,... De esta manera, se estipula un sistema acaparador y a su vez redistribuidor, en una diferencia propuesta por Blundo y Rocca, que vertebra entramados clientelares, denominadas por Médard de "parentesco ficticio", según recogen Blundo y Olivier de Sardan (2007). Ambos autores, en un pormenorizado estudio sobre estas prácticas en distintos países africanos, entre ellos Níger, se decantan por el término "corrupción", aunque sin emitir una condena moral del mismo, entendiendo el fenómeno como "prácticas reguladas de facto, de manera compleja, en un conjunto de códigos tácitos y normas fácticas" (Blundo y Olivier de Sardan, 2007: 7). Desde este punto de vista, establecen que "las redes de clientela y alianza desbordan las pertenencias familiares o étnicas y se edifican a día de hoy en bases más contemporáneas y mundializadas, de cariz transnacional y/o translocal" (2007: 34). Consideran que la relación de dependencia reposa en un "intercambio recíproco que controla recursos desiguales" y que, es percibida por parte de la ciudadanía "como una especie de contracultura positiva", en la que cada uno procura ganar la parte del pastel que cree corresponderle. En este sentido, se configura como un modelo de "política por abajo" (Bayart, Mbembe, 2008), con apelación a recursos mágico-religiosos y deslegitimación de normas frente a la dominación del Estado. Para Peter Ekeh, en cambio, se trata de "una obligación moral de trabajar para el público primordial –esferas de relaciones familiares, étnicas,...-, en detrimento del público cívico" (1975: 92), aunque también para redes más allá de estas categorías, nacidas por vínculos de vecindad, camaradería o de la pertenencia a una misma asociación, según argumenta Olivier de Sardan (1995: 105).

---

<sup>171</sup> Texto original: "Tu vas te lever, tu vas te casser la tête, tu vas travailler dur, tu vas tout faire pour être le meilleur, mais on t'empêche d'être le meilleur. C'est ça le problème parce qu'on te laisse pas la chance d'évoluer, la chance de t'exprimer, c'est ça le problème, parce que là c'est devenu carrément les PAC comment Salou Djibou a dit Parents, Amis et Connaissances, actuellement c'est ça [...] Qui fait pas le PAC ? Tout le monde le fait, lui [Salou Djibou] aussi le fait, qui va mettre quelqu'un qui ne connaît pas, tu dois au moins prendre ton beau-frère. C'est un peu ça le gros problème". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

“Son 25.000 votos los que llevan a un diputado a la Asamblea. Te votan y una vez eres diputado no debes olvidar a las 25.000 personas. Incluso tus parientes te lo dicen, ‘escucha, ves a tal persona, con menos de dos años siendo diputado se ha construido 3 villas’. En ese caso, tú debes hacer al menos 3, 4 o 6, sino es una vergüenza”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>172</sup>

En la óptica de Médard, el “neopatrimonialismo ilustra el fracaso de la institucionalización del Estado en África”, mientras para Bayart, la “inanidad de las estructuras estáticas formales mascan la vitalidad de un Estado calado por luchas de posicionamiento y conflictos faccionales” (Blundo y Olivier de Sardan, 2007: 35). Para Iniesta (1998), por su parte, el fiasco del Estado-nación actual se explica porque sigue redistribuyendo, sólo que por vías insólitas que escapan a los parámetros occidentales de organización. Es lo que denomina como *fanga*, aludiendo al concepto *mandinga* referido a la prevalencia del interés individual inmediato frente a una despreocupación por lo colectivo. A grandes rasgos, sería el Estado corrupto frente a autoridades tradicionales, que asumen el poder como responsabilidad y no sólo como privilegio. Esta visión, ciertamente enmarcada en tendencias rupturistas, que asumen las prácticas como quebramiento histórico por la importación del Estado colonial, atribuyen la génesis de la “corrupción” a la extranjería y modernidad.

Este tipo de perspectivas se interpelan con corrientes continuistas, que reivindican la endogeneidad de estos comportamientos y atribuyen la responsabilidad de la “corrupción” a las culturas locales, en lógicas culturalistas con una aproximación esencialista de la cultura, rechazada por Blundo y Olivier de Sardan (2007). En nuestro caso, nos importa abordar las PAC como estrategias de redistribución y presión social, de desafío o deuda, que atraviesan la sociedad, lejos de concepciones binarias sobre actos “lícitos o ilícitos”, sino basadas en “circunstancias y niveles” (Blundo y Olivier de Sardan, 2007: 140). De esta manera, enfoques como los de Marie (1997), que enmarcan el fenómeno sobre dinámicas de comunidad-individuo, nos resultan interesantes. El autor inscribe el clientelismo poscolonial basado en un principio de “integración vertical y jerárquica que ata a los individuos a su linaje y a su comunidad local y

---

<sup>172</sup> Texto original: “C’est 25.000 voix qui amène un député à l’Assemblée. On va te voter, aujourd’hui tu es député et tu oublies les 25.000 personnes. C’est même tes parents qui vont te dire, ‘bon, écoute, tu vois un tel, il fut rester député au moins de 2 ans, il a construit 3 villas’. Dans c’est cas, c’est une honte pour toi, il faut que toi tu fasses au moins 3, 4 ou 6 même”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)

los incluye en la sociedad global a niveles de integración, a partir de la redistribución estática" (1997: 95). Asimismo, entiende ciertas prácticas como procesos de individualización "a la africana", no individualistas, comandados y supervisados por la comunidad. En este sentido, comprende las redes de arriba a abajo y viceversa como "solidaridades clientelistas macrosociales y redistributivas en el panorama microsocioal, que permiten comprender porque el sistema global, más allá del comunitario, sólo puede ofrecer alternativas como la sumisión o la exclusión" (1997: 95). En definitiva, para Marie se incurre en estas dinámicas, a pesar de mostrarse contrario a ellas, por miedo al ostracismo o a la marginalidad, de lo que Norbert Elias (1991) llama "unidades de supervivencia".

Esto es la pura constatación de que las prácticas recorren todos los rincones del Estado y fuera de él, porque se entienden como "hecho social total" (Blundo, 2007: 37). De esta manera, afrontamos el fenómeno, más allá de su origen endémico, impuesto, reaccionario o reformador siempre instrumentalizado por el poder y sustentado en dinámicas horizontales, en tanto que "transacciones percibidas mutuamente benéficas", como defienden Blundo y Olivier de Sardan (2007: 102). Así, en Níger, ya sea como "método de supervivencia, como privilegio, por presión social o por mimetismo", según los mismos autores, expresiones cotidianas como "dar el gombo", "el dinero de la cola", "de la cerveza" o del "carburante"<sup>173</sup> son recurrentes para referirse de manera eufemística a "corrupción". En nuestra etnografía, la forma más utilizada es "comer" el dinero, aunque todas las arengas se corresponden con actos y comportamientos, más o menos legitimados, pero totalmente enraizados en lo más profundo de la sociedad, como apunta Marie (1997) y destacamos a continuación.

"Hay muchos nigerinos que no se van, por tanto, si trabajo seis meses en el Gobierno o en algún ministerio o empresa, tengo el derecho de traer a mis próximos cerca de mí, para que cada uno acceda a comer alguna cosa. Quién no tiene familia en el Gobierno, siempre está fastidiado, sufre, así es Níger, comprendes? Entonces, si no tienes fuerza en tu propio país, cómo vas a quedarte? Cómo vas a engrandecer la familia? No puedes". (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> En su traducción sería "donner le gombo", "l'argent de cola", "de la bière" ou du "carburant". Para referirse a "comer", se acostumbra a utilizar expresiones en francés como "bouffer" ou "manger" l'argent.

<sup>174</sup> Texto original : "Il y a beaucoup des nigériens qu'ils sortent pas, donc, six mois par exemple, je travaille dans le gouvernement, ou bien je travaille dans autre ministère, ou bien je travaille dans autre société, j'ai le droit d'amener mes proches à côté de moi, pour que chaque personne puisse avoir quelque chose à manger. Toi, qui n'as pas de famille dans le gouvernement, toujours tu es

La existencia del PAC se utiliza como justificación de la movilidad, eximiéndolo como motivo de partida para emanciparse de “cadenas” comunitarias, en una apelación que se repite tras el retorno. De hecho, en nuestro caso, nos interesa destapar la participación de este tipo de relaciones en la propia constitución del colectivo objeto de estudio, en la configuración de sus expectativas y percepciones y en la voluntad de aprovecharse de ellas. Así, sobre la lógica de un supuesto reembolso de sus contribuciones a la comunidad durante su etapa en el exterior, comporta una reivindicación de espacios y cuotas de poder, a las que se procura acceder mediante el clientelismo o bien, a través de centrifugaciones del Estado. Éstas pueden llegar directamente desde las propias formaciones políticas o bien desde instituciones financiadoras de las mismas, externas y desarrollistas, que promocionan y reproducen las mismas prácticas que dicen combatir (Lavigne y Aghali, 2010). El principal instrumento que se deriva es lo que Olivier de Sardan (1995, 2007) denomina *renta de desarrollo*.

“Dejando de lado toda perspectiva normativa o moral, se trata de una ‘renta’, incluso si esta renta opera en un contexto de miseria y se basa, a diferencia de las rentas mineras, en una movilización de recursos externos. El Estado africano es un Estado asistido, lo que es una manera de decir que es un Estado rentista. Ésta es una de las facetas de la ‘crisis del Estado en África’, los estados africanos contemporáneos ya no son los únicos en drenar o controlar una parte significativa de los flujos norte-sur, debido a la desconfianza que tienen de ellos los financiadores. La ‘renta de desarrollo’ transita entonces por distintas redes de intermediarios nacionales que no se confunden con los aparatos administrativos y políticos clásicos. La importancia creciente de las ONG como operadores de desarrollo son testigo”. (Olivier de Sardan, 1995: 211)<sup>175</sup>

Esta forma de financiación es crucial para nuestro trabajo y para la percepción y objetivos apuntados por el grupo objeto de estudio, como vemos sobre todo en el capítulo 9. La intervención de instituciones de desarrollo o humanitarias en el contexto nigerino es decisiva para entender el fenómeno estudiado y, en realidad,

---

fatigué, tu es sur la souffrance, c'est ça que c'est le Niger, est-ce que tu as compris? Donc, toi, que tu n'as pas la force dans ton propre pays, comment est-ce que tu peux rester? Comment est-ce que tu peux rester pour grandir ta famille? Tu ne peux pas”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)

<sup>175</sup> Texto original: “En effet, toute perspective normative ou moral mise à part, il s’agit bien là d’une ‘rente’, même si cette rente opère dans un contexte de misère et se fonde, à la différence des rentes minières, sur la mobilisation de ressources externes. Dire par exemple que l’État africain est un État assisté est une façon de dire que c’est un État rentier. Mais, et c’est une de ces facettes de la ‘crise de l’État en Afrique’, les États africains contemporains ne sont pas plus en mesure de drainer ou de contrôler une partie significative des flux Nord-Sud, du fait de la méfiance qu’ont désormais à leur égard les bailleurs de fond. La ‘rente de développement’ transite donc pour beaucoup par des réseaux d’intermédiaires nationaux, qui ne se confondent pas avec les appareils administratifs et politiques classiques. L’importance croissante des ONG comme opérateurs de développement en témoigne”. (Olivier de Sardan, 1995: 211)

para comprender la sociedad general y el proceso de transformación urbana que afecta a los retornados y al país, también debido a la concentración de poder en la capital que de ella se deriva. En este sentido, nos distanciamos de las tendencias desarrollistas dedicadas a la “corrupción”, que tienden a subestimar posibles explicaciones culturales e ignoran por completo el peso de los dispositivos de cooperación en la reproducción de las mismas redes “corruptas”, que recomiendan censurar. De hecho, nuestro análisis detalla su influencia en las causas de partida, pero sobre todo en los resultados de la vida de quienes regresan. Nos sentimos deudores, por tanto, de trabajos como el de Bähre (2005) sobre el rol de las ONG’s en la corrupción en Suráfrica o el de Lange (1999), acerca de la proliferación de asociaciones en Mali, debido a crisis económicas y sociales que llevan a la clase urbana a percibir los procesos democráticos como un “acceso a medios del Estado o a la ayuda extranjera” (Blundo y Olivier de Sardan, 2007: 70). Precisamente, esta lógica esconde varias demandas del colectivo retornado, que queremos hacer aflorar en la segunda parte del trabajo.

### Islam y creencias

Por otro lado, repasamos ahora la importancia de la religión y diversos tipos de creencias, que atraviesan la sociedad en su conjunto. Así, en la actualidad, Níger es una República formalmente laica, aunque entre el 95% y el 99% de su población profesa la religión musulmana, según fuentes oficiales. Existe una minoría católica y una cada vez más presente comunidad adventista procedente de distintas zonas de Latinoamérica. Desde antes del periodo colonial, el islam funcionó en el territorio como elemento relevante en la vida social de sus pueblos y forjó su carácter e identidad. El islam en *Bilad al Sudan* se expandió apoyándose en el comercio y la transacción, no en la vía militar, como ya hemos indicado en el apartado 3.1. De esta manera, se certifica la islamización “pacífica” en estas latitudes, mediante actividades comerciales entre comunidades ibadíes y jariyíes entre el Fezzan y la región del Air nigerino según recoge Iniesta en su libro *El islam del África negra* (2009) y apunta también Vidal (2007). El proceso se da en dos fases: la primera entre los siglos VIII y XI y la segunda del XI al XIV, a través de los imperios de Kanem-Bornú, Mali y Hausa.

Entre los siglos XVIII y mediados del XIX se producen movimientos de reforma y reislamización liderados por Dan Fodio y El Hadj Omar Tall, que apelan a la

yihad "lucha por el islam" (Vidal, 2007) y provocan una revitalización de la práctica islámica en la zona, tras el retroceso sufrido con la trata negrera. Esta corriente surgida con el pueblo peul, supone la extensión de la religión mahometana hacia el litoral y la consolidación de las cofradías en el seno de las comunidades. El dominio colonial a partir de finales del siglo XIX y principios del XX afianza la influencia religiosa, utilizada como discurso de resistencia al poder invasor, aunque connivente con el mismo, según Iniesta (2009: 32). En aras de la lucha contra el infiel se suceden rebeliones como la de Kaocen, pero el colonizador instrumentaliza el poder islámico, al que percibe como competidor, para controlar a la población. Durante la ocupación, se propaga la fe islámica, a través de *marabouts* - *àlfàs*, en zarma; *mallams*, en hausa-, los líderes religiosos que actúan como cohesionadores sociales y fiscalizadores de vigilancia comunitaria. Se procura cooptar así al sistema de hermandades religiosas de carácter místico y participación popular, conocido como cofradías o *tariqas*, para de esta manera mantener la "paz colonial" (Touati, 2011). Las cofradías son "estructuras jerarquizadas, donde la relación genealógica del fundador tiene que ver con el posicionamiento de los individuos, poseedores de la *baraka* -carisma o bendición-, transmitida dentro de familias de *marabouts*", según Iniesta (2009: 47). Estas instituciones forman parte del entramado socioeconómico y político actual en Níger y operan de enlace entre Estado y población. Las más importantes en la zona son la Qadiriya, Muridiya y Tiyaniya, que se suceden unas a otras en su hegemonía. Así, el actual territorio de Níger se ve influido por la Qadiriya en los siglos XVI y XVIII y también por la Sanusiya, fundada a mediados del XIX en Argelia, mientras a día de hoy predomina la Tiyaniya, del Cheikh senegalés Ibrahim Nyass (Touati, 2011).

Con todo esto, Níger se considera actualmente uno de los países de más práctica musulmana de África al sur del Sahara, sólo superado por Mauritania, según Hassane (2006). En su mayoría sigue un islam suní de la escuela jurídica malikí, caracterizada por "cierta comprensión y adaptación al contexto africano", según el mismo autor. La Constitución nigerina, de corte claramente francés, estipula la laicidad del Estado, aunque establece que el "islam constituye un elemento de base, que contribuye a la unidad cultural del país", según Raynal (1993: 33). El texto respeta la pluralidad de creencias pero sacraliza la separación de poderes entre Estado y religión, "hasta el punto que se impide que [este aspecto] pueda

ser objeto de revisión constitucional”, según Vidal (2007: 69). No obstante, el hecho de que el presidente de la República se afirme actualmente como “sirviente de Dios” denota la huella cada vez más marcada del islam en la vida pública, apostilla Raynal (1993: 77).

Efectivamente, Níger vive en la actualidad una lucha soterrada entre dos tipos de islam –aunque podríamos decir que existen tantos islams como personas-, dos maneras de entender el mundo, cada una con sus matices, pero que rivalizan por el dominio. Estas corrientes se reducen a la *daara* y la *da’wa* o, lo que de manera genérica se establece como islam “tradicional” o fundamentalismo. La *daara* se refiere a la escuela iniciática que combina trabajo productivo con invocaciones y meditación a través de *cheikhs* –sufíes-. La *da’wa*, en cambio, remite a la penetración del rigorismo moderno de la religión musulmana inspirado en el wahabismo saudí o el salafismo libio, según Touati (2011). El primero se califica como “flexible, tolerante y relajado”, según Vidal (2007), vinculado al islam “sudanés”, particular y sincrético, indulgente históricamente con las costumbres preislámicas o “tradicionales”. La *da’wa* –invitación-, por su parte, se vincula a un carácter radical y estricto, evidenciado en la creación de grupos y asociaciones, de carácter fundamentalista en relación a modas y costumbres, en algún caso, con ramificaciones y/o manifestaciones violentas (Touati, 201).

Iniasta otorga al colapso económico y desmoronamiento del Estado poscolonial de la década de los años 70 y 80 el repunte de la *da’wa* como corriente potencialmente aglutinadora de sensibilidades mayoritarias. Lo hace, argumentando el poder de innovación del mensaje religioso como “instrumento de lucha contra ideales laicos de elites africanas europeizadas, que convierte a cada seguidor en un misionero potencial” (2009: 52). De esta manera, desde la Conferencia Nacional y la democratización del país, Níger vive una creciente “islamización” de la vida pública con una “verdadera transformación social y personal”, según explica Sounaye (2016). De hecho, la paradoja de una sociedad con prácticas religiosas mayoritariamente musulmanas pero limitada por una “laicidad” pública, es clave para entender la fuerte y rápida penetración de ideología radical<sup>176</sup>, según el propio Sounaye (2016)<sup>177</sup>. En este sentido, con la

---

<sup>176</sup> Usamos este concepto para referirnos precisamente a su significado etimológico “ir a la raíz”, en este caso, regresar a lo que ellos consideran sus orígenes.

libertad de asociación y manifestación reconocida por la transición, los proselitistas musulmanes perciben una oportunidad de expansión y fomento de su discurso. Así, proliferan organizaciones islámicas, más allá de la hasta entonces preponderante, la Asociación Islámica de Níger, aún hoy la más ajustada al sistema vigente. A principios de la década de los 90, se produce el aterrizaje en Níger de la *Izala*, corriente de inspiración wahabí originaria de Nigeria, contraria a la innovación -*bid'a*- y favorable al retorno de la ortodoxia profética de la *sunna* (Zakari, 2009)<sup>178</sup>. La llegada de la *Izala* se recuerda aún y es cada día más patente a nivel social, según nuestra etnografía.

“La Tiyaniya es antigua [...] [*Izala*] significa sacar lo antiguo, borrar en árabe puro [...] Llegó en los años 90, no hace mucho, entre 1991 y 1993. Los primeros conflictos con el ayuntamiento acabaron con coches volcados. Si vas a la Asociación Islámica de Níger, te lo explicarán [...] La nueva escuela tiene representación en el Consejo Islámico de Níger, pero son minoritarios, sólo algún individuo. Ellos tienen su propia agencia, su propia asociación”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>179</sup>

El empuje de la *Izala* se sucede por la entrada de financiación extranjera, básicamente de países de la península arábiga y el retorno de estudiantes nigerinos que habían estudiado en esos países (Hassane, 2006; Touati, 2011). Desde entonces, se observa una abundante inversión de Arabia Saudí<sup>180</sup>, destinada a construcción de *madrastas*, centros de aprendizaje del islam y árabe, entre ellos la Universidad Islámica de Say, a cincuenta kilómetros de Niamey. Estos desembolsos se enmarcan en la doble estrategia de Arabia Saudí, centrada

---

<sup>177</sup> La percepción de una laicización de la vida en esa época, en cuanto a planificación familiar, promoción del uso del preservativo, ratificación de convenciones internacionales favorables a los derechos de las mujeres o tentativas de validación de un Código de familia, provocó contestaciones, al considerarse una amenaza a la identidad musulmana (Alio, 2009).

<sup>178</sup> Sus primeras incursiones se producen en 1982, gracias a comerciantes y estudiantes de la región de Maradi, pero el clima de liberalización posterior contribuye a incrementar su presencia, gracias a creación de mezquitas, escuelas coránicas y centros culturales (Hassane, 2006; Touati, 2011).

<sup>179</sup> Texto original: “Le Tiyaniya c'est ancien [...] [*Izala*] ça veut dire enlever l'ancienne, effacer dans l'arabe pur [...] C'est arrivé aux années 90, tout dernièrement, entre le 1991 et 93. Les premiers conflits avec la marie, on a fait renverser des voitures entre eux. Si tu rentres dans la Association Islamique du Niger, ils vont te dire ça [...] La nouvelle école a de représentation dans le Conseil Islamique du Niger, mais c'est minoritaire, quelque individu. Eux, ils ont leur propre agence, leur propre association islamique”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>180</sup> Igual que sucede con Libia (ver 6.1), la connivencia entre Níger y el Reino del Desierto se evidencia tanto a nivel religioso como político, económico y social. De hecho, las organizaciones occidentales de Bretton Woods (BM y FMI) deben lidiar y competir con estrategias, en este caso saudíes, como el Banco Islámico de Desarrollo, uno de los principales financiadores de proyectos en Níger, que promueve el desarrollo en base a principios “islámicos”.

en “presentarse como el portavoz del mundo musulmán” y, además, “unificar las comunidades musulmanas –*umma*- por una solidaridad islámica ‘por abajo’”, según Touati (2011: 147). Centenares de organizaciones islámicas –financiadas en menor medida por Irán y sobre todo por Libia- dedicadas a transmitir prácticas musulmanas, a la educación y, de manera creciente, a la asistencia social y al desarrollo, se expanden hoy por todo el territorio nigerino, algunas de ellas ligadas a visiones rigoristas del Islam, y contribuyen con donaciones a personas vulnerables, también entre el colectivo retornado (ver apartado 9.3), erigiéndose así, como antagonistas a la *renta de desarrollo* de corte occidental.

Las tensiones entre la *Izala* y la *Tiyaniya* en Níger son patentes y la primera acusa a la segunda de “desviada” por su culto a santos y cheikhs (Touati, 2011), mientras la segunda denuncia la inflexibilidad severa de la primera<sup>181</sup>, aunque se reconocen mutuamente -no como con la minoría chií, desestimada-. La intervención moderada del islam “tradicional” y el apoyo de organismos internacionales para promoverlo, impiden tensiones más violentas, según Vidal (2007).

“La nueva corriente parece infrarrepresentada. El Consejo es más partidario de la corriente antigua, no todas las visiones están presentes’, me comenta el sociopolitólogo, Souley Adji, durante una conversación en Niamey. El actual vicepresidente es tuareg, Mohammed Ag Ahmoudou Chafiou. Casualmente lo conozco mientras espero para entrevistar al director adjunto al Primer Ministro, Abdelkader Aghali. Allí, en el vestíbulo del edificio público soy testigo de cómo Chafiou se saluda y conversa con un coronel sonray. Ambos aluden a su parentesco y a la *plaisanterie* de sus etnias, para acabar remitiéndose a Askia Mohammed como ancestro legítimo”. (Diario de campo 17/04/2015)

Níger sirve de cobijo a algunas visiones extremistas, también por la precariedad económica y material, caldo de cultivo para el asentamiento de estándares fundamentalistas. Así, en un contexto de crisis políticas, alimentarias y estructurales, a través de un discurso de “libertad social y económica y solidaridad frente a rivalidades étnicas y tribales” (Touati, 2011: 157), las proclamas islámicas “fundamentalistas” encuentran un terreno fértil para su propagación, que queremos analizar por si podría afectar de alguna manera a los retornados de Libia. En este sentido, no es baladí, que actualmente operen en el territorio varios grupos armados, tanto en la zona desértica del norte, como en

---

<sup>181</sup> También existen otras corrientes estrictas, más minoritarias, como la de los chiíes, los “Hermanos musulmanes” o las asociaciones *kalla kato*, que reconocen el Corán, pero no la *sunna*

parte de la sabana del sur, entre ellos, Al Qaeda del Magreb Islámico (AQMI), Muyao, Ansar Dine o Boko Haram, inspirados todos en versiones fanáticas del islam (Bakary, 2012; Grégoire, 2015).

Por su parte, la “reislamización” de la vida pública en el país desde los años 80 se evidencia en el cumplimiento implacable de los preceptos musulmanes por parte de la población, en lo que configura un acto social total. De esta manera, la mayor parte de la población reza cinco oraciones al día –*salat*-, ya sea en la mezquita, el hangar cercano a casa o en la misma calle<sup>182</sup> y procura acatar las normas morales y sociales islámicas, que vertebran la sociedad. Sin embargo, la misma presión social que las potencia, también provoca a veces el efecto contrario y acentúa una doble moral o hipocresía. Ésta se visualiza, por ejemplo, en prácticas habituales en Niamey, como el consumo de alcohol o incluso drogas, cada vez realizado de forma más velada, en constante tensión con la gradual islamización de la vida pública.

“Es verdad, hay muchos musulmanes aquí, pero para muchos el islam es de palabra, pero no de corazón. Nos cruzamos y me preguntas y te digo que soy musulmán, aunque quizás hace un año que no he rezado. Hay mucha gente que reza por los parientes o por la gente, porque sino está mal visto. Suponiendo que yo estoy aquí y la gente me ve, mientras todos los otros están rezando. Me van a decir ‘Moctar, estás aquí y la gente rezando? No puede ser’ [...] Mira a ese tipo, está haciendo las *àlwàlas* –abluciones, en zarma- y en cuanto salga de la mezquita lo invitaran a champán. En todos sitios, hay falsos musulmanes y falsos cristianos, es así [...] Nosotros tomamos cervezas, whisky, pero no está bien entrar así [después de haber bebido] a la mezquita”. (Fada Boukoki, 3/03/2016)<sup>183</sup>

En realidad, estas situaciones evidencian tiranteces y resistencias de las dos corrientes, más moderada y más radical, que se juegan su influencia y batallan en distintos ámbitos, también en el de la captación de adeptos a través de donativos o en la instauración de ciertas pautas, como los horarios de plegaria. Así,

---

<sup>182</sup> Igualmente, la celebración de las fiestas islámicas es recurrente: la del año nuevo islámico, el *mawlid* o nacimiento del Profeta, la ruptura del ayuno del ramadán y el festejo del sacrificio, conocido en la región, como *tabaski* -derivado de la palabra tuareg tafaski- (Vidal, 2007).

<sup>183</sup> Texto original: “C'est vrai il y a beaucoup des musulmans ici, mais vraiment pour beaucoup l'islam c'est dans la bouche, mais pas dans le coeur. On se croise et tu me demandes et je te dis que je suis musulman, alors que peut être que j'ai fait un an que j'a pas prié. Il y a beaucoup des gens qui prient pour les parents, sinon c'est mal vu, ou bien pour les gens. Supposant moi que je suis là, si quelqu'un qui me connais me vois que les gens sont en train de prier, ils vont me dire 'Moctar, c'est toi qui est là et les gens prient' et toi tu es là ici? C'est pas bon ça [...] Regarde le gars là, il fait les *àlwàlas* –ablutions, en zarma- et dès qu'il sort, on l'invite à champagne [...] Dans tous les coins, il y a des faux musulmans et des faux chrétiens, c'est comme ça [...] Nous, on prend les bières, le whisky, mais c'est pas bonne de rentrer comme ça dans le mosquée” (Fada Boukoki, 3/03/2016)

mientras unos rezan a las 13h, los otros lo hacen a las 14h, en unos hábitos que quizás pasan inadvertidos en un primer momento, pero síntoma de transformaciones rápidas y notables por la penetración de movimientos reformadores.

“Los *Izala* es como si dices protestante, católico, son musulmanes sí, son saudíes [...] Los saudíes son wahabíes, son los que trajeron lo del rezo a las 13h [...] También está la Tiyaniya, aquellos que van con los rosarios, le *tasbah*, es eso lo que ves a menudo. Esto, decimos que fue un argelino que se fue a Marruecos y que soñó eso y lo otro, pero no es un profeta [...] Es gente como Cheikh Nyass de Senegal, eso es la Tiyaniya. La diferencia para ellos es el aniversario del profeta, es eso la Tiyaniya, ellos lo defienden, lo celebran cada año y la *Izala* no [...] La única diferencia es el aniversario de *Mawlid*, sino no hay diferencia [...] No fue una imposición, lo trajeron en el tiempo de Mahamane Ousmane [...] Yo no soy ni wahabí, ni suffí, soy musulmán, a parte de Dios sólo está el profeta”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>184</sup>

Expresiones como *Inchallah*<sup>185</sup>, *Alhamdurillah*, el saludo *Assalam Aleykum/Aleykum Salam* o *wallahi*<sup>186</sup>, todas captadas del árabe en detrimento de sus versiones zarmas, hausas o francesas, son habituales en cualquier situación en Niamey. Además, el *hiyab* es la prenda más perceptible, con una crecida exponencial, en cualquier rincón del país. El *mossoro* o *mayahi*, tradicional complemento entre las mujeres hausa, el *kallibi* de la parte occidental o el *bongoum* entre los sonray-zarma, deja paso de manera vertiginosa a la prenda islámica, según el estudio sobre prácticas islámicas en Níger, realizado por Hassane (2006). Esta evolución también se corrobora en mis distintos viajes, espaciados en el tiempo.

“He estado toda la tarde en casa de Marcus [amigo togolés], bebiendo *sodabi* [licor artesano de alta graduación realizado con vino de palma]. Su mujer se ha paseado por casa con un vestido descotado y no ha tenido muchos prejuicios para mostrarse ante mí de una manera desinhibida, lo

---

<sup>184</sup> Texto original: “Les *Izala*, c'est comme on dit protestant, catholique, c'est des musulmans oui, ce sont des saoudiyas [...] Saoudiya c'est wahabistes, ce sont qui ont amenés la prêche à 13 heures [...] Il y a Tidjanija, ceux qu'on va quelque fois avec les chapeliers, ceux que tu me vois avec ça, la *tasbah*, c'est ça avec ça que tu vois beaucoup. Ça, on dit que c'était un algérien qui est parti au Maroc qui a rêvé ceci cela, c'est comme ça, mais c'est pas un prophète [...] C'est des gens comme Cheikh Nyass, c'est Sénégal, c'est ça Tidjanija. La différence, eux, c'est l'anniversaire du prophète, c'est ça Tiyaniya a fait, ils défendent ça, ils célèbrent chaque année la fête, l'anniversaire du prophète et l'*Izala* il fête pas ça [...] La seule différence c'est l'anniversaire la fête de *Mawlid* là, sinon il n'y a pas de différence [...] C'est pas imposé, ils ont amené au temps de Mahamane Ousmane [...] Je ne suis ni wahabistes, ni soufistes, je suis musulman, à part Dieu il n'y que le prophète”. (Fada Poudrière, 5/05/2015)

<sup>185</sup> “Irkwey ba”, en zarma. Expresión poco utilizada.

<sup>186</sup> La traducción es “Te lo juro por Dios” y se usa de manera muy frecuente para mostrar vehemencia en las afirmaciones.

más parecida a cualquier contexto europeo. En un momento dado, ha tenido que salir a hacer un recado y se ha puesto el hiyab. Me ha sorprendido, sobre todo teniendo en cuenta que, en su caso, ni tan solo es musulmana, sino cristiana, ya que es originaria de Togo. Su marido me ha comentado que lo hace para protegerse, para que la gente no hable mal de ella. Lo vive con pena, asegura, pero prefiere mostrarse así en público para pasar desapercibida. Hace unos años, jamás hubiera imaginado que tendría que ponerse el pañuelo para evitar habladurías, explica". (Diario de campo 14/04/2015).

Los complementos "tradicionales" para cubrirse la cabeza prácticamente desaparecen del panorama femenino en favor del velo islámico o chador, disponible en infinidad de versiones, tejidos o colores, en lo que constituye una nueva "moda" en el país<sup>187</sup>. Una mujer así me lo asegura durante un trayecto en taxi. "El hiyab ahora es moda. Antes todas llevábamos el pañuelo tradicional, pero ahora más allá de la religión, el chador está en boga, sentencia" (Diario de campo 14/04/2015). Así también lo ratifica un informante.

"[El *mossoro*] Está desapareciendo por causa del hiyab. Prácticamente las mujeres utilizan el hiyab porque es más fácil [...] No sé cómo se llama en francés, pero en lengua es *mossoro*. Lo del hiyab actual es por culpa de los *marabouts*. Durante las plegarias dicen que no utilicen el *mossoro*, porque es mejor usar el hiyab. En los pueblos, vemos a las mujeres que utilizan los hiyabs más que lo otro. Antes, en los pueblos no se veían hiyabs, pero ahora están por todos sitios. Es mejor, el hiyab cubre más que lo otro [el *massoro*] y es más fácil de poner, porque el *mossoro* con el viento se puede caer. El hiyab incluso si hay viento se mantiene en su sitio". (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>188</sup>

En relación a los hombres, normalmente visten *bubus*<sup>189</sup> o a la manera occidental, excepto el viernes, día sagrado de la *Yumu'ah*, cuando parten a las mezquitas con sus mejores trajes. La "reislamización" afecta tanto a clases populares como

---

<sup>187</sup> Aunque de manera más minoritaria, también se observan mujeres con *niqab*, completamente tapadas.

<sup>188</sup> Texto original: "[El *mossoro*] C'est en train de disparaître à cause de hijab. Pratiquement maintenant les femmes usent des hijabs c'est plus facile [...] Je suis pas sur en français, en langue *massoro*. Maintenant c'est hijab, c'est la faute de marabout. Les prêches qu'ils disent de ne pas utiliser les *massoro* et d'utiliser les hijabs, pratiquement dans le village on voit des femmes qu'utilisent les hijabs plus que ça. Avant aux villages on utilise même pas les hijabs, maintenant partout c'est les hijabs. C'est mieux. Lui, le hijab recouvre plus que l'autre là et c'est facile à mettre, parce que la *massoro* il y a le vent et c'est fini. Le hijab même s'il y a le vent il reste à sa place". (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>189</sup> Prenda tradicional de los hombres en buena parte de África occidental, en particular en países musulmanes. Algunas piezas para mujeres también pueden denominarse de manera genérica como *bubus*.

intelectuales, a través de la expansión de escuelas coránicas de las nuevas corrientes, que se suman a la instrucción precaria de las de la Tiyaniya<sup>190</sup>.

A pesar de la pujanza del islam, la convivencia con cultos preislámicos, calificados por algunos como “animistas” o “tradicionales”, sigue vigente y, entre los hausas, la convivencia se remonta a siglos. Los sistemas cosmogónicos que explican fenómenos naturales y orden establecido, a través de fuerzas maléficas y benéficas -*bori*, almas, espíritus o *djinnis*-, según Raulix (1962), cohabitan con prácticas musulmanas y producen ritos sincréticos. A día de hoy, la difusión de las nuevas corrientes islámicas está calando en regiones como Maradi que, durante la independencia seguía siendo fuertemente animista, y actualmente se están convirtiendo en bastión de *Izala*, según Meunier (1998) y Touati (2011). En otras zonas del oeste nigerino, también se preservan estas creencias, entre los zarmas de Zarmaganda o los sonray de Anzourou o de Tera, como abordan Boubou Hama y Jean Boulois (1954) o Jean Rouch (1960), entre otros.

“En los pueblos hausa del fondo, siempre se ha practicado la antigua religión. Es el sistema tradicional que conocemos, en los pueblos aislados hausas, no zarmas. Los zarmas no hacen eso ahora, pero siempre hay excepciones, hay algún pueblo que es animista, que bebe alcohol tradicional, que llamamos *dollo* o *djapalo*. No es vino de palma, es mijo fermentado, es como una cerveza. Es una cerveza que todos los viejos conocen. Eso existe pero se está reduciendo en los pueblos y con el sistema religioso actual todo cambia”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>191</sup>

En los últimos años, las estadísticas demuestran una reducción sustancial del seguimiento a cultos de comunión con la naturaleza, según Zakari (2009)<sup>192</sup>, aunque es difícil discernir la influencia de éstos en los procesos de islamización producidos hasta ahora. En realidad, algunas prácticas no estrictamente islámicas

---

<sup>190</sup> La extensión de las *madrasas*, escuelas franco-árabes o cursos extraescolares para alumnos de escuelas públicas y laicas, provoca la reactualización de la religión en la vida pública. En el caso de la *Izala*, por ejemplo, la adquisición de conocimientos sobre principios islámicos es superior a la Tiyaniya (Vidal, 2007).

<sup>191</sup> Texto original: “Dans les villages hausa au fond, toujours on pratique l'ancienne religion. C'est le système traditionnel que nous connaissons, dans les villages reculés des hausas, pas zarmas. Les zarmas ils font pas ça maintenant presque, mais quand même il y a des exceptions, il y a quelque village qui est animiste, qu'on boit de l'alcool traditionnel, qu'on appelle le *dollo* o *djapalo*. C'est pas le vin du palme, c'est le mil qu'on fermente, c'est comme une bière. C'est une bière que tous les anciens connaissent. Ça existe mais très reculement dans les villages et avec le système de la religion tout change vraiment”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>192</sup> En 1950 la repartición religiosa de la población se establece: musulmanes (79,4%), animistas (20,3%), cristianos (0,26%). En 1988, las cifras cambian notablemente: musulmanes (98,7%), animistas (0,7%), cristianos (0,4%).

se incorporan como parte de la religión musulmana y forman un sincretismo heterodoxo, presente en todo tipo de situaciones diarias. Precisamente por eso, una mayoría autoreferenciada como musulmana, posee creencias y prácticas “tradicionales”.

“Hasta ahora esto continúa, si tienes una enfermedad y no llegas a curarte, los doctores te dicen que vayas a hacer el *gri-gri*. También ellos trabajan eso [...] Cada enfermedad tiene su remedio, proviene sobre todo de las plantas, pero tienes que conocerlo. Los abuelos escogen entre los nietos al encargado de gestionarlo [...] Miran entre sus nietos quien puede guardar eso para transmitírselo”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>193</sup>

“En África, creas o no creas, hay gente que conoce el sistema. Si les disparas con un revolver no les tocas, puedes creerlo o no, pero es así”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>194</sup>

Desde la vida familiar a la social y política, estos ritos se interiorizan como populares y se complementan al islam, en lo que supone una perseverancia de la “tradición” por mantener su espacio. Desde esta óptica, encontramos a *marabouts* que practican lo que la colonización denomina *gri-gri* -concepto genérico para referenciar amuletos u objetos de protección frente a malos espíritus-. En estas latitudes, el islam tolera e incorpora estas creencias, pero la expansión actual del rigorismo, las limita en su aceptación social.

“Los *gri-gri* existen, es África, es la tradición que la gente no quiere abandonar. También los occidentales teníais esto, pero lo abandonasteis [...] No son todos los *marabouts* que lo practican. Su ámbito es a parte. Por ejemplo, los *marabouts* que hacen este trabajo de *gri-gri*, la mayoría no dan plegaria, porque lo que han aprendido es distinto al rezo, es *haram*, Dios prohíbe los *gri-gri*”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>195</sup>

“Los *gri-gri* en el islam están prohibidos. Por eso ahora para encontrar a alguien que haga el *gri-gri* es muy difícil, sobre todo aquí en Niamey. Te van a decir cualquier cosa, pero no es real. Puedes encontrar alguno que te

---

<sup>193</sup> Texto original: “Jusqu'à là ça continue, si tu as une maladie et tu n'arrives pas à avoir une guérison, les docteurs ils te disent d'aller au *gri-gri*. Même eux, ils travaillent avec ça [...] Chaque maladie a un remède, c'est surtout dans les plantes que tu vas avoir les produits, seulement il faut connaître. Les grands parents ils vont choisir parmi leurs petits enfants, ils vont voire parmi leur petit enfants qui peut gérer ça [...] Il va voire parmi ses enfants qui va garder ça, il doit te transmettre ça”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>194</sup> Texto original: “En Afrique, tu crois ou tu crois pas, il y a des gens qui ont de système. Le revolver même si tu le tires ça touche pas, tu crois ou tu crois pas c'est comme ça”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>195</sup> Texto original: “Les *gri-gri* ça existe, c'est l'Afrique, c'est la tradition que les gens veulent pas abandonner. Même les occidentaux ils avaient ça, mais ils ont abandonnés [...] C'est pas tous les *marabouts* qui font ça. Son domaine c'est à part. Par exemple, les *marabouts* qui font ce travail de *gri-gri*, la majorité ils donnent pas la prière, parce qu'eux, ce qu'ils ont appris c'est différent que la prière, parce que c'est *haram*, Dieu l'a interdit les *gri-gri*”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

va a decir, lo hacemos así o asá, pero aquí en Niamey hay mucha gente que habla, son farsantes". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>196</sup>

La pugna, a la vez que convivencia y complicidad, entre las diversas prácticas rituales, se libra a varios niveles, desde la superficie hasta lo más hondo de la sociedad. En el caso de nuestra investigación, es importante saber cómo algunos retornados recurren a prácticas tradicionales para superar cuestiones relacionadas con su experiencia en Libia o como, por otro lado, su encomendación a Dios participa en todo momento de su movilidad, también tras el retorno forzado (Bayart, 1993).

#### 4.2 La *fada*: una corte real "moderna" y *glocal*

"La *fada* es un buen lugar para no pensar. Está bien que la gente haga *fada* en lugar de ir al restaurante u otras cosas, así nos distraemos".

(Diario de campo del 22/02/2016)

Esta frase pronunciada por uno de los informantes en Niamey, resume con exactitud lo que supone la *fada* para muchos nigerinos. Es el principal espacio de sociabilidad masculina, presente en cualquier rincón del país. Una misma calle puede albergar 10 o más *fadas*. Su recurrencia es tal, que la interiorización de la expresión "*faire fada*" -hacer *fada*- está tan enraizada que, a veces, es difícil detectar hasta qué punto llega su trascendencia en la sociedad nigerina. A lo largo del trabajo de campo, la *fada* se revela como aspecto clave de la etnografía, en el que procuro ahondar, a pesar de la escasa bibliografía, según reconoce Bazoum (2011), en uno de los pocos trabajos sobre ésta. Nos disponemos a tratar los orígenes, características y especificidades de esta institución social transcendental para el transcurso de nuestro trabajo y para cualquier persona que quiera saber más de Níger.

"El majestuoso árbol<sup>197</sup> custodia bajo su copa los relatos e historias cotidianas de aquellos que vienen y van. Un banco reposa en su falda, tranquilo, junto al brasero para hacer té, *mangal* -en hausa y *tamasheq*- o

---

<sup>196</sup> Texto original: "Les *gris-gris* dans l'islam sont interdits. C'est pour cela, maintenant pour avoir celui qui fait le *gri-gri* c'est très difficile d'en avoir, surtout ici à Niamey. Ils vont te dire que tu veux seulement parler, mais pas de la réalité. Tu peux en trouver avec quelqu'un, il va te dire ça on fait comme ça, ça on fait comme ça, mais ici à Niamey il y a beaucoup des gens qui parlent, ils sont pas des vrais". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>197</sup> Más allá del árbol específico, la tradición oral africana se basa históricamente en lo que se conoce como "Palaver tree" o l'"arbre à palabre", lugar simbólico y estereotipado de reconciliación y paz, donde se debaten temas trascendentales de las comunidades y los pueblos.

forno -en zarma-. Es temprano, de buena mañana. Bachir sale de su pequeño habitáculo de poco más de cuatro metros cuadrados y se sienta en una de las sillas dispuestas bien cerca. Dentro de un rato abre el notario de enfrente para el que trabaja, al que ayuda de manera informal para ganar algo de dinero. A partir de las 10 horas, el árbol y su asiento atestiguan un devenir constante de parientes, amigos y conocidos. Pasan por el lugar para saludar, charlar, reír, beber té, en definitiva, socializarse. Ese momento y lugar es lo que se denomina *fada*". (Diario de campo, 10/0/2015)

La *fada* es un grupo de personas, siempre hombres, relacionándose en base a relaciones de vecindad, generación o intereses comunes, según Boyer (2014). "Aquí es la familia, como somos muchos, siempre hay alguien. Si uno no está, está el otro, siempre hay cambios, uno se va, otro viene" (Fada Talladje, 9/03/2016)<sup>198</sup>, explica un retornado acerca de su espacio de reunión. Desde esta perspectiva, la *fada* configura un espacio social total, de primer orden, en la línea que apunta De Certeau (1992), en tanto que "lugar practicado y vivido".

### Origen incierto

El origen de la *fada* es un tanto incierto y se sitúa más bien en el terreno de la hipótesis, a tenor de las diferentes versiones recogidas, tanto en terreno como en la bibliografía. Lo que sí parece seguro es que etimológicamente el término significa "corte real" en hausa, en referencia al primer círculo del Príncipe, como asegura Hadiza Moussa (2004). Para Christian Lund, también se puede traducir como "grupo de personas que asisten a los juicios de los jefes" (2009: 111). Sea como sea, se da por cierto que hablamos de un fenómeno caracterizado por la "hibridación de procesos de jerarquización social tanto antiguos como nuevos", en palabras de Bazoum (2011) que entroncando con génesis pretéritas, configuran un fenómeno contemporáneo de primer orden.

"Era el palacio del jefe tradicional, viene de allí, la *fada* viene de ahí. Por la tarde, cuando la gente acababa de trabajar en el campo, iban a la *fada* del jefe para hablar sinceramente, para encontrarse con el dirigente y explicarle lo que pasaba en el pueblo. Era como el Palacio Presidencial, como un consejo de ministros, donde había el presidente, el primer ministro, el vicepresidente [...] Es así como nosotros aprendimos la *fada* hasta que llegamos a esta *fada* [actual]". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Texto original: "Ici c'est la famille, comme on est nombreux là, il y aura toujours des gens. Si l'autre n'est pas là, l'autre sera là, il y a une permutation, d'autre part, d'autre vient". (Fada Talladje)

<sup>199</sup> Texto original: "C'est le palais de chef traditionnel, ça vient de là-bas, la *fada* ça vient de là-bas. Le soir, lorsque les gens sont venus de faire l'agriculture, ils vont venir dans le *fada* du chef, ils vont là-bas sincèrement pour causer, pour rencontrer le chef, pour raconter ce qui se passe dans le village. C'est comme un Palais Présidentiel, comme un conseil de ministres, il y a le Président, le

Dentro de las experiencias acumuladas de las que nace, su antecedente más reciente se encuentra en la *samariya*<sup>200</sup>, asociaciones locales de jóvenes promovidas por el régimen de Kountché en la década de los años 70 para asegurar el control social, a través de un discurso rehabilitador de la solidaridad comunitaria. Como relata Bazoum, la retórica “tradicionalista” y “antioccidental” de Kountché, más elocuente que real, radicó en estos estatus asociativos propios del sistema colonial francés, combinados con modelos hausa de relaciones de linaje y edad. En otras palabras, el régimen hizo una apuesta pragmática de exaltación de la cultura nigerina en contraposición a la “modernidad” occidental, para reequilibrar un sentimiento de identidad étnica en pos de un orgullo nacional. No es trivial que el General, de adscripción sonray-zarma, imponga una forma de organización neotradicionalista hausa, basada en modos de organización del Adar de los siglos XVII- XVIII<sup>201</sup>. Ese hecho le legitima como unificador de la patria, más allá del fervor étnico mancillado por los nigerinos, apropiados del discurso jacobino del colonizador (ver capítulo 3).

De esta manera, la *fada* actual debe entenderse en el marco de antiguos modos de jerarquización y relación social, nunca monolíticos ni rígidos, sino transformados por contextos y circunstancias, que metamorfosean la práctica hacia la que conocemos hoy día. Existen varias versiones sobre el nacimiento moderno de la *fada*, pero la versión más consensuada se refiere a Zinder como “hogar de las *fadas*”<sup>202</sup>, a partir de la creación de la primera radio comunitaria, Anfani, a finales de la década de los 80. Sin desmentir los comienzos en Zinder, el sociólogo Souley Adji, entrevistado durante el trabajo (10/03/2016), apunta a un origen kanuri del término, procedente de *fado*, que significa “casa” en beri-beri. Así, apela a la historia del Reino de Bornú y a su “colonización” de Zinder en la Edad Media para reivindicar el origen kanuri de la expresión, que deriva en *fadawa*, los miembros de una *fada*, en hausa. En lengua zarma se conoce como *fandantchés*, en lo que

---

Premier Ministre, le Vice-président [...] C'est comme ça la *fada*, nous aussi on a appris jusqu'à cette *fada*". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>200</sup> En hausa significa juventud.

<sup>201</sup> En un apunte histórico, el *sarkin* era quien gobernaba el país a través de un título hereditario. Sus cortesanos se reunían en la *fada*, comandada por el *maifada*, jefe de la corte, hombre de confianza y principal cortesano, el *sarkin dogarra* era el jefe de la policía real y el *ajiya*, el tesorero. Algunos de estos puestos fueron restituidos con la *Samariya* de Kountché (Bazoum, 2011)

<sup>202</sup> Texto original: “Le foyer des *fadas*”, en palabras de Lund recogidas por Bazoum (2011).

también se deriva de una voluntad de apropiación por parte de la gente de Niamey, lo que trasluce la rivalidad recurrente de la actual capital con la antigua, Zinder, enclave más importante del territorio hasta principios del siglo XX.

“Las *fadas* eran para los reyes, hasta que empezaron en 1998. En ese momento se inician en Niamey para los jóvenes. En ese momento, hay un joven de Yantala que creó una *fada* [...] que se llamaba la *fada* de la muerte. Has visto las películas de americanos, los clanes y eso, pues así creó la *fada* [...] Los chicos tomaban alcohol cada noche, bebían cerveza, no se drogaban. A partir de ahí, empezaron a ganar contratos. Si había una boda u otra cosa, él traía a su gente para hacer de seguridad en torno a todo. Antes, era el rey de Yantala hasta Kouara Kano. A partir de ahí, se crearon más *fadas* y empezaron a delinquir. Una *fada* iba a combatir con otra [...] Ahora es diferente, han cambiado sus planes, ahora son *fadas* de ‘atay [de té]”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>203</sup>

Con la independencia, eclosionan nuevas clases sociales derivadas del incipiente capitalismo, en especial la de los comerciantes, como señala Raynaut (1990) o Olivier de Sardan (2016). Éstos mayoristas *El Hadj* poseen sus *fadas* en los setenta con cortesanos que acuden a ellos a rendir pleitesía y pedir favores, según Adji. “A las personas ricas, poseedoras de grandes viviendas, la gente iba delante de sus casas. Era un signo de poder ver a gente ante su puerta”<sup>204</sup>. (Entrevista Adji, 10/03/2016). Es lo que en hausa llaman *arzikin mutane*, que Grégoire (1990) traduce como, “la fortuna en hombres”<sup>205</sup>, es decir, la vinculación directa entre el peso económico y la consideración social, una concepción que se evidencia en todo el estudio.

Las declaraciones del trabajo de campo evocan, por tanto, las raíces históricas de la *fada* y estipulan características originales en un ejercicio de reapropiación del concepto. Así pues, una apreciación extendida, en un relato más o menos compartido sobre su génesis moderna, establece el resurgimiento de la *fada* con

---

<sup>203</sup> Texto original: “Les *fadas* c'est pour les rois, lorsqu'ils ont commencé ça c'est en 1998. C'est à ce moment qui est commencé à Niamey pour les garçons. C'est à ce moment là qu'il y a un monsieur qui est sorti, c'est un jeune de Yantala qui a créé une *fada* [...] qui s'appelait *fada* de la mort. Tu as vu les film des américains, les clans, c'est comme ça qu'il a créé la *fada* [...] Il y a les enfants qu'ils prennent la bière chaque nuit, ils se droguent pas [...] Maintenant, il commence à gagner les contrats. Si tu as une mariage ou tu as quelque chose il va amener ces gens et ils vont faire la sécurité autour de tout. Avant il était le roi de Yantala jusqu'à Kouara Kano. Maintenant avec lui il y a les *fadas* qui ont commencé à faire banditisme. Une *fada* va aller rencontrer autre pour se bagarrer [...] Maintenant, ils ont changé leurs plans, c'est les *fadas* ‘atay [du thé]”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

<sup>204</sup> Texto original: “Aux gens riches, qui ont des grands villas, les gens viennent devant leurs maisons. C'est un signe de puissance de voire des gens devant la porte”. (Entrevista Adji, 10/03/2016)

<sup>205</sup> Se trataría de la traducción de “la richesse en hommes”, recuerda Adji.

la crisis económica de la década de 1990. El contexto macroeconómico y sociopolítico en Níger, contribuyen a estabilizarla en su forma y función social vigente, tras la desaparición la *samariya* como estructura organizativa básicamente juvenil. El fin del régimen de Kountché, la transición política, la instalación de un sistema multipartidista y la crisis económica de esa década, provocan una redefinición de las estructuras sociales, que afectan sin duda a las movilidades y a la confirmación de las *fadas* como instituciones sociales relevantes.

“Antes eran los grupos, no había *fada*, venías y decías a cinco personas que querías crear un grupo para tener un poco de crédito y poder cotizar para danzas. Ahora, las *fadas* están siempre, antes los grupos no estaban todos los días [...] Los grupos se encontraban durante las vacaciones. [...] También el desempleo estaba ahí, no había trabajo por eso la gente empezó a encontrarse de esta manera. El pequeño, el grande y aquel que no hacía nada, venían a encontrarse por la noche. Antes, sólo era por la noche [...] Tampoco tomábamos el té como ahora [...] Antes había sólo los grupos, la gente se quedaba en casa o bien iba a casa de un amigo y volvía a casa”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>206</sup>

Como de costumbre, muchos y distintos fenómenos simultáneos son causa y consecuencia de manera superpuesta de los cambios sociales que provocan. Para numerar sólo algunos de ellos: la imposición de planes de ajuste estructural (PAE); la caída del precio del uranio; el aumento del coste de los alimentos básicos; la llegada de una nueva corriente islámica; golpes de estado y crisis políticas, así como la revitalización de discursos étnicos, conllevan una recomposición del mapa social durante la “apertura” política. En este sentido, se produce la llegada de actores internacionales, una expansión de Niamey a nivel geográfico y socioeconómico y una compartimentación del poder, racionado entre viejos y nuevos actores (Raynal, 1993), lo que perjudica a la población con la falta de trabajo y afecta sobre todo al ámbito urbano. En este contexto macrosocial de conflicto sistémico, ejemplificado en los golpes de 1996 y 1998, las *fadas* se instalan de manera permanente como estructuras de encuentro social, más o menos informales, en base a su naturaleza y objetivos.

---

<sup>206</sup> Texto original: “Avant c’était les groupes, avant il y avait pas *fadas*, tu viens, tu dis ça à cinq personnes vous créez un groupe pour que si vous avez un peu de crédit, vous allez cotiser pour faire des danses. Maintenant, les *fadas* c’est toujours, avant les groupes c’étaient pas tous les jours [...] Les groupes c’étaient dans les vacances [...] Il y a le chômage encore qui est là, il n’y a pas de travail et les gens ont commencé à se regrouper comme ça, le petit et le grand, celui qui ne fait rien, ils viennent rester là-bas, la nuit. Avant, c’était la nuit seulement [...] Avant le thé on prenait pas le thé comme maintenant [...] Avant, il y avait les groupes seulement, les gens restaient à la maison ou bien tu pars chez un ami et tu reviens”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

## Tipos de *fada*

Distinguimos básicamente dos tipos de *fadas*: institucionales e informales, lo que para Bazoum (2011) configuran las *fadas*-asociación y las *fadas* de té. Las primeras son herederas directas de las *samariyas* y, por tanto, son organizaciones jerarquizadas y formales que participan del debate público y que, en gran medida, forman parte de un sistema de cooptación y control del poder establecido. Cualquier organización no gubernamental local, asociación juvenil o “club de jóvenes”, como se les denomina, puede considerarse *fada* formal. Para Boyer, se trata de “una emanación marginal respecto al movimiento original de las *fadas*” (2016: 2). En este sentido, las *fadas*-asociación acostumbran a tener importancia como instrumento de financiación, captación y centrifugación de recursos, dentro del entramado clientelar asociado al Estado. De esta manera, pueden lucrarse también de la susodicha *renta de desarrollo* (Blundo y Olivier de Sardan, 2007) (ver pág. 145). Por eso, precisamente, nuestra etnografía alterna *fadas* informales y formales, puesto que los retornados se encuentran en ambas.

“Hay *fadas* por todo Níger, ya sea en el campo o en los pueblos. Vas a ver que hay *fadas* con un plan de trabajo, aquí en Niamey hay *fadas* incluso con plan de acción [...] Hay *fadas* institucionalizadas. Existe una confederación de *fadas* a nivel nacional, cada región tiene una representación, son *fadas* estructuradas. Ésta de aquí no es estructurada, aquí venimos cuando no tenemos trabajo que hacer, para divertirnos. Yo, si tengo una actividad no vengo [...] También los otros poseen una labor a parte de la *fada*, es decir, no nos controlamos mucho en la *fada*, cada uno tiene su propia actividad. Después venimos a vernos, para discutir sobre temas de actualidad, de fenómenos que afectan a la sociedad, para ver cómo podemos realizar nuestra contribución”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>207</sup>

Por lo que respecta a las *fadas* de té, son lugares de sociabilidad con marcada ritualización en torno a la infusión más preciada. Normalmente son espacios semiabiertos, participados por hombres y con gran presencia en el medio urbano. Así, la *fada* nace como fenómeno contemporáneo, en un marco de precarización de la vida urbana por la penetración neoliberal (Bazoum, 2011) -aunque

---

<sup>207</sup> Texto original: “Il y a des *fadas* partout au Niger que ce soient dans la campagne ou au village. Tu vas voir qu'il y a même des *fadas* ici qu'ils ont un plan de travail, même ici à Niamey il y a des *fadas* qui ont un plan d'action [...] Il y a des *fadas* institutionnalisées. Il y a une confédération des *fadas* à l'échelle nationale, de toutes les régions ils ont leur représentation, ils sont des *fadas* structurées. Ici cette *fada* là c'est pas structuré, ici là on vient quand tu n'as pas de boulot à faire pour se divertir, moi si j'ai une activité je viens pas [...] Même les autres ils ont leur activité à part de la *fada*, c'est à dire, on se contrôle pas vraiment à la *fada*, chacun a leur propre activité. C'est après leur activité qu'ils vont venir pour se voir, pour pouvoir discuter des thèmes d'actualité, des phénomènes qui touche la société, comment est-ce qu'ils peuvent apporter leur contribution”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

actualmente también se encuentra en pueblos interiores- y reaparece en un contexto de desempleo generalizado. Poco a poco, sin embargo, otros grupos sociales se introducen en ellas y las adaptan a su circunstancia. Es el caso, por ejemplo, de funcionarios, que se encuentran tras el trabajo sobre las 17-18 horas o de hombres mayores, que acostumbran a reunirse los fines de semana.

De esta manera, la *fada* se constituye en base a criterios de edad, clase y/o etnia, que toman parte en su composición, pero que son permeables. Los jóvenes acostumbran a ser valedores de las *fadas*, aunque, como recuerda Boyer (2017), el término no hace referencia a una edad particular, sino a una posición social de dependencia, marcada por el matrimonio y el trabajo. De hecho, ambas cuestiones establecen el punto de inflexión del hombre nigerino, sellando su paso de joven a adulto, como acredita nuestro trabajo de campo. En esta línea, la juventud se estipula más por la falta de empleo que por una edad específica, puesto que la mayoría de retornados ronda los 40 años y está casada y eso no les impide autodefinirse como jóvenes, justamente por la necesidad de ocupación:

“Los ricos no vienen a sentarse a la *fada* [...] Para hacer *fada*, nos sentamos, tomamos el té. Hay desempleados diplomados que hacen *fada* [...] La *fada* de día es para los desempleados que no trabajan. Los comerciantes, los trabajadores, en cambio, se encuentran y se sientan por la noche...”. (Fada Poudrière, 14/03/2016)<sup>208</sup>

“Depende de la naturaleza de la *fada*. Hay *fadas* de funcionarios, por ejemplo, que si vas por la mañana no vas a encontrar a nadie [...] De hecho, su función es como vendedor de parcelas, por eso él está aquí. Cuando le llaman se va y vuelve, hace su actividad. Son *fadas* contra natura si quieres, porque están ligadas a la actividad que desarrollas. Honestamente, la verdadera naturaleza es en este preciso instante [la tarde], es ahora cuando todos los funcionarios y otros hacen *fada*”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)<sup>209</sup>

Las *fadas* son estructuras no formadas estrictamente por cuestiones étnicas, pero éstas sin duda tienen su rol, por la configuración de las propias relaciones sociales. Es decir, las *fadas* no escapan a la identificación que los sujetos hacen de

---

<sup>208</sup> Texto original: “Les riches ils viennent pas s'asseoir au *fada* [...] Faire *fada*, on s'assoit, on prend le thé, les chômeurs, il y a des chômeurs diplômés qui font *fada* [...] La *fada* de jour c'est pour les chômeurs qu'ils travaillent pas. Les commerçants, les travailleurs, la nuit vous rencontrez, on s'assoit...”. (Fada Poudrière, 14/03/2016)

<sup>209</sup> Texto original: “Ça dépend de la nature de *fada*, il y a des *fadas* des fonctionnaires, par exemple, si tu pars le matin tu vas pas les trouver [...] En fait, la nature de sa fonction des vendeurs des parcelles, donc, lui il est là. Quand on l'appelle il quitte et il revient, il fait son activité [...] Les *fadas* contra natura si tu veux, parce que c'est lié au fait type d'activité que tu fasse. Honnêtement, la véritable nature c'est à cette instant ci, là tout les fonctionnaires et autres ça sera la *fada*”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)

su propia etnicidad y que marca su espacio social. Por tanto, los participantes no se hacen amigos ni vecinos de otros conciudadanos por una consideración esencialista/excluyente de ser sonray-zarma, hausa o tuareg, pero las interacciones humanas y las relaciones de vecindad y amistad sí tienen en consideración este elemento, a menudo poroso y flexible, pero seña propia de la intercomunicación. En resumen, una *fada* en Niamey acostumbra a contar en su seno con distintos pueblos, con frecuencia difíciles de autoidentificarse, debido al ensamblaje patente en las arenas nigerinas, en especial urbanas, pero sin duda diversificados. Así, dependiendo del barrio-comuna o del grupo social a quien corresponda, una etnia predomina sobre otra. A modo de ejemplo, la comuna de Talladje, un barrio en expansión producto de la emigración del campo a la ciudad, es de mayoría hausa, según el relato comúnmente compartido (ver apartado 5.3). En consecuencia, una de las *fadas* con las que trabajamos se autodefine básicamente hausa, aunque entre sus miembros hay zarmas y/o peuls, conscientes de ser minoría, pero sin impedimento para formar parte de ella. El tema étnico sirve en estos casos como motivo de broma o risa, atizando las relaciones à *plaisanterie*, aunque formar parte de una *fada* no exime participar en otras. Así, la plasticidad que las caracteriza provoca que cada uno tenga varias donde poder ir a charlar y/o pasar el rato. Entre ellas, la del trabajo, fines de semana, amigos de infancia,..., creadas a partir de distintos criterios sociales.

“Una *fada* puede gestionar en torno a 10 o 15 personas. A veces, pueden poner un presidente. Hay *fadas* que tienen su presidente, su secretario, como en una oficina. No es que coticen dinero para siempre, sino que lo hacen cuando hay una ceremonia o algo así [...] [las *fadas*] están por todos sitios. Aquí, las *fadas* se refieren a jóvenes de tu edad con los que has crecido o con los que has ido al colegio, o bien con los que has trabajado. Hay personas que tienen más de cuatro *fadas*, porque una es la del barrio, de la misma promoción con los que te has criado. Esta es la primera. La segunda, si eres estudiante puede ser que tengas otra con los de tu curso [...] Si tú y yo nos entendemos bien y estás allí, yo puedo pasarme como invitado y si veo que me gusta, puedo entrar [en una nueva *fada*]. No hay ningún límite en el caso de las *fadas*”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> Texto original: “Une *fada* tu peux gérer 10-15 personnes. Des fois, ils vont mettre leur Président. Il y a des *fadas* qui prennent leur Président, leur secrétaire, comme dans un Bureau. C’est pas ils vont cotiser de l’argent pour toujours, ils vont cotiser lors d’une cérémonie comme ça [...] Il y en a partout, ici les *fadas* ça veut dire comme les jeunes de ton âge que vous avez grandi ensemble ou bien vous avez fait la même école ou bien vous avez travaillé le même endroit. Il y a des catégories, il y a des gens qui sont dans plus de quatre *fadas*, parce qu’ils ont leur *fada* du même quartier du même âge de sa promotion qu’ils ont tous grandi ensemble. C’est ça la première priorité. Dans le deuxième, peut être tu es un écolier, peut être avec les gens qui vous êtes dans le même cours, peut être vous allez faire une autre *fada* [...] Comme toi et moi on s’entend bien, à chaque que fois que tu es là, je peux passer en tant qu’invité et si je vois que ça me

Por otro lado, un aspecto compartido de las *fadas* es la percepción generalizada de entenderla como espacios de alivio, consuelo, relaxo, donde volcar “pequeños problemas”, como recoge Bazoum (2011). Se tratan, por tanto, de lugares paradigmáticos de cohesión social. En este sentido, el sociólogo Adji hilvana el concepto mismo de *fada* con el de “tribu”, acuñado por Maffesoli (1988), contrapuesto al modelo capitalista extendido por el mundo, y con énfasis a la relación “solidaria” entre sus miembros.

“La *fada* reagrupa, protege, formar parte de un grupo no te hace sentir desplazado, eres miembro de una comunidad, eres tomado en consideración. Me siento que vivo, luego existo. Si necesito algo, voy a pedirlo, hay solidaridad, protección, es un encuadramiento de vida, fuerte y duradero, una segunda familia a parte de la que ya tenemos [...] [Mafessoli] Él iba contra la idea de mundo capitalista, en que la gente es egoísta, cada uno está en su rincón y la gente no se encuentra. Al contrario de ese individualismo, la gente quiere encontrarse, reunirse, estar juntos... Por contra, es un mundo donde la gente busca crear una tribu. Estamos en la vida moderna, pero estamos en tribu [...] [La *fada*] es un espacio de liberación, podemos hacerlo todo allí, somos libres de explicar lo que queramos, nuestras emociones... Compramos comida, intercambiamos, es una vida más comunitaria, más tribal”. (Entrevista Adji, 10/03/2016)<sup>211</sup>

Esta percepción se observa en nuestra etnografía con declaraciones de crítica social, espacio de protesta, a la vez que de resignación, “vertedero” donde vomitar fracasos individuales en lo colectivo. Esa ambivalencia es lo que Boyer (2014) llama “socializar la individualidad” y nosotros nos aventuramos en leer como “individualizar lo colectivo”, por la creciente presencia de la individualización en el seno de la comunidad, también en la *fada*. En realidad, ambas funciones son relevantes entre los retornados de Libia y es lo que hace interesante a la institución *f* para la tesis.

“Es una forma de distracción, lo olvidamos todo. Bromeamos muchos entre amigos. Yo nací en el barrio. Estoy aquí desde 1974 y ellos son los amigos de

---

plait je peux rentrer. Il n'y a pas des limites en cas des *fadas*”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)

<sup>211</sup> Texto original: “La *fada* regroupe, protège, on est membre d'un groupe, on n'est pas à l'écart, on est partie d'une communauté, on est pris en compte. Je me sens que je vis, donc j'existe. Si j'ai besoin de quelque chose, je demande, il y a la solidarité, la protection, c'est un encadrement de vie fort et durable, c'est une seconde famille à part de la famille qu'on a [...] [Mafessoli] Lui, il allait contre l'idée du monde capitaliste ou les gens sont individualistes, chacun est dans son coin, les gens se rencontrent pas. Donc, il dit le contraire, les gens sont ensemble, ils veulent se retrouver... Au contraire, c'est un monde où les gens cherchent à créer une tribu. On est dans la vie moderne, mais on est en tribu [...] [La *fada*] est un espace de libération, on peut tout faire, on est libre de raconter ce qu'on veut, nos émotions... On achète à manger, on échange, c'est une vie communautaire, c'est plus tribale”. (Entrevista Adji, 10/03/2016)

infancia, pero muchos nos encontramos en Libia". (Fada Boukoki, 3/03/2016)<sup>212</sup>

De esta manera, la *fada* se sitúa en los márgenes de lo público y lo privado, forma parte de ambos y de ninguno. Supone una ocupación de facto del espacio público, una privatización del mismo y aparentemente pone en comunidad lo más íntimo de cada uno. Desde esta perspectiva, se puede entender como práctica primigenia que "construye, decide y crea la ciudad", como defiende Lefebvre (1973), en tanto que familiariza y utiliza el espacio "con voluntad de exterioridad y de salir puramente del ámbito familiar" (Boyer, 2014: 12). Se entiende así como prolongación del espacio privado, aún sabiendo la dificultad de los límites público/privado, precisamente por la exteriorización de este tipo de espacios, entre ambas esferas.



Figura 5: Graffiti de una *fada* en Niamey, símbolo de apropiación del espacio (Niamey, 2016)



Figura 6: Utensilios básicos –forno, mangal- para realizar y beber el té en la *fada* (Niamey, 2015)

Sin embargo, la *fada* está arraigada en el ámbito masculino y deja entrever la vida callejera de sus protagonistas, en una comunitarización, que, no obstante, conviene matizar. Así lo preciso, porque además del té y la música, las nuevas tecnologías, sobre todo el teléfono móvil y las redes sociales digitales, son elementos cada vez más presentes en estos espacios (Botianti, 2015). Mediante éstos, muchos escuchan canciones y utilizan auriculares o pasan el tiempo enganchados a facebook, whatsapp o cualquiera de los juegos que proveen los aparatos. Esta aparente individualización es contrapuesta por un reciente artículo de Alzouma (2015), en el que establece similitudes entre redes sociales digitales,

<sup>212</sup> Texto original: "C'est une forme de distraction, on va oublier tout. On blague trop entre amis. Je suis même né dans le quartier, je suis là depuis 1974, et ce sont des amis d'enfance, mais il y a beaucoup qu'on s'est rencontré là-bas à la Libye". (Fada Boukoki, 3/03/2016)

sobre todo Facebook -la más utilizada entre la juventud nigerina y urbana<sup>213</sup>-, con la *fada* tradicional. Aduce como semejanza, que ambas suponen “un factor de ‘recomunalización’ en un contexto de rápida urbanización y pérdida de referentes tradicionales” (2015: 9), lo cual significaría presentar a ambas como métodos de resistencia comunitaria en el marco de un supuesto individualismo globalizado, a partir justamente de herramientas propias del sistema al que se enfrentan. La comparación nos resulta interesante, aunque somos escépticos en cuanto al poder “recomunalizador” de las nuevas tecnologías, que tanto defienden Manuel Castells y otros sociólogos. Al menos en este contexto, las nuevas tecnologías, más que aglutinar, evidencian por ahora diferencias de clase y entre el ámbito rural y el urbano. Así lo consideramos, ya que para participar de redes digitales es necesario, en primer lugar, tener cobertura (PNUD, 2010<sup>214</sup>) y segundo, saber leer y escribir mínimamente, lo que criba a buena parte de la sociedad nigerina no capacitada para ello y centralizada en la ciudad (IDA, 2015). Sin duda, Alzouma (2015) apuesta por mejorar el acceso a las tecnologías de información y comunicación (TIC) para reducir estas desigualdades, pero por ahora se antoja remoto.

Más allá de eso, del artículo nos interesa la vinculación de la *fada* virtual y física, en tanto que fenómenos globalizados y urbanos, que sin duda representan. De esta manera, la *fada* contiene una marcada tendencia globalizante, tanto por su origen, como por su práctica, a tenor de modos de vestimenta, de la propia utilización de nuevas tecnologías y de los nombres con los que se autoreferencian, tanto sus miembros como las propias *fadas*. Así, la mayoría evoca a personajes internacionalmente conocidos, cantantes, actores o jugadores de fútbol, relacionados con un imaginario global, en la línea del concepto de aldea global de McLuhan. Es el caso de “Gibson”, “Bokasa”, Fada Berlin, Fada 50 cent y tantas otras. Desde esta perspectiva, entendemos el fenómeno como un paradigma de *glocalización*, en términos de Robertson (1995), es decir, producto de coyunturas

---

<sup>213</sup> La penetración de las nuevas tecnologías es aún incipiente en Níger, según la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT). Este organismo estipula al país en la última posición por lo que respecta al uso de nuevas tecnologías. Desde 2005 existe en el país una institución pública, el Alto Comisionado para las TIC, que pretende dinamizar y regular el sector. Según López Calix y Rogy (2017), la tasa de penetración se estipula sólo en el 25%, pero de éste, la mayoría se concentra en ámbitos urbanos, en especial Niamey.

<sup>214</sup> De hecho, un 84% de las comunas rurales no tienen cobertura móvil y un 79% no tiene ni cobertura móvil ni fija, según el PNUD (2010). Además, las diferencias en relación a la alfabetización en el ámbito rural y urbano son intensas, como vemos en el apartado 5.3.

mundializadas que afectan en lo local -crisis de los años 90- y revitalización de valores herederos de la *samariya* o las cortes *hausa*, pero a su vez adaptación y redefinición sobre aportaciones globales. En definitiva, prácticas vinculadas a procesos de urbanización pensados en la globalización y enlazados, aunque de manera remota, con una tradición imaginada.

La *fada* es, por tanto, un espacio dinámico, vivo, de protesta, debate y discusión, ambiguo en su naturaleza, como acabamos de evidenciar, y, por tanto, lugar de encuentro a veces silencioso con ruido y también mudo en su relación. Desde este punto de vista, a veces sólo es necesario estar físicamente, obviando la sociabilidad, entendida como interacción consciente. Cada uno con su móvil se sienta junto a otro, casi sin mediar palabra durante un buen rato. Comparten espacio y tiempo y, sin interactuar, cohabitan su evasión. No están solos, estándolo, en una actitud que refleja grandes dosis de características atribuidas a la masculinidad, asociada a una ocultación expresa de sentimientos íntimos o ciertas emociones (Broqua, Doquet, 2013). En la *fada*, por tanto, se coexiste y muchas veces se habla, se grita o se debate, pero difícilmente se evocan pasajes y vivencias íntimas y reservadas, a las que, en nuestro caso, sólo podemos acceder con encuentros en otros espacios. De esta manera, la *fada* acaba configurando, como cualquier fenómeno social, un juego de apariencias, en ocasiones denostado desde una lógica de productividad capitalista, interiorizada por algunos informantes.

“Con la *fada*, si tienes un problema lo olvidas, igual que con los cigarrillos. Hay dos tipos de *fada*, la que te sientas así [sin hacer nada], lo que conlleva riesgo de que acabes robando, porque quieres tabaco, té, [y no haces nada]. Lo más importante es el trabajo y después la *fada*, distraerse, aliviarse, pero la *fada* sin trabajo no está bien. La *fada* de parados, igual que los cigarrillos de parados, si no tienes trabajo te perjudican, no paras de pensar, pensar, hasta adelgazarte”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>215</sup>

La *fada*, en su disposición de sillas y bancos en la calle, normalmente cerca de casa o del trabajo, simboliza a priori un espacio de relación horizontal, con aparente falta de jerarquía. En este sentido, la graduación no acostumbra a ser marcada, aunque pueden aparecer liderazgos sobre especificidades personales

---

<sup>215</sup> Texto original: “Avec la *fada* si tu as un problème tu vas oublier, et les cigarettes aussi c'est comme ça. La *fada*, il y a deux sorte de *fada*, celle-ci où tu restes comme ça, tu risques de voler, parce que tu veux les cigarettes, tu veux le thé... [et tu fais rien] La première des choses le travail, après la *fada*, se distraire, ça soulage, mais la *fada* sans travail c'est pas bon. La *fada* de chômeurs et les cigarettes des chômeurs, si tu n'as pas de travail ça va jouer sur toi, tu vas toujours penser, penser, jusqu'à maigrir”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

y/o sociales. En las *fadas* que trabajamos, por ejemplo, los rangos no son evidentes ni preeminentes, pero sí se observa que la presencia de uno u otro miembro, es más o menos prescindible. En el caso de una de ellas, por ejemplo, Bachir supone un puntal que, además de vivir justo al lado de lugar, lleva consigo un carisma implícito, aceptado por todos, aunque también sustentado por su condición de sonray del clan Touré de Mali. Más allá de eso, sin embargo, su relación de poder parece otorgársele por su arrolladora personalidad y su aparente seguridad. En la pequeña sastrería de Talladje, otro de los espacios en los que trabajamos, la pieza clave es el costurero, propietario del local. En este caso, se produce un rango por edad y categoría social, ya que la profesión de modista parece poseer una alta aceptación social. De esta manera, la jerarquización, más que al interior de la *fada*, se da a menudo entre distintas *fadas*, que representan a varios grupos sociales, ya sea por edad, tipo de trabajo o condición social.

“A día de hoy casi todo el mundo la hace, también los funcionarios. Actualmente, hay muchos funcionarios que cuando acaban de trabajar a las 17:30h no van directamente a casa y van a la *fada* para hablar con los amigos y tomar el té antes de ir para casa. Hoy en día, incluso en los servicios hay *fadas*. Vas a ver como por la mañana los jardineros, los obreros, todos hacen *fada* de té. Tú estás en tu oficina y ves tres cabezas que se sientan delante de ti, sales y fumas un cigarro, ya estás haciendo *fada*”. (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)<sup>216</sup>

Las *fadas* de día parecen restringirse a los “desempleados” o personas ocupadas a tiempo parcial y escapan al análisis de Boyer (2014), focalizado en espacios nocturnos de jóvenes. De hecho, la categoría de desempleado es revisable, en tanto que los considerados parados, en su mayoría realizan actividades informales, algún *business* o *djogol* –trueque o intercambio de compra- o también *dakko* –pequeños trabajos informales, como descargar de camiones, en hausa- o bien *kamamey* -taxista por horas-, entre otros. En este sentido, no sólo la falta de trabajo, sino la particularidad del mismo, facilita la aparición, reproducción y/o estabilización de las *fadas*.

---

<sup>216</sup> Texto original: “Maintenant même les fonctionnaires font les *fada* là. Maintenant il y a beaucoup des fonctionnaires s'ils descendent à 17:30h c'est pas directement qu'ils vont aller à leur maison, ils vont aller dans leur *fada* pour causer avec les amis, prennent du thé avant d'aller à la maison. Aujourd'hui même au service, même dans les services il y a des *fadas*. Tu vas voire le matin, il y a les jardiniers, les manœuvres, les gens ils vont faire le thé. Tu es dans ton bureau et tu vas avoir trois têtes s'asseoient devant de toi, tu sors, tu prends ton cigarette et tu es en *fada*”. (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)

## Fada y política

Por otro lado, ya sea de día o de noche, los espacios contienen un alto grado de debate político e incluso para algunos autores, su esencia se insiere en ésta como factor originario. De esta manera, estos espacios pueden entenderse de nuevo como mecanismos de resistencia, en este caso en la línea de Lefebvre (1973) y Harvey (2013), tanto al sistema socioeconómico capitalista como al poder local establecido. Boyer los aborda como instrumento de desacato a la autoridad, al considerar sus encuentros nocturnos “un doble juego de visibilidad e invisibilidad”, donde la presencia callejera reivindica un lugar social. Las de día, según nuestras apreciaciones, también funcionan con esta lógica, en tanto que forma de desautorizar el destierro laboral al que se les empuja. Una reivindicación, por tanto, de “estamos aquí” y “aquí seguiremos”, a pesar de que nos expulséis del mercado laboral, sin contrato ni oportunidades. Un reflejo, por tanto, de la putrefacción del sistema, aunque sustento y garantía a su vez de su reproducción.

De esta manera, la *fada*, como espacio perceptible a lo largo de la ciudad, se hace y deshace varias veces al día, enarbolándose como “estructura líquida”, en palabras de “Delgado (1999: 27). Unos llegan en moto, se quedan un rato y vuelven a irse. Quizás regresan por la tarde, por la noche o ya al día siguiente. En ocasiones, comen juntos, a través de cotizaciones para comprar algún plato, como el *niebé* -habas en español-, la *boule* de mijo –conocida como *doonou* en zarma o *foura*, en hausa- o *kopto* -salsa a base de hojas y cacahuete-, por ejemplo. Cada uno realiza una aportación análoga para comprar té, regalos, organizar ceremonias o realizar alguna excursión, normalmente al río Níger, a las afueras de la ciudad, en el caso de los retornados con los que convivimos. Desde esta perspectiva, son estructuras flexibles, pero en ningún caso espontáneas -aunque contienen gran dosis de aparente ocurrencia-, puesto que requieren un conocimiento previo y es necesario presentarse antes de entrar. De hecho, para Boyer (2014, 2016), en sus artículos monográficos sobre la *fada*, confirma un cierto carácter excluyente en base a “una vocación hacia el control y confinamiento en defensa del espacio ganado”. La investigadora lo achaca a una voluntad de confiscación del espacio público como contraposición al sistema hegemónico, en sus distintas dimensiones, no sólo en la lucha anticapitalista, sino en base a “nuevas dimensiones espaciales, que escapan al análisis de clase,

género, lo étnico, lo cultural, evidenciando la diversidad de formas de experimentar la ciudad y buscar justicia espacial” (Molano Camargo, 2016: 11).

Algo parecido sucede en los “parlamentos de la calle” de Sudáfrica, Kenia, República Democrática del Congo o Costa de Marfil, fenómenos distintos, pero con algunas similitudes con las *fadas*. Se trata igualmente de ocupaciones populares de las calles, ambiguas y abiertas, que pueden configurar “una nueva comunidad moral imaginada” que interpela y confronta las esferas institucionales, ejerciendo de altavoz de gente anónima sobre actualidad política y social, según Banégas, Brisset-Foucault y Cutolo (2012). En este sentido, la *fada* se aproxima a cualquiera de estos procesos, también a los *grins* de Bamako o Ouagadougou; a las reuniones de jóvenes en Johannesburgo o los *Ebimeeza*<sup>217</sup> de Kampala. Todos son “espacios de conciencia colectiva de la dominación y la jerarquía social” (Boyer, 2014) de la que son víctimas, en tanto que estructura primaria de socialización. En su reivindicación de la *fada*, como modo de resistencia o “transgresión de la jerarquía social para evitar obstáculos”, Boyer concluye, no obstante, que a pesar de las críticas al sistema gerontocrático y clientelar vigente, el espacio “no responde tanto a una lógica de revuelta como de denuncia y señalamiento de los responsables que impiden llegar a la posición deseada [...] y de los que esperan beneficiarse algún día” (Boyer, 2016: 13). En efecto, esta opinión poco halagüeña pero que comparto, se ve ratificada en nuestra etnografía, donde se evidencia una voluntad de beneficiarse del sistema que se dice denigrar. Por tanto, se denuncia y reprueba, más bien de manera retórica, y al no lograr o no querer eludirlo, se apuesta por sacar provecho de él. Desde este punto de vista, se certifican postulados, no tan cercanos a Sennett (2011) y a su “declive del hombre público”, en el sentido de recuperar el espacio público para transformar, puesto que en este caso sí se practica el espacio, pero manteniendo las propias estructuras que se critican, de las que emana la misma *fada*.

Aunque lo disecciono a lo largo de la investigación, esta apreciación deja entrever el discurso dominante entre el grupo de retornados nigerinos en Niamey. En este sentido, la *fada* constituye una institución, a priori fuera de la organización

---

<sup>217</sup> Organizados en bares populares y retransmitidos por radio, numerosos debates tuvieron lugar en Uganda bajo el término genérico “Ebimeeza” -mesa redonda en luganda- que acabaron siendo prohibidos por el Gobierno en 2009 (Banégas, Brisset-Foucault, Cutolo, 2012).

pública, pero instrumentalizada desde los inicios por el poder. “Sobre todo lo que anima mucho las *fadas* a día de hoy es la política. Cuando veas a 2-3 personas hablando, es algo político, está claro” (Entrevista Bachir, 2/03/2016)<sup>218</sup>. Esta afirmación se palpa en el ambiente de forma asombrosa durante la campaña electoral a las elecciones presidenciales de 2016. Niamey se vacía y muchos de los miembros de las *fadas* se trasladan a los pueblos para buscar votos de familiares, amigos y/o conocidos en sus regiones de origen. También en los meses previos a las empresas electorales se produce cooptación de *fadas* por motivos dinerarios, no tanto ideológicos, según desgrana Olivier de Sardan en distintas obras (1996; 2007 y 2009) y también se percibe en terreno.

“Yo sólo quiero su dinero. Si la campaña viene, te ofrecen té para organizar una *fada*. En vuestro país no es así, lo sé. La corrupción de vuestros países y la de aquí no es la misma. Si yo te corrompo para que votes por mí [...] si, por ejemplo, digo que voy a corromperte para tener un puesto político en el ayuntamiento, lo hablamos y acepto, te pago y votas por mí. Una vez elegido, luego hago como si entre tú y yo no hubiera nada, como si no existieras. Así funciona en África, en cambio en vuestro país si alguien te corrompe, te considera y cuando hablas te escucha [...] La política tiene varias fases, sólo entrar, ganas terrenos, conoces a grandes políticos y ellos te proponen trabajo y en las elecciones te reservan una plaza. Buscamos esto, todo el mundo lo quiere, yo también [ríe]. Si no tienes dinero, tienes que aprovechar los 3-4 meses de campaña para ganar algo”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)<sup>219</sup>

En este momento me pregunto, seguramente de manera naíf, si “la pobreza material, tan a menudo atribuida a estos países, deriva de la corrupción o, por lo contrario, la corrupción es consecuencia directa de esa misma pobreza a la que son condenados” (Diario de campo, 9/03/2015). Preguntas frecuentes de un debate irresoluto, sobre si es primero el huevo o la gallina en un sistema complejo que da y quita, nutre y asfixia, permite y limita, a través de procesos sincrónicos

---

<sup>218</sup> Texto original: “Surtout maintenant ce qui anime beaucoup les *fadas* c'est la politique, dès que tu vas voir 2-3 personnes en train de causer c'est la politique, c'est claire”. (Entrevista Bachir, 2/03/2016)

<sup>219</sup> Texto original: “Je veux son argent seulement. Si la campagne est venue, ils vont donner le thé, pour organiser une *fada* comme ça. Chez vous c'est pas comme ici, je sais. La corruption de chez vous et de chez nous c'est pas la même chose. Si tu es corrompu pour que tu votes pour nous [...] si, par exemple, je dis que je vais te corrompre pour avoir une poste à la mairie comme ça, lorsque on a parlé jusqu'à j'ai accepté, moi j'ai été payé et j'ai voté. Moi je suis élu, mais je fais comme si entre toi et moi il y a rien, comme si tu n'existes pas. C'est ça chez nous en Afrique, mais chez vous même si quelqu'un t'a corrompu, il va te considérer, si tu parles il va t'écouter [...] La politique a plusieurs phases, si tu rentres seulement tu vas gagner des terrains, tu vas être connu par tous les grands politiciens. Maintenant, c'est eux même qui vont te proposer du boulot pour que maintenant les élections qui viennent tu auras une place. Lui aussi il veut ça, tout le monde veut ça, moi aussi. Si toi tu n'as pas l'argent, il faut profiter les 3-4 mois de campagne pour avoir quelque chose”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)

depositarios de necesidades mutuas. Reflexiones al aire que entroncan con visiones como las de Bayart (1999, 2008) o las de Olivier de Sardan y su "economía moral", en el sentido de prácticas que "no siguen una lógica binaria", sino basadas en las circunstancias (Blundo y Olivier de Sardan, 2007). Así, establecemos que las *fadas* formales acostumbran a significarse con los partidos existentes para obtener algún rédito, mientras las informales acostumbran a decantarse por alguna formación, aunque a menudo las distintas opciones se representan sobre mayorías y minorías en el interior de las mismas. Eso hace el debate y la discusión política más interesante y encendida, porque la actualidad mediatizada ocupa un rol predominante en su interior.

### *Foyandi*, encuentro de mujeres

Las *fadas*, aunque participadas básicamente por hombres en la actualidad, durante su eclosión en los años 90 incluían a mujeres, según Boyer (2017). Sin embargo, parece que la introducción de nuevas corrientes islámicas o la división sexual creciente del trabajo y en los espacios públicos disminuye su participación.

"Las mujeres no hacen *fada*, ellas están en casa. Aquí nuestra vida es diferentes que en vuestro país. Cuando entras en un barrio quizás puedes encontrar a una familia que está fuera de casa tomando el aire. Hay gente al lado que pone el té, está la madre, el viejo, y todos se sientan delante de la puerta, pero eso no son *fadas*, sólo salen un rato y vuelven a entrar". (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>220</sup>

Las mujeres, no obstante, también se reúnen y comparten lugares de sociabilidad, aunque menos públicos y más circunscritos a esferas domésticas. Son los *foyandi*, palabra zarma que designa encuentros periódicos de mujeres, sobre todo para colectivizar tareas individuales encomendadas, ya sea organizar ceremonias o intercambiar comida y bebida. Este espacio se observa por algunos como espacio de transgresión social, e incluso artistas satirizan y critican el fenómeno por su progresiva extensión. Sin embargo, éste responde a una segmentación sexual de tareas y reproduce prejuicios y estereotipos sexistas. Es decir, un *foyandi* se encuentra un día a la semana para que las mujeres cocinen juntas o compren productos necesarios para organizar alguna ceremonia.

---

<sup>220</sup> Texto original: "Les femmes font pas des *fadas*, les femmes sont dans les maisons. Ici notre vie c'est différente par rapport à votre pays. Quand tu rentres dans un autre quartier peut être tu vas trouver une famille qui sont dehors s'asseoir pour prendre l'air. Il y a des gens qui sont à côté qui posent le thé, il y a la maman, le vieux, ils sont en train de s'asseoir devant leur porte, mais ce sont pas des *fadas*, ils sont sorti et après ils vont rentrés dans leur maison". (Fada Poudrière, 24/02/2016)

“Las mujeres hacen el *foyandi*, es una palabra reactualizada, reactivada, un vocablo zarma para hacer referencia a festejar, beber, comer, estar juntas, para comprar comida, cocinar, comprar bebidas, poner música. Los hombres salen y hacen de todo, por eso ellas deciden mejor comer juntas que en casa. Sobre todo, es recurrente en la región de Dosso. Tanto las mujeres hausa como las zarmas lo practican, pero es más corriente en las regiones zarma”. (Entrevista Adji, 10/03/2016)<sup>221</sup>

Los *foyandi* se remontan a la década de los años 60, según Saidou (2014), aunque emergen con fuerza en la década de los años 90 como contrapunto al surgimiento de las *fadas* (Youngstedt, 2013). Aunque supeditados a las normas sociales androcéntricas preestablecidas, suponen un cierto espacio de emancipación femenina, seguramente reducido, pero valorado. Nuestra etnografía constata estos espacios son menos cotidianos que las *fadas* y se convocan semanal o mensualmente, también en base a necesidades comunitarias, financiadas por la *tontine*<sup>222</sup> (Saidou, 2014). Éste se trata de un método de ahorro colectivo por el que cada miembro aporta una suma para acabar recibiendo un reembolso completo, es decir, es un “fondo de capital con orden de reembolso rotatorio preestablecido y revisable muy extendido en África Occidental”, según Mendiguren (2005: 151). Su práctica se limita a un grupo de personas que, con cierta afinidad, deciden crear una caja común en la que cada uno se compromete a invertir una cantidad concreta. Cada tiempo establecido, uno se beneficia del total y más tarde es otro, y así sucesivamente. Es lo que supone una alternativa a los bancos a interés 0.

“Ellas hacen el *foyandi* y la *tontine* [...] No sólo en las bodas, lo hacen a veces cada mes, otras cada semana. Se encuentran, intercambian comida, comen, hacen la *tontine*, cotizan entre ellas. De alguna manera, es como un crédito, pero sin interés”. (Entrevista Bachir, 2/03/2016)<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Texto original: “Les femmes elles font le *foyandi*, c’est un mot mis à la mode, réactiver, c’est un mot zarma pour faire la fête, pour boire, manger, pour être ensemble, pour acheter à manger, pour faire la cuisine, pour acheter des boissons, mettre la musique. C’est parce que les hommes ils sortent et ils font tout et elles aussi vont manger mieux ensemble qu’à la maison. Surtout, elle est commune dans la région de Dosso. Les hausas et les zarmas, tous ils font le *foyandi*, mais c’est plus courant dans les régions zarma”. (Entrevista Adji, 10/03/2016)

<sup>222</sup> Esta palabra proviene del banquero napolitano Lorenzo Tonti que, en el siglo XVII, propone al cardenal Mazarin la aportación de una suma en un fondo para dividirlo por el capital invertido. Las primeras tontines, no obstante, aparecen en Asia en el segundo siglo después de Cristo. A día de hoy la *tontine* pierde su aspecto financiero y enfatiza su trasfondo social de ahorro sin interés.

<sup>223</sup> Texto original: “Les femmes font le *foyandi* et leur *tontine* [...] Pas seulement dans les mariages, eux les femmes elles font le *foyandi* des fois chaque mois, il y a d’autres qui le font chaque semaine. Elles se regroupent, elles échangent la nourriture entre elles, ils mangent, elles font la *tontine*, des cotisations entre elles. En quelque sorte c’est du crédit, mais sans intérêt”. (Entrevista Bachir, 2/03/2016)

Bouman, citado por Lelart, da una definición social de este sistema como “asociación que reúne a miembros de un clan, de una familia, vecinos o particulares, que deciden poner en común bienes o servicios en beneficios de todos y de cada uno” (1989: 278). Desde esta perspectiva, el método se basa en una obligación moral asociada a un grupo y a unos lazos fuertes de familia o clan (Latouche, 2007). Por tanto, se relaciona en parte, con la “deuda comunitaria” de la que habla Marie (1997), que de no ser respetada lleva a la exclusión.

“La donación es un fenómeno social total que pone en juego el conjunto de la vida social y constituye el resorte más central; el carácter de obligación del don tiende a lo que, literalmente, obliga al beneficiario según el principio ‘doy para obligar al otro a dar’ [...] el don inicial puede ser considerado como una especie de inversión cuya relación viene a decir [...] en su lógica profunda, que esta economía de ciclo ordinario de prestaciones redistribuciones y del ciclo de propagación en el tiempo de avances-restituciones, se encuentra en el corazón de la reproducción social de las sociedades segmentarias. Se convierte en evidente [...] el mismo principio de la deuda”. (Marie, 1997: 75)<sup>224</sup>

Esta visión recoge aportaciones de Mauss sobre el don en lo colectivo, cuando asegura que “una parte considerable de nuestra vida y de nuestra moral se sitúa siempre en una mezcla de donación, obligación y libertad” (2009). Guy Nicolas, citado por Latouche, contribuye a destapar el interés profundo que subyace en las donaciones en sociedades como la hausa de Níger, al asegurar que “el donante es infinitamente menos generoso y más interesado de lo que pretende” (2007: 54) y, además, repasa estas lógicas en el marco de sociedades mercantilizadas, relacionadas con la indisolubilidad entre comunidad e individuo. Es lo que el conocido proverbio zarma resume en “Nadie hace nada por nada” (Entrevista Soumana, 20/02/2016) -*Hari Asi moriu konu*, en zarma-<sup>225</sup>, según se deriva de nuestro trabajo de campo. En este sentido, la *tontine* es una muestra más de esto, performativamente propuesta como comunal y solidaria, pero con un provecho final también individual. En la temática abordada, nos interesa como instrumento

---

<sup>224</sup> Texto original: “Le don est un phénomène social total qui met en jeu l’ensemble de la vie sociale et en constitue le ressort le plus central ; le caractère d’obligation du don tient à ce que, littéralement, il oblige le donataire selon le principe du ‘je donne pour obliger l’autre à donner’ [...] le don initial peut être considéré comme une sorte d’investissement dont le rapport vient à terme [...] dans sa logique profonde, que cette économie du cycle ordinaire des prestations redistributions et du cycle plus étalé dans le temps des avances-restitutions, dont on vient de voir qu’ils sont au coeur de la reproduction sociale dans les sociétés segmentaires. Il devient évident [...] le principe de la dette”. (Marie, 1997: 75)

<sup>225</sup> Texto original: “L'eau ne change jamais si elle est seule, il faut toujours quelque chose” (Entrevista Soumana, 29/02/2016)

relevante durante la estancia en Libia, que sirve como reafirmación comunitaria de un proyecto individualizador. Se trata, por tanto, de una herramienta que enmarca la movilidad entre la comunidad y el individuo, distinguiendo en palabras de Marie, entre individuación, individualización e individualismo:

“La individuación es el proceso banal del reconocimiento cotidiano de la individualidad de los individuos, de su unidad y unicidad, relativas y bajo condición [...] La individualización la definimos como la toma de distancia, objetiva y subjetiva, frente a sus inscripciones y determinaciones sociales, lo que implica concebir la posibilidad material de emanciparse de la pertenencia comunitaria y, por consiguiente, la posibilidad intelectual (y afectiva) de ponerse en distancia reflexiva y crítica frente a los fundamentos éticos que subyacen las relaciones de su solidaridad [...] El individualismo, en el sentido ‘postmoderno’ y común del término, reconoce la independencia como valor supremo, el repliegue en la esfera privada de la existencia, el egoísmo, la preocupación exclusivo de sí mismo, el desinterés por los desafíos colectivos [...] La ley de la deuda tolera y acepta la individuación, pero prohíbe la individualización en la medida que se entiende como portadora de individualismo [...] La individuación de la personalidad como realidad efectiva y en tanto que realidad promovida, porque es necesaria en el funcionamiento de todo sistema social. Individualismo como virtualidad omnipresente, universal, de la condición humana y amenaza potencial permanente para la cohesión social”. (Marie, 2007: 63, 73, 414)<sup>226</sup>

Desde este punto de vista expuesto por Marie, clave para nuestro trabajo y al que nos referimos con recurrencia en la parte que sigue, la *tontine* nos atañe, más como prueba de la interpelación entre sujeto y comunidad, que como método de financiación apreciado por su aportación al supuesto “progreso” de África. Esta perspectiva, en boga actualmente de la mano del enfoque desarrollista, contrasta con el menosprecio de estados y bancos durante décadas, que sólo se habían acercado a la práctica como sistema de liquidación paralelo a sus estructuras, según Essombe Edimo (1998). En nuestro caso, la abordamos por su importancia

---

<sup>226</sup> Texto original: “L’individuation es ce procès banal de la reconnaissance quotidienne de l’individualité des individus, de leur unité et de leur unicité, relative bien entendu, sous condition [...] L’individualisation, si l’on définit ce processus comme celui de la prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales, ce qui implique que l’on conçoive la possibilité matérielle de s’affranchir de l’appartenance communautaire et, par suite, la possibilité intellectuelle (et affective) de se mettre à distance réflexive et critique des fondations éthiques qui sous-tendent les ressorts de sa solidarité [...] L’individualisme au sens “post moderne” et commun du terme, l’indépendance comme valeur suprême, le repli sur la sphère privée de l’existence, l’égoïsme, le souci exclusif de soi, le désintérêt pour les enjeux collectifs [...] La loi de la dette tolère et accepte l’individuation, mais elle prohibe l’individualisation, dans la mesure celle-ci est perçue comme porteuse d’individualisme [...] L’individuation de la personnalité en tant que réalité effective et même en tant que réalité promue, parce qu’elle est nécessaire au fonctionnement de tout système social. L’individualisme en tant que virtualité omniprésente, universelle, de la condition humaine et menace potentielle permanente pour la cohésion sociale”. (Marie, 2007: 63)

durante la migración, como elemento forjador de identidad colectiva y método posibilitador de supervivencia subjetiva durante la estancia fuera del país.

## CAPÍTULO 5. BABA LIBYE: LOS NIGERINOS DE LIBIA

En este capítulo, nos centramos en el aspecto más *micro* de la migración para graduar más tarde el foco en base al contexto, viaje de ida, permanencia en Libia y posterior retorno por la guerra, en lo que suponen aspectos indisolubles del *meso* y *macro*. Abordamos, por tanto, la etnografía en todo su esplendor y presentamos aquí las diversas circunstancias de los protagonistas de la migración tras su regreso forzado. Unas situaciones a las que queremos poner rostro humano y en las que profundizamos sobre todo en el capítulo 9.

### 5.1 Entre la nostalgia de Libia y la resignación en Níger

El teléfono suena de repente y obliga a parar la conversación. Aboubacar lo coge y empieza a hablar en árabe fluido con alguien al otro lado del aparato. Asiente repetidamente con la cabeza, mientras se mueve por la casa a ritmo alterado, propio también de su personalidad. Es una vivienda humilde, aunque confortable, de no más de 15 metros cuadrados, dividida en dormitorio y un pequeño salón. Se trata del habitáculo más pretendido en Niamey entre las “clases medias”, al que llaman *chambre-salon*. La cocina se encuentra fuera, al igual que el baño y otras dependencias compartidas con vecinos de una misma finca, que suelen albergar entre 5 y 10 familias. Son hábitats de y con patio, como les llama Clément (2000: 94), porque es precisamente en ese lugar común donde confluyen los distintos ambientes.

Un televisor encendido y un ventilador de pie, imprescindible en el mes de abril caluroso, previo a la estación de lluvias, atestiguan la conversación del propietario del inmueble con alguien, al parecer hace tiempo olvidado. Contemplo la escena recostado en el sofá frente a un mueble típico de comedor, con cristalera para copas y vajilla, usado para cualquier necesidad que se preste. Sobre mí, reposan incrustadas en la pared inscripciones en árabe, hadices del Corán por obra y factura de China. Son un claro ejemplo de la *chinoiserie* presente en el país, conformada por productos decorativos recargados y rimbombantes, imitadores de tradiciones decorativas de Asia<sup>227</sup>. Tras varios minutos, Aboubacar cuelga el

---

<sup>227</sup> Los productos importados de China son cada vez más frecuentes y son la punta del iceberg de la relevancia creciente del país asiático en el conjunto de África al sur del Sahara. Es lo que se conoce como *Chineafrique* o influencia política y económica, a través de la cooperación internacional y el comercio import-export, que materializa el gigante asiático en buena parte de países al sur del Sahara (Michel, Beuret, 2008).

móvil y sin tiempo para preguntar, me confiesa de *motu proprio* que era una llamada de Libia. “Es un libio que insiste para que regrese. Yo le digo que no hay problema, porque no quiero bajarle la moral, pero no volveré. La familia no quiere que me vaya y sólo partiré en caso que la cosa no funcione aquí” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>228</sup>. Se refiere a un hipotético fracaso de su proyecto empresarial: la puesta en marcha de una tintorería en el barrio del Aéroport<sup>229</sup>, un área socioeconómica degradada de Niamey, donde dispone de un local, propiedad de su hermana mayor.



Figura 7: Casa de Aboubacar en Bassora (Niamey 2015)



Figura 8: Fada Poudrière (Niamey, 2015)

Ese es ahora su sueño, su prioridad y mayor ilusión, proporcional a su potencial frustración, en caso que no logre materializarlo. Durante algunos días con él, me enseña el local vacío y sus ideas para desarrollar un negocio que, considera, sería innovador en la zona y reportaría cuantiosos beneficios. Lo piensa como proyecto “moderno”, que puede repercutir en la vida de las mujeres, ya que supondría un ahorro a la hora de lavar a mano las ropas de los maridos, según comenta. Su conocimiento del sector procede de su etapa en Libia, de ahí extrae la posibilidad de trasladar esa actividad a Níger y se muestra orgulloso de su capacidad

---

<sup>228</sup> Texto original: “C’est un libyen qu’il insiste que je viens. J’ai dit, il n’y a pas de problème. C’est juste pour lui pas casser sa morale, mais je ne pars pas. La famille n’est veut pas que je pars. Je vois que si ça ne va pas, je pars”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015).

<sup>229</sup> Por reafirmación teórica e ideológica, a lo largo de la tesis utilizamos los topónimos locales en lugar de traducirlos a la lengua castellana. En caso de contravenir la directriz, se señala debidamente.

ambiciosa y sus competencias adquiridas en el país mediterráneo, tanto en lengua, cultura o experiencia de vida. A día de hoy, el emplazamiento y suministros del establecimiento están disponibles y sólo faltan las grandes lavadoras, que debe importar del exterior y son indispensables para iniciar el proyecto. Para ello, requiere imperiosamente unos 2 millones de FCFA, según calcula. Esa es la cifra, precisamente, que gasta en su primer retorno a Níger, inserido en su migración circular, de más de ocho años en Libia, de los cuales regresa en tres ocasiones.

“Me gasté todo el dinero. Así es África, *wallahi*, África no vale la pena [...] Traje 2 millones y en 8 meses, nada [...] Cada día cogía 10.000 FCFA y por la noche no me quedaba nada y así cada día. Ese es nuestro fallo. Los repatriados, cuando estamos en Libia, decimos que al regresar a África invertiremos en esto y en aquello, pero una vez aquí no lo hacemos, no funciona [...] La fuerza de los repatriados es que hemos aprendido muchos empleos en Libia. Somos gente habituada a ganar mucho dinero, pero una vez aquí, lo que nos dan no es suficiente y te frustra. Lo poco que ganas no es bastante. Aquí la familia, en cuanto trabajas, todo el mundo cuenta contigo. Cuando tienes empleo, todo el mundo espera algo de ti, debes hacer alguna cosa. Por eso la gente no quiere quedarse aquí y prefiere regresar [a Libia], aunque haya guerra”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>230</sup>

El sentimiento de queja y cierto menosprecio hacia su país de origen es preeminente en su discurso y proporcional a la alabanza de Libia, algo extendido en el colectivo retornado. En el caso de Aboubacar, su foto encima de la mesa aguarda la exaltación de su vida en el exterior, canalizada por su imagen inmortalizada. “Pesaba 103 kg y ahora, no sé, quizás 60 kg [...] Estaba muy fuerte, tenía mucha fuerza [...] Antes comía cuando tenía hambre, era mucho mejor que ahora”<sup>231</sup> (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015). Su autopercepción, ciertamente distorsionada, es frecuente entre sus colegas retornados, que adulan al sistema libio. Ésta amaga un relato nostálgico de exaltación de las ganancias económicas,

---

<sup>230</sup> Texto original: “J'ai bouffé mon argent. C'est comme ça l'Afrique, *wallahi*, l'Afrique c'est pas la peine [...] J'ai amené 2 millions et après 8 mois, rien [...] À chaque fois je prends 10.000 FCFA et la nuit je n'ai rien et demain je prends encore. C'est ça notre défaut. Nous, les rapatriés là on dit quand on est là-bas que si on vient en Afrique je vais investir quelque chose, mais quand tu rentres ici là, c'est pas ça [...] Les rapatriés, leur force, ils ont appris beaucoup de métiers quoi en Libye. C'est des gens qu'ils sont habitués à gagner beaucoup d'argent là, tu viens ici, tu travailles, on te donne des billets là, tu te décourages facilement quoi. Le peu que tu gagnes ici ça te suffit même pas. Ici la famille, dès que tu travailles, tout le monde compte sur toi quoi. Donc, dès que tu as de boulot, tout le monde attend quelque chose de toi, il faut faire quelque chose. C'est pour ça les gens ils veulent pas rester ici, ils préfèrent retourner [en Libye] même s'il y a la guerre”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>231</sup> Texto original: “Je faisais 103 kg avant et maintenant, je sais même pas, peut être 60 kg [...] J'étais très fort même [...] Avant j'avais vraiment la force. Avant était plus mieux que maintenant. Avant je mangeais à ma faim”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

en contraste con los salarios paupérrimos de Níger. Allí ganaba hasta 600.000 FCFA al mes, mientras aquí el sueldo, en caso de tenerlo, no supera los 30.000 FCFA. Por eso asegura: “es mejor quedarse en casa que matarte a trabajar de 7:30 a 22h por un sueldo así. Yo no puedo hacerlo, eso es explotación” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>232</sup>.

Efectivamente, por ahora no trabaja y es su mujer quien ejerce de administrativa en una institución pública y trae dinero a casa. Cada tarde sobre las 16h la recoge, en lo que se ha convertido en su tarea cotidiana desde su retorno en pleno conflicto. Durante la jornada, la familia cuenta con una mujer doméstica, una *goyhisé* -en zarma- o *ain ayki* -en hausa-, que cocina y cuida de sus dos hijos. Como patriarca, él aporta dinero al hogar gracias al alquiler de la finca de sus padres y a través del *djogol*, revendiendo o intercambiando productos para “dar de comer a la familia”. También obtiene comisiones políticas para captar votos durante las campañas electorales o actos de partido (ver apartado 9.2), unas actividades, como la del *kamamey* (ver pág. 168), extendidas y ligadas a la capital, donde “circula el dinero”, como se acostumbra a decir. Actualmente, sin embargo, “lo hace menos”, según denuncian varios informantes, porque “el capital se ha ido al territorio, durante este tiempo” (Diario de campo, 2/03/2015).

Estas actividades se justifican por la precariedad de quienes las practican y es un síntoma de la vulnerabilidad creciente en la ciudad, pero también y sobre todo, del poder latente en el marco de lo urbano, donde éste se concentra históricamente y que ahora parece escabullirse si no se está bien conectado. La máxima “el dinero falta” (Fada Poudrière, 23/02/2015); “en Niamey el hambre marca a la gente” (Fada Poudrière, 26/02/2015) o “nos defendemos, pero la situación no es fácil” (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>233</sup>, son expresiones repetidas en *fadas* de la ciudad, también en la de Poudrière, que frecuenta Aboubacar. Pasar el rato en ella es otro de sus quehaceres cotidianos. La visita por la mañana y allí se encuentra a varios retornados para beber té. Se reúnen a escasos metros de la compañía de materiales eléctricos Toutelec, en el barrio

---

<sup>232</sup> Texto original: “C'est beaucoup mieux de rester dans la maison, je bombardes depuis 7:30h jusqu'à 22h, je te travailles et tu me donnes 30.000 FCFA à la fin de mois, je ne peux pas faire, cela c'est l'exploitation” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>233</sup> Texto original: “C'est l'argent qui manque” (Fada Poudrière, 23/02/2015); “Niamey même c'est la faim même qui rend les gens” (Fada Poudrière, 26/02/2015) “Bon, on se défend, on cherche à manger, mais c'est pas facile” (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

Poudrière de la comuna III. Desde Bassora, la nueva área en expansión donde vive, Aboubacar se traslada a la *fada* a bordo de su moto Kasea, la marca china que ha universalizado este método de transporte en toda la capital. Allí, llega sobre las 10h de la mañana y se queda hasta la hora de comer. Durante ese rato, comparte visiones, bromas, debates acalorados, música... junto a sus compañeros de Libia.

“*Chap-chap* -rápido-rápido, en hausa-, es una expresión muy corriente en Niamey para instar a alguien a que se dé prisa. En los últimos tiempos se utiliza para referirse al método de recarga más frecuente de tarjetas de móvil. El mecanismo funciona de tal manera que el dinero del móvil se puede pasar entre conocidos. Este sistema opera en todas las compañías presentes en Níger, que toman la ciudad con su agresiva estrategia de marketing. El naranja de Orange, por ejemplo, copa toda Niamey de pancartas, vallas publicitarias o personas con el debido atuendo -gorras, camisetas o lo que se preste- anunciando la marca y vendiendo tarjetas. Su proliferación es tal que el desembarco de las empresas parece mayor del que realmente es<sup>234</sup>, aunque la capital concentra buena parte del mercado y la mayoría tiene dos o tres aparatos, uno para cada compañía, que utilizan según con quien quieran hablar. Justo al lado de la *fada* de Poudrière una caseta de tarjeta móviles abre y cierra sus puertas sin horario a priori preestablecido. Mientras, la música de los móviles suena sin parar. La pequeña tienda configura un punto de venta, pero lo más habitual es ver a chicos jóvenes, incluso adolescentes que, en algún caso se ausentan del colegio, instalados en bordes de la carretera o cruces para vender las cotizadas *puces*. Tienen todas las marcas y se entremezclan con niños *talibé*<sup>235</sup> o damnificados de la póleo en busca del *zakat*, situados, por ejemplo, en la intersección del barrio rico de Plateau, entre Maurice Delance y *route* de Tillabery. Es lo que yo llamo la ‘esquina de los muertos vivientes’, pero puede denominarse *frontera simbólica*. Los semáforos permiten la vista privilegiada desde el coche, donde sus figuras se agolpan a las ventanillas del vehículo vendiendo recargas de móvil o pidiendo cualquier cosa a modo de caridad. No están muertos y, de hecho, luchan para no estarlo. La escena cotidiana evoca la precariedad y desigualdad de un mundo globalizado, lo que Sassen establecería en términos de centro-periferia internacionales, pero que sobre el mapa de la ciudad se concretiza en la visualización de estas vidas ‘periféricas’ en el mero foco de lo urbano. Las camisetas del Barça y Madrid atestiguan lo primero, mientras las demandas de caridad en la esquina recurrente por donde pasa a diario el personal ‘expatriado’ del sector de la cooperación o la diplomacia,

---

<sup>234</sup> La liberalización del sector se materializa en 2001 y desde entonces, encontramos empresas como Sahelcom, Moov, Airtel o Celtel como principales empresas del sector. No obstante, la tasa de penetración es baja, sólo del 33%, con un total de 5,4 millones de abonados, según el BM en 2014.

<sup>235</sup> Son normalmente niños de entre 5 y 15 años, pertenecientes a familias humildes y confiados a maestros coránicos o *marabouts* para que se encarguen de su educación religiosa. Vinculados a una escuela coránica o *daara*, los pequeños acostumbra a mendigar por las calles para lograr dinero para ellos o sus maestros. La mayoría de *talibés* viven en condiciones muy precarias, pero la pobreza crónica de Níger supera este fenómeno y lanza a otros niños y jóvenes, que no son *talibés*, también a mendigar por las calles. Una cuestión que debe tomarse en cuenta como prioridad en la agenda política del país, según Noutsougan (2010).

demuestra lo segundo. Se trasladan de áreas alejadas del centro para visualizarse y recoger las migajas del mismo mundo que les expulsa". (Diario de campo, 12/03/2015)

En la *fada* Poudrière, no permanecen sentados toda la mañana, el dinamismo es constante. Unos van, otros se quedan, algunos se mueven y regresan. "Voy a buscar a mi sobrina al colegio", "voy a hacer recados al Grand Marché", "voy a saludar a la familia de un *frère* —en francés, literalmente "hermano", pero utilizado para referirse tanto a amigos, como parientes o conocidos-. La *fada* es un lugar vivo, donde Bachir realiza su particular *business*, a través de la venta de ventas de parcelas y cobro de comisiones o *djogol*. "No hay muchos compradores, no hay dinero" (Fada Poudrière, 8/05/2015)<sup>236</sup>, se lamenta, ante mi pregunta sobre cuánto ingresa con su actividad. Es la típica *fada* de día, en la que participan retornados sin empleo fijo. Acuden para socializarse y en este caso lo hacen, básicamente por el vínculo que les une: su movilidad a Libia.

"Antes de irnos, cada uno tenía su *fada* en su barrio, pero cuando regresamos nos apoyamos [...] Nos conocimos en Libia, si Gadafi estuviera vivo, cada uno estaría por su lado [...] Nos conocimos allí, simpatizamos, después regresamos y nos contactamos por teléfono. Nos reunimos porque aquí, en nuestro barrio, hay muchos *exodantes* de Libia [...] Esta es una de las *fadas* de *exodantes*". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>237</sup>

Aboubacar coincide con Yssiaka, Mahamane, Adamou o Hari, a los que conoce durante su estancia en el país magrebí o como consecuencia de ella. Su relación, a partir de experiencias similares, les ayuda a sentirse parte de un grupo y a luchar conjuntamente por su reinserción en la sociedad que les vio partir.

"Nos podemos entender en nuestras experiencias, en las cosas buenas que vivimos en Libia. Cada uno puede explicar su historia, hablamos a menudo. Cuando sucede algo, pensamos en cómo sería en Libia, sería distinto. Cada uno da su opinión de aquello que vivió, porque para cada cual fue distinto. No hacíamos el mismo trabajo en Libia, cada uno tenía su vida, así que para cada persona fue diferente". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Texto original: "Il n'y a pas tellement d'acheteurs, il n'y a pas d'argent". (Fada Poudrière, 8/03/2015)

<sup>237</sup> Texto original: "Avant qu'on partait chacun avait sa *fada* dans les quartiers et maintenant on est revenu, on s'est soutenu [...] On s'est connu en Libye, si Kadhafi était vivant, chacun serait à son côté [...] On s'est connu là-bas, on a bien sympathisé, après on est venu ici au cours de téléphone voilà. On s'est réunis, parce qu'ici dans notre quartier il y a beaucoup d' *exodants* de la Libye [...] C'est une des *fadas* des *exodants*". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>238</sup> Texto original: "On peut se comprendre en tant que des vieux étapes, des bonnes choses qu'on a vécu à la Libye. Chacun peut dire son histoire, à chaque fois on parle. Quand il y a quelques actions si ça c'était de la Libye ou si la Libye c'était différent. Chacun donne son point de vue, de ce

El país magrebí está presente en las conversaciones habituales de la *fada* y, como relata la declaración, en efecto la experiencia difiere en casa caso y también en la actualidad. Yssiaka, por ejemplo, a diferencia de Aboubacar, sigue soltero a sus 38 años de edad y vive con su familia, compartiendo una *chambre-salon* con su sobrino mayor, cerca del Nouveau Marché. Sus hermanas mayores y cuñados son quienes suministran dinero al hogar, aunque él contribuyó enormemente en el pasado, durante su época migratoria. Enviaba transferencias cada mes para gastos cotidianos de la familia y también llegó a ahorrar. Sus parientes le guardaron cierta cantidad y a su regreso puso en marcha un negocio de compra-venta de productos procedentes de Lomé, Togo. Sin embargo, no acabó de funcionar del todo. “Vendía muchas cosas, pero la gente no me pagaba. Éste es el problema de aquí. Si lo das a crédito, la gente no quiere pagar, no es fácil [...] Lo poco que inviertes estás obligado a gastarlo [por falta de liquidez]” (Fada Poudrière, 5/03/2015)<sup>239</sup>.

Él tiene suerte de encontrar dinero en metálico, puesto que no todas las remesas son administradas de la misma manera por las familias, como vemos en el apartado 7.2. En algunos casos, la tarea de economizar brilla por su ausencia y se exime la fragilidad diaria como argumento del malgasto. Esto sume al migrante en una situación aún más precaria. “Yo enviaba dinero, pero mi padre y mi madre se lo gastaban y no me dejaron nada. Ahora no tengo nada, nada” (Fada Yantala, 22/03/2015)<sup>240</sup>, enfatiza Mohammed, retornado de una *fada* del barrio de Yantala, en la comuna I. Tras cuatro años del regreso, los recuerdos, anécdotas y vivencias siguen intactas en el imaginario retornado, aunque poco a poco se combinan temas más novedosos de debate en las *fadas*. Las cuestiones versan sobre la actualidad política o la crítica al régimen vigente de Mahamadou Issoufou, conocido como *Guri* -Renacimiento, en hausa- *Systeme*, al menos en la *fada* Poudrière, donde lo rechazan con ahínco y lanzan diatribas contra el mal gobierno y la corrupción. La censura pública de prácticas corruptas se extiende en

---

qu'il a vécu, parce que c'était différent. On n'a pas fait le même boulot à la Libye, chacun a fait de son côté ce qu'il voulait, c'est différent”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>239</sup> Texto original: “Je vendais des trucs, mais les gens ne me payaient pas. C'est ça le problème ici avec les gens d'ici. Même si tu prends à crédit, ils veulent pas payer, c'est pas facile [...] Le peu que tu as déposé tu es obligé de dépenser dedans [à cause de la manque de liquidité]”. (Fada Poudrière, 5/03/2015)

<sup>240</sup> Texto original: “J'envoyais de l'argent, mais mon père avec ma maman, ils mangent ça il m'ont rien déposé [...] Je n'ai rien, je n'ai rien”. (Fada Yantala, 22/03/2015)

la mayoría de *fadas*, en tanto que crítica general al sistema, más allá de partidos y se utiliza con frecuencia para justificar la informalidad laboral, producto de la precariedad o la propia movilidad al extranjero. Lo venden, en definitiva, como un sistema defectuoso del que se debe escapar (Boyer, 2014, 2016).

“En nuestro país tienes que buscar a alguien que conozca la corrupción... eso es lo que yo no tengo [...] Níger no vale la pena, es por eso que no podemos hacer otra cosa que partir, es mucho mejor”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>241</sup>

Ante esto, existen distintas posibilidades. Yssiaka, por ejemplo, no quiere regresar a Libia y sólo estima la posibilidad de salir del país si logra el visado para acceder a Europa. Aunque se lo han rechazado en varias ocasiones, como a Bachir, lejos de desmoralizarse, ambos continúan expectantes. El axioma es claro: “veremos lo que da de sí este año. Si no logro el visado, me casaré” (Entrevista Bachir, 17/03/2015)<sup>242</sup>, explica uno de ellos. Para el otro, la documentación no es determinante para partir y se muestra decidido a irse, incluso por vía clandestina. “No podemos quedarnos en un país donde no puedes ni comprar una casa por ti mismo” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>243</sup>, expone Aboubacar. Su arenga denota expectativas migratorias y vitales, marcadas por visiones utilitaristas de la movilidad, en una voluntad de utilizar el desplazamiento como estrategia de financiación capitalista (Amselle, 1976).

Exiliarse, sin embargo, no es siempre la opción prioritaria de los retornados. Algunos, como Mahamane, están decididos a quedarse y luchar por materializar sus aspiraciones en Níger. “El hecho de partir es Dios quien lo trae. Yo, que no quiero irme, quizás un buen día encontraré una carta de invitación para viajar, pero hasta entonces [...] estamos aquí para crear alguna cosa” (Entrevista Mahamane, 3/04/2015)<sup>244</sup>, asume. Esta declaración de intenciones marca la diferencia entre dos tipos de actitudes, que engloban muchas otras, pero que

---

<sup>241</sup> Texto original: “Dans notre pays là il faut chercher quelqu'un qui connaît la corruption, voilà... C'est ça que moi je n'ai pas [...] C'est pas la peine au Niger, c'est pour cela qu'on peut faire que de quitter, c'est plus mieux”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>242</sup> Texto original: “Je vais voire ce que l'année va donner. Et sinon, mon objectif si j'ai pas eu le visa, je vais me marier”. (Entrevista Bachir, 17/03/2015)

<sup>243</sup> Texto original: “On ne peut pas rester dans un pays où tu peux même pas acheter une maison pour toi même”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>244</sup> Texto original: “Le fait de quitter c'est Dieu qui va amener ça. Moi, que je ne veux pas quitter, peut être un matin je veux trouver une lettre d'invitation qu'on m'invite quelque part, mais jusqu'à ce moment [...] on est là on va créer quelque chose”. (Entrevista Mahamane, 3/04/2015)

demuestran a *grosso modo* dos percepciones divergentes: la prevalencia por quedarse y la preferencia por prolongar en el exterior un proyecto migratorio truncado por la guerra.

## 5.2 Entre el olvido de Libia y la activación en Níger

Mahamane reposa las dos piernas encima de la mesa. Seguimos charlando a la espera de la llegada de Omar. Acaba de llamar y parece que está al caer. En su caso, además de miembro de la *fada* de amigos de Poudrière, preside una nueva ONG, después de varios años financiándose de *per diems* –dietas habituales en Níger para funcionarios y trabajadores del sector de cooperación- con el fin último de conseguir la *renta de desarrollo*. Finalmente, ha obtenido una subvención de la cooperación americana para un proyecto de salud y planificación familiar en la comuna IV de la capital. Su trabajo se dirige, en gran medida, a los refugiados malienses, que siguen en Niamey tras cuatro años de conflicto e inestabilidad en su país<sup>245</sup>. Mahamane mueve la silla con ruedas de su despacho, con los brazos aposentados en las cervicales y reclinado en la butaca, al estilo de hombre de negocios, poderoso y pujante. El contexto, no obstante, demuestra rápidamente la fragilidad del lugar. La oficina de Info Santé Jeunesse Migration (ISJM) se encuentra en Banifandou, comuna III de Niamey, donde el precio del alquiler es más barato que en otras áreas de la ciudad. Por dentro, pocos lujos. Dos mesas dan la bienvenida al recién llegado, invitándole a pasar a dos habitaciones contiguas, una reservada al máximo responsable, en la que nos encontramos, y la otra, utilizada de pequeño almacén. Después de unos minutos, Omar, ordenador portátil en mano, hace su entrada. Me saluda apresuradamente, sin la dedicación esperada, por extendida y recurrente en las situaciones cotidianas en Níger. Viene a trabajar y el tiempo apremia.

La entidad gestiona un total de 48.840 USD y su grupo motor está formado por migrantes, desde un punto de vista genérico, aunque no todos son retornados de Libia. Mahamane sí estuvo en el país mediterráneo, pero otros, como Suley o el propio Omar, probaron suerte en China o en países litorales, como Costa de

---

<sup>245</sup> El conflicto en el norte de Mali en 2012-2013 entre grupos tuareg como el Mouvement Nationale de Libération de l'Azawad (MNLA), reductos yihadistas (AQMI o Muyao) y fuerzas armadas de Mali dejó varios centenares de miles de refugiados en países vecinos, entre ellos Níger. A día de hoy, sigue habiendo más de 4.000 refugiados instalados en Niamey, según la ONU (2016).

Marfil. Marcharon así tras movimientos históricos de la zona de Niamey hacia el mar, herederos de las movilidades de la época colonial, tratadas por Olivier de Sardan (1984) o Alpha Gado (2000). Estos flujos, justificados por la guerra, las sequías, el rol jugado por el islam y las yihads de Dan Fodio, respondían a deseos de emancipación y autonomía, como los actuales. De ellos, surgieron expresiones como *ceeci no iri ga koy* -vamos a buscar la fortuna, en zarma-, equivalente a locuciones presentes a día de hoy como "*sortir chercher*"<sup>246</sup> –salir a buscar-, esgrimidas a cada momento para justificar desplazamientos.

El destino de Suley es, en realidad, uno de los más habituales entre el pueblo sonray-zarma durante el siglo XX, muy por delante de Libia. De hecho, la mayoría de entrevistados son conscientes de ser los primeros en participar de movilidades embrionarias hacia el norte, en lo que supone una aportación singular de este trabajo: la certificación, por tanto, de la existencia de movimientos de la zona zarma hacia Libia, posteriores a los de zonas tuaregs y hausas de la década de los años 70 y 80, diferenciados de los estudiados por autores como Grégoire (2010) o Bensaâd (2012)

"Antes, la gente de Niamey iba a los países costeros, viajaba hacia allí. Los hausa y los zarma no iban jamás a los países árabes, sino a Cotonou, Ghana,... Si te das cuenta hay muchos zarma, sonray más bien y hausa, en los países de costa". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>247</sup>

"Se puede decir que fuimos nosotros la primera generación de zarmas que empezó a hacer este viaje. Los zarmas de los pueblos, antes iban a Costa de Marfil, pero hacia Libia, no, no, no, eran los hausas que están cerca, la gente de Maradi, Zinder, Tahoua y también Diffa [...] Eran los hausas que iban mucho hacia el norte, sobre todo los de la región de Tahoua y Agadez. Ellos son campeones en eso desde los años '70, iban a pie o encima de camellos". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> Nabara (2014) hace referencia a términos como *bida*, una expresión hausa que significa "búsqueda" y utilizada para remitirse al hecho de ir a buscar medios financieros o materiales para materializar objetivos ligados al hombre. Alude a ella en las movilidades, sobre todo de las zonas hausas hacia el norte.

<sup>247</sup> Texto original: "Avant, les gens de Niamey c'était vers les pays coutiers, ils vont là-bas. Les hausa, les zarmas ils vont jamais dans les pays arabes, sinon à Cotonou, Ghana,... Si tu remarques il y a plus de zarma, des sonray plutôt et hausa aussi dans les pays coutiers". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>248</sup> Texto original: "On peut dire que c'est nous la première génération des zarmas qui ont commencé à faire ce voyage. Les villageois zarma à l'époque ils vont à Côte d'Ivoire, mais vers la Libye, non, non, non, c'est les hausas qu'ils sont proche, les gens de Maradi, de Zinder, de Tahoua, surtout la région de Tahoua, d'Agadez aussi de Diffa [...] C'est les hausa qui partent beaucoup, surtout la région de Tahoua et Agadez. C'est eux les champions, depuis les années 1970 qu'ils partent à la Libye à pie ou bien sur les chameaux". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

Más adelante (ver apartado 6.1), señalamos condicionantes y características de estas movilidades, pero por ahora destacamos sólo el elemento étnico, no siempre determinante, pero evocador. Así, la *fada* Poudrière y la ONG de Mahamane, por ejemplo, son eminentemente sonray-zarma, en lo que significa la identificación a priori más extendida en Niamey. Sin embargo, la concepción abierta y las experiencias de mestizaje histórico entre pueblos en Níger, construyen una categorización inclusiva interesante, una clasificación sobre lo rural y lo urbano. Esta apreciación prioriza la vida urbana por delante de la etnicidad, sin eximirla y jerarquizándola en relación al contexto, introduciendo así un nuevo aspecto interseccional, clave en nuestro estudio (Michalon, 2007). Un claro ejemplo de esto, es el que mostramos a continuación, referido a una concepción de la etnicidad vinculada a un concepto histórico-geográfico, una visión regionalista, superadora, interrelacionada y yuxtapuesta a una identificación meramente étnica, que llamamos etnoregional.

“Prefiero decir zona zarma que los zarmas. Nos referimos a la zona zarma cuando hablamos de Dosso, Niamey y Tillabery. Todos nosotros estamos integrados en esta zona y tenemos la mentalidad de los zarmas”. (Fada Talladje, 24/03/2015)<sup>249</sup>

De esta manera, lo contemplan algunos amigos de una *fada*, básicamente hausa, compuesta básicamente por migrantes en el barrio de Talladje, comuna IV. El distrito se considera de mayoría hausa, aunque como asegura Clément (2000), es difícil corroborar la homogeneidad étnica en los suburbios de Niamey, aunque sí observamos percepciones relativas a la preponderancia de un u otro pueblo en cada distrito. “Nosotros somos todos hausas, Hari es el único zarma. Nosotros somos más numerosos que ellos, pero como también hablamos zarma, no hay ningún problema. Talladje es hausa, pero el jefe del barrio es un zarma” (Fada Talladje, 24/03/2015)<sup>250</sup>, explica Mamadou a modo de ejemplo. Lo hace ante el ruido de la vieja máquina de coser de Issifou, en un pequeño habitáculo ubicado cerca del mercado de Talladje, constante vaivén de personas. En una sola mañana pasan decenas de conocidos, amigos o parientes, ante el canturreo del veterano

---

<sup>249</sup> Texto original: “Je préfère dire la zone zarma que les zarmas. On dit la zone zarma Dosso, Niamey, Tillabéry et que nous tous on est intégrés dans la zone zarma et que nous avons la même mentalité que des zarmas”. (Fada Talladje, 24/03/2015)

<sup>250</sup> Texto original: “Nous tous on est hausa, Hari c'est le seul zarma. On est nombreux plus qu'eux, mais comme on parle aussi zarma, c'est pas un problème. Talladje c'est hausa, mais le chef de quartier c'est un zarma”. (Fada Talladje, 24/03/2015)

sastre. Él es de los últimos de su grupo de camaradas que partió a la Libia de Gadafi. A sus 45 años, viajó a una edad más avanzada que la media de sus compañeros, tras sentirse solo por la huida de su “familia” putativa. “El Sahara conoce a Issifou. Ir a Libia fue una decisión de mi corazón. *Inchallah*, estaba decidido a llegar a Trípoli en paz, porque había gente que me iba a acoger allí” (Fada Talladje, 24/03/2015)<sup>251</sup>, manifiesta el simpático costurero, en un francés precario.

La mayoría de sus amigos de infancia le esperaban allí con los brazos abiertos. Son los mismos que ahora pasan horas y horas en su taller, tras su regreso por la guerra, junto a un vaso de té o almorzando las populares *tsirés* –brochetas-, postergando el tiempo para regresar a casa o ir a trabajar. Una sola mujer se encuentra en el lugar. Es la joven aprendiz de modista que, sin mediar palabra ni apenas levantar la mirada de la tarea incesante del desdentado Issifou, sigue concentrada en sus pies y manos. Mamadou llega temprano con dolor de espalda, derivado de su arduo trabajo en Libia y prefiere permanecer de pie. Se sorprende de la tardanza de sus compatriotas, pero su asombro dura poco. En unos minutos, uno a uno empieza a desfilar procedentes de direcciones y lugares variopintos. A lo largo de la mañana, Abdoulaye viene y se va del lugar en innumerables ocasiones. Le acaban de proporcionar un cargo de responsabilidad política dentro del partido de Gobierno y ya no tiene tiempo para nadie. “Es un político”, insisten sus amigos en tono jocosos. Algunos de ellos, en realidad, también participan en política y forman parte de lo que la oposición se apresura a calificar como el “poder”, aunque en su caso son tan solo cuadros bajos e intermedios ligados al barrio. Su dedicación puede reportarles favores, por la percepción extendida de entender lo público como redistribuidor social informal, como aseguran Blundo y Olivier de Sardan (2007).

“Ahora hago política, antes era un asalariado. Quiero hacer política para acceder a puestos importantes en la vida, porque el trabajo que hacía no me permitía ser una gran persona en este país [...] La política es una manera de ayudar a mi barrio, ganamos un poco, pero antes de ganar de verdad tenemos que sufrir. No podemos llegar a la política de un plumazo y ganar alguna cosa [...] es Dios quien nos va a dar una mano”. (Fada Talladje, 11/03/2016)<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Texto original: “Le Sahara connaît Issifou. Aller là-bas c'est une décision de mon cœur. *Inchallah*, je suis décidé pour aller à Tripoli en paix, parce qu'il a des gens qu'ils vont m'accueillir”. (Fada Talladje, 24/03/2015)

<sup>252</sup> Texto original: “Maintenant je fais la politique, avant je suis resté un salarié. Je veux faire la

“A día de hoy todo es político, si haces política tienes mejores plazas”.  
(Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>253</sup>

En esta *fada*, encontramos todo tipo de ocupaciones, desde militares, funcionarios, jóvenes políticos, obreros o trabajadores del sector servicios. Además de vínculos personales, comunitarios y/o étnicos, uno importante, causa y consecuencia de los susodichos, también es el recuerdo de Libia. La mayoría forma parte del grupo extenso de retornados de Libia en Niamey. “Es el campo base de los repatriados”<sup>254</sup>, aseguran. De esta manera, como esta *fada* o la de Poudrière, otras conformadas por personas retornadas se esparcen por la ciudad. Hari, por ejemplo, vive en la comuna I, en uno de los barrios más antiguos de la ciudad, Yantala. Su mujer murió en 2013 y tiene una hija de dos años, que vive con la abuela materna, muy cerca de su colmado, algo muy frecuente en estas latitudes, según Findley (1999). La esquina de su tienda es un trasiego perpetuo de personas, coches, también burros y otros animales, encaminándose o regresando del río, a donde lleva la avenida. Él también es retornado de Libia y en su caso, obtiene la ayuda proporcionada por la OIM a su regreso. Una placa en su establecimiento lo atestigua. La entidad le proporciona 327.000 FCFA en materiales para emprender el negocio que, a día de hoy, sigue en marcha. Su actividad es uno de los pocos ejemplos de éxito de la prestación internacional. Muchos la obtienen, pero lejos de continuar la empresa, la utilizan para regresar al país magrebí, incluso en plena guerra, al considerar inviable concretizar sus expectativas en su tierra. Así lo decidió de manera subjetiva un número inexacto, pero cuantioso, de retornados, según se deriva del trabajo de campo.

“En Libia si la cosa funciona, pueden ganar 300.000 FCFA, lo mismo que les dieron aquí [...] Te dan 300.000 FCFA para ir a hacer un comercio o para regresar a Libia, pues sin duda prefieres volver, porque esto te puede servir para sufragar el coste del trayecto”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>255</sup>

---

politique pour pouvoir accéder à des postes très importants dans la vie, parce que le travail que je faisais il pouvait pas me permettre d'être une grande personne dans ce pays là [...] La politique c'est une manière d'aider mon quartier. On gagne un peu, un peu avec la politique, mais avant de gagner il faut souffrir d'abord. On peut pas venir d'un seul coup dans la politique et gagner quelque chose [...] c'est Dieu qui va nous donner le coup de main”. (Fada Talladje, 11/03/2016)

<sup>253</sup> Texto original: “Aujourd'hui tout est politique, si tu fais de la politique tu as des meilleurs places”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

<sup>254</sup> Texto original: “C'est la base de passage de rapatriés”. (Fada Talladje, 21/03/2015)

<sup>255</sup> Texto original: “En Libye si ça marche, ils gagnent 300.000 FCFA, c'est ça qu'ils ont donné ici [...] On te donne 300.000 FCFA pour aller faire du commerce ou prendre ce 300.000 FCFA et

La subvención empleada como método de financiación del viaje es un mal incluso reconocido por parte de los dirigentes de la OIM en Níger. Sin embargo, esta opción contrasta, sólo en parte, con la elección de Hari, que intenta sacar adelante su comercio en Níger. Durante largo tiempo, él también pensó en volver a salir en busca de fortuna, pero se casó con otra mujer en 2015 y por eso lo acabó descartando. Ahora regenta el local, junto a un compañero de fatigas con el que reparten los beneficios exiguos de la jornada. La actividad les da para vivir, pero no se conforma y, por este motivo, también participa del Colectivo de Retornados Nigerinos (CORNI), la organización que aglutina de manera formal a varias personas repatriadas de Libia. Su lucha se dirige a obtener financiación para proyectos colectivos de permanencia en el país. Él, junto a miembros de los distritos de Poudrière y Talladje, configuran el grupo motor de la entidad y en su caso, fue designado delegado de la comuna I por estar “bien conectado” en el barrio y haber residido en Libia durante un largo periodo. Allí, de hecho, funcionó como puntal básico de las redes migratorias de fomento de la circulación (Timera, 2001). Tanto su casa como su tienda se encuentran cerca de las embajadas internacionales, también la de Libia, una proximidad que marca la movilidad de personas urbanas hacia el destino septentrional.

“El éxodo hacia Libia empezó por Yantala, por la comuna I. Los primeros que se fueron en 1998 regresaron. Supongamos que 10 personas volvieron en 2001 con sus bienes y hablaron con amigos y les convencieron para partir. En uno o dos meses, la persona estaba lista para irse. Una sola persona podía traer a 10 personas más o menos. Al cabo del tiempo se multiplicó el número. Las llamadas, los mensajes por todos sitios, sólo se necesitaba la dirección de la persona que estaba allí para viajar [...] En ese momento, los libios querían obreros nigerinos y contrataron desde aquí directamente a los africanos, con visado, billete de avión y dietas. Esa era la gente de Niamey, porque los árabes, que tienen su embajada aquí mismo en Yantala, tienen contacto [con el barrio]. En ese momento hacían donaciones, sacrificaban vacas y suministraban víveres. En todo caso, había un contacto entre la gente de la embajada y la población. Eso hizo que la gente de Niamey se fuera hacia Libia”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>256</sup>

---

retourner à la Libye, tu préfères retourner à la Libye avec ces 300.000 FCFA, parce que ça peut te faire des frais de routes pour arriver là-bas”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>256</sup> Texto original: “L'exode de la Libye est commencé par Yantala, par la commune I. Les premiers qui sont partis en 1998 ils sont de retour. Supposant 10 personnes ils sont de retour en 2001 avec des biens, ils auront toujours des amis qu'ils vont venir causer avec eux, c'est en causant qui vont les convaincre de partir. Maintenant, avec un ou deux mois l'autre est près à partir. Une seule personne peut amener 10 personnes là-bas plus ou moins. Au fur à mesure ça se multiplie. Il y a les coups de fils, la messagerie qui passent un peut partout, ça suffit d'avoir l'adresse de la personne qui est là pour venir [...] Il y avaient des libyens qui ont pris des ouvriers dès ici, signés une pacte avec l'africain, visa, billet d'avion, prise en charge. C'est les gens de Niamey on peut dire, parce que les arabes qui viennent là ils sont un peu partout, leur ambassade même est à

Estos nuevos desplazamientos, con características, idiosincrasias y coyunturas particulares, conforman precisamente el objeto de análisis de nuestro estudio y ahondamos en él a lo largo de esta segunda parte del trabajo. Este capítulo, sin embargo, sólo pretende ser un barrido sincrónico de episodios específicos de historias de vida, circunstancias personales urdidas en tejidos comunitarios y aspectos colectivos, que prefiguran una pincelada del paisaje retornado en Niamey. Hari es uno de los casos radiografiados y ya apunta a la construcción de redes, sinergias y complicidades “por abajo”, en palabras de Bayart, Mbembe (2008), que tratamos en el capítulo 6. Precisamente él, nos habla de otra *fada* con un número perceptivo de retornados en un barrio alejado del centro de la ciudad, Losso Goungou.

“El bello atardecer esconde la noche que deja. El río Níger ante mí certifica la historia de una *fada* de jóvenes que disipo a lo lejos. Para muchos son personas en ‘vías de desarrollo’. Para mí también, pero no desde un punto de vista de “progreso” capitalista, sino en su tránsito de la adolescencia a la madurez, menos ingenua y más determinada, quizás por eso menos viva, por demasiado sensata. En realidad, me reflejo en ellos, por el crecimiento personal que estoy experimentando fruto de este trabajo. Yo también estoy en vías de desarrollo”. (Diario de campo, 9/03/2016)

Estas palabras recogen mis sensaciones en la primera visita al distrito, que no deja de ser un pueblo anexionado a la capital. De hecho, sólo está conectado por carretera asfaltada desde hace apenas un año. Me adentro en el distrito a pie, a través de una avenida de arena, la habitual *laterite*<sup>257</sup> de Niamey. Es hora del rezo y no hay nadie conocido en el lugar, sólo algún despistado realizando sus últimas *àlwàlas*, frotándose fuertemente las partes de su cuerpo más sucias, incluida la boca, antes de entrar a la mezquita. Unos jóvenes sentados al lado de una mujer que fríe *masa* –tortas a base de harina de mijo- parecen reconocermme de épocas pretéritas. Iniciamos un diálogo, pero a pesar de su tono amable, sus palabras evocan recelo contra todo lo relativo a Occidente, por razones básicamente políticas. Antes de empezar a hablar, llega prácticamente toda la *fada*.

“Ahora la juventud africana lo ha entendido. Hemos necesitado bastante tiempo, porque antes éramos ignorantes, analfabetos, pero hoy hemos tomado conciencia sobre lo que los europeos están haciendo, sobre todo

---

Yantala, il y a le lien [avec le quartier] À ce moment ils donnent leur cadeau ici, ils égorgent de la boeuf, servi des vivres ici. En tout cas, il y avait un contact entre les gens de l'ambassade et la population. C'est ça qui a fait qu'à Niamey les gens sont beaucoup partis à la Libye”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

<sup>257</sup> Nos referimos a cualquier camino o calle urbana de arena y sin asfaltar.

Francia, porque somos una colonia francesa y ésta quiere aún recolonizar África. Lo hemos entendido todo, las etnias y lo otro". (Fada Losso Goungou, 9/03/ 2016)<sup>258</sup>

Estamos en época de elecciones y el ambiente está caldeado, el debate político llega a todos los rincones y se encuentra a todas horas presente. Los mosquitos afloran ante la caída de la noche. Unos niños cambian las sillas al margen opuesto de la vía. La *fada* se traslada cada día de manera ritual con la llegada de la oscuridad. Lo hacen para iluminarse mejor gracias a la luz de una casa colindante. Nadie se salva de las *coupures*, los intempestivos cortes de electricidad a los que todo nigerino debe acostumbrarse, sobre todo en época de calor, aunque siempre dependiendo de la significación del barrio y, por tanto, del poder adquisitivo (ver apartado 5.3). La barbería de Abdou por ahora sigue abierta y, de hecho, lo estará hasta que el cuerpo aguante. Por la tarde ejerce de peluquero y durante la jornada intenta aumentar beneficios con la venta de parcelas. El rostro y los emblemas de Gadafi cubren la práctica totalidad de las paredes del local. El mandatario reposa junto a fotos de los presidentes Kountché o Salou Djibou, ambos presidentes castrenses. El Coronel libio preside la ceremonia de cortar el cabello y también las sentencias orales que no cesan de ensalzarlo.

"Fue un verdadero rebelde, nosotros sabemos que cambió para salvar a su país [...] Él quiso que todo el mundo se ayudara entre él, que África se desarrollara, fue como el Presidente Thomas Sankara [...] Los libios estaban muy contentos con Gadafi, lo aplaudieron durante mucho tiempo, lo querían mucho [...] No podemos encontrar a nadie en África como Gadafi". (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> Texto original: "Maintenant la jeunesse actuelle africaine a tout compris. On a pris un peu du temps parce qu'on est des ignorants, des analphabètes, mais aujourd'hui on a pris conscience de ce que les européens sont en train de faire, surtout la France, parce qu'on est une colonie française, elle veut encore recoloniser l'Afrique. On a tout compris, les ethnies et autres là". (Fada Losso Goungou, 9/03/ 2016)

<sup>259</sup> Texto original: "C'est un vrai rebelle, on sait qu'il change pour sauver le pays [...] Il a voulu que tout le monde s'aide entre eux pour que l'Afrique se développe, comme le Président Thomas Sankara [...] Les libyens sont très contents avec Kadhafi, ils l'ont applaudi beaucoup de temps, l'aimaient trop [...] On peut pas trouver quelqu'un en Afrique comme Kadhafi". (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)



Figura 9: Peluquería forrada con imágenes de Gadafi, en el barrio Losso Goungou (Niamey, 2016)

Esta admiración no es irracional, detenta luces y sombras, aunque parece ganar la indulgencia sobre el líder libio, especialmente por su visión panafricana (ver apartado 6.1). Los comicios actuales en el país no escapan a ese encanto y, en realidad, la tensión política también bebe de la inestabilidad de la región por la crisis Libia. En relación a la disputa interna, la mayoría de la *fada* es contraria, de manera compacta, al régimen de Issoufou. Desde un punto de vista étnico, sus miembros se proclaman sonray-zarma, lo que sin duda influye en sus opiniones políticas y viceversa. Ousmane, por su parte, como retornado, insiste en su condición de “aventurero”, mientras vende materiales eléctricos a los escasos clientes que hacen acto de presencia. Una insignia de la OIM también tutela su negocio, puesto que él, como Hari, logró la ayuda del organismo y trabaja ahora para quedarse en el país. Todos ellos participan del colectivo retornado, que sobrepasa en mucho a CORNI y que configura un grupo social percibido frecuentemente por la sociedad de origen, en tanto que conjunto sólido, con elementos distintivos. Así, se les distingue con calificativos como *libios* o *baba libye*, no siempre bien aceptados cuando lo advierten como intento de despojarles de su identificación étnica y nacional. Por el contrario, mejor asumidos si lo entienden como apelativo que rememora su experiencia.

“A cada momento me llaman ‘libio’, a veces mis *frères* me llaman ‘libio’. Tengo incluso sobrinos que no me llaman Aboubacar, sino ‘tío libio’ – *tonton libyen*, en zarma-. También está la mujer de mi hermano pequeño, ella me llama ‘libio’ [...] Todos mis sobrinos me llaman *baba*, *baba* y para

diferenciarme de los otros tíos, me llaman *baba Libye*". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>260</sup>

"Todo el barrio sabe que fuimos a Libia. Hay gente que nos llama 'libios'. No me gusta, para mí es un insulto, porque yo no soy libio, soy nigerino, a pesar de que estuve allí. A mi no me gusta esto. No tengo la nacionalidad libia, soy nigerino. Para ellos es un insulto que nos dan". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>261</sup>

En definitiva, este repaso sitúa la configuración de un entramado social categorizado por la experiencia migratoria en Libia. En él, caben desde la nostalgia de su movilidad en el norte a la resignación por quedarse en su país, pero también el efecto inverso, el olvido del país magrebí y la activación para permanecer en Níger. Todo ello, prefigura comportamientos y actitudes que nos disponemos a desgranar a partir del capítulo 6, no sin antes desenmascarar el marco común de todas sus historias, que en la retaguardia les condiciona. No nos referimos a Libia, sino en este caso, a la que actúa de telón de fondo de sus vidas y expectativas actuales: la ciudad de Niamey.

### 5.3 "Yo soy *niameyzé*"

"*Ay go kuai*" -Voy y vengo, en zarma-. Esta expresión es una de las más escuchas en las *fadas* de Niamey y ejemplifica el dinamismo real vinculado a la condición de urbano. La movilidad de los habitantes es constante y, como expresa Coutras, supone "un medio para aprovecharse mejor de los beneficios de la ciudad, una condición fundamental para la inserción social de personas" (1993: 162). Desde mi posición diviso decenas de casas de paja enfiladas aleatoriamente en unos campos aparentemente sin límite. Ellas mismas certifican las prácticas cotidianas de niños y adultos pertenecientes a la comunidad peul, en estos lares de la capital. Los pequeños juegan, mientras mujeres y jóvenes, bidón amarillo en mano – distintivo del África al sur del Sáhara, utilizado para avituallarse de agua en pozos comunitarios-, se dirigen hacia nuestra posición para materializar, lo que más

---

<sup>260</sup> Texto original: "À chaque fois on m'appelle même 'libyen', parfois mes frères m'appellent 'libyen'. J'ai même des neveux qu'ils ne m'appellent pas Aboubacar, sinon *tonton libyen*. Il y a même la femme de mon petit frère là, elle m'appelle 'Libyan' [...] Tous mes neveux m'appelle *baba, baba*, pour différencier avec les oncles, ils disent *Baba Libye*". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>261</sup> Texto original: "Tout le quartier sait que nous sommes allés en Libye. Il y a des gens même qui nous appelle 'libyens'. Ça ne te plait pas, pour moi c'est un insulte, parce que moi je suis pas un libyen, je suis nigérien, malgré que je suis resté là-bas. Donc, pour moi je n'aime pas ça. Je n'ai pas une nationalité libyenne, je suis nigérien. Certains parmi eux c'est un insulte qui nous donnent" (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

tarde ratifico como actividad diaria, es decir, abastecerse de la canalización de agua de Soumana, un retornado que vivió más de 10 años en Libia. Su permiso para la provisión está concedido y, cada jornada antes de que caiga el sol, la manguera de su patio suministra del bien supremo a familias vecinas. Yo sigo esperando al coche que debe llevarme de nuevo a la “ciudad”, aunque oficialmente sigo dentro sus términos. Estoy en el barrio Niamey 2000, claro ejemplo de la “periurbanización” o la propagación urbana de la capital, que distancia el centro de la periferia, a nivel geográfico y social, según Saidou (2014).

Hacemos *fada* ante la puerta de hierro que custodia su villa, resultado manifiesto de las remesas enviadas de Libia -*Libya noro*, en zarma-. Soumana vive en ella junto a su madre, su mujer y la familia de su hermano pequeño. Él fue el primero en construir su finca de cemento en medio de este antiguo poblado peul<sup>262</sup>. En la actualidad, cuadros medios y superiores del funcionariado urbano, siguiendo su estela, han ocupado estos terrenos, antiguamente propiedad de la comunidad pastoril. Su cuñada sirve té a los pies de la casa, en la valla que esconde un interior austero, a pesar de la teórica opulencia. La parte de adentro no tiene electricidad por el momento y sólo aguardan árboles bien atendidos y diversas habitaciones para cada núcleo familiar.

“En el barrio, ellos nos ven como gente rica... mientras que estamos todos en el mismo pie de igualdad. Pero en Níger si te ven con una casa con cosas como ésta [cemento, hierro,...] te dicen que eres *annassara* o árabe. Para ellos es todo un lujo lo que tenemos, ellos viven en chozas de paja [...] Nos ven con un coche o una moto y... esto es como un pueblo. Cuando estamos por la noche aquí pasa un viento fresco, no caliente como el del centro de la ciudad. Allí hay contaminación”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>263</sup>

Vestido con tejanos y camiseta de manga corta estilo occidental, su imagen ante su morada aparece quizás tan descontextualizada como la mía. En ese instante, los grandes debates acechan: tradición-modernidad; lo rural-urbano, etnicidad-

---

<sup>262</sup> El crecimiento urbano provoca que muchos peul vendan su tierra o se la expropien a favor de personas urbanas que huyen del centro de la ciudad o bien a habitantes rurales que quieren acercarse a la capital. Esto provoca la creación de barrios periurbanos o suburbios como el de Niamey 2000 y lleva a estas personas a una situación precaria, a menudo de mendicidad o pobreza (Gilliard, 2005)

<sup>263</sup> Texto original: “Pour eux dans le quartier, ils nous voient comme des gens riches... alors que nous sommes tous à même pied d'égalité. Mais au Niger s'ils t'ont vu avec une maison avec un peu de truc comme ça [ciment, fer,...] ils disent c'est des *annassaras*, c'est des arabes. Pour eux, c'est tout un luxe que nous avons, ils habitent dans le paillote [...] Ils nous voient avec une voiture ou bien tu as une moto et... C'est comme un village ici. Quand nous sommes la nuit il y a un vent l'aire fraîche là qui vient, c'est pas chaud comme au centre ville là-bas. Il n'y a pas la pollution”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

cosmopolitismo, individuo-comunidad... Algunos de ellos ni tan solo son antagonismos posibles, pero la fotografía paraliza el tiempo e incita a la reflexión. Es solo un congelado, susceptible de manipulación, pero paradigma del proceso histórico y contemporáneo que explica la conformación y transformación constante de lo que significa Niamey a día de hoy: un territorio a veces urbano, otrora rural (Saidou, 2014), representado como disposición de contextos, bastión de nuestro trabajo.

En realidad, "la ciudad de Niamey no existe", afirma Clément (2000: 153), en su monográfico sobre prácticas urbanas y últimas transformaciones de la capital. Lo argumenta identificando diversas "ciudades que combinan relaciones de los ciudadanos con distintos espacios urbanos" (2000: 153). Es decir, lo justifica con énfasis al apego que los ciudadanos hacen al espacio-temporal más cercano y próximo, normalmente cristalizado en el barrio. Desde este punto de vista, cualquier núcleo urbano, tanto en África como en otras latitudes es cuestionable, pero en el caso que nos ocupa, la distribución particular del territorio responde a procesos graduales de éxodos rurales en las últimas décadas, que contribuyen a la constitución misma del municipio.

Así, Niamey es creada a inicios del siglo XIX por grupos de conquistadores maouris, los goubes, venidos de la zona hausa, y de grupos cazadores zarma. El colono apuesta por Niamey como capital, por la presencia del río Níger que atraviesa el enclave y durante esa época y el poscolonialismo, el área adquiere relevancia y se transforma en un polo de atracción de habitantes rurales (Poitou, 1984). Niamey es resultado, por tanto, de la intersección de estas movi­lidades del campo nigerino a la ciudad, pero también de movimientos de habitantes de otros países africanos y de una minoría migrante de retorno de Occidente, según Clément (2000). Sus mutaciones son causa y efecto de manera simultánea de situaciones socioeconómicas vividas en el país. De esta manera, su expansión exponencial en la segunda mitad del siglo XX es producto del boom del uranio de la década de los años 70 y 80, lo que produce un crecimiento urbanístico, caracterizado por cierta anarquía y aleatoriedad en su organización (Saidou, 2014). La informalidad predomina en buena parte de la extensión de la capital, en una ocupación espontánea o producción de la ciudad "por abajo", con una "extensión desordenada, donde la superficie de la ciudad tiende a crecer aún más rápido que la población", según Le Bris (1991). Esto "densifica" las zonas

centrales y produce la prolongación horizontal de la periferia, tanto por la llegada y asentamiento de migrantes como por crecientes políticas de dispersión del centro, a través de construcción de nuevas infraestructuras para especular, según observamos durante el trabajo de campo<sup>264</sup>. De hecho, algunas de estas políticas de higienización o gentrificación, en conceptos abordados por Missaoui, Tarrius (2006) o Smith (2012), se justifican como método para acabar con lo informal, aunque en realidad promueven un desbarajuste urbanístico en otras áreas, del que se lucran propietarios inmobiliarios, según Clément (2000). De esta manera, se construyen barrios periféricos como Saga, Goudel, Aéroport o Lazaret.

Precisamente, el rápido crecimiento, tanto espacial como demográfico<sup>265</sup>, de en torno al 10-12% desde la segunda guerra mundial, comporta una miscelánea de los distintos pueblos de Níger, que podemos encontrar en prácticamente su totalidad en Niamey (Saidou, 2014).

“La ciudad es una mezcla, aparentemente cosmopolita, donde se encuentran, o al menos cohabitan, las distintas etnias del país. En su huida del campo, Niamey configura su refugio, le *Petit Niger*”. (Diario de campo, 2/04/2015).

“Si vives en la capital, tienes amigos hausas, todo está mezclado” (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>266</sup>. En este sentido, la mayoría de distritos no presentan una solidez étnica, a excepción de los tuareg y peul, que se observan densamente en puntos como Foulani Kouara -“casa de los peuls”- o en barrios ricos donde los tuaregs trabajan como personal doméstico, según Clément (2000: 90). En el caso de Talladje, por ejemplo, a pesar de que el propio topónimo es una expresión peul, que significa “a los pies del baobab”, se considera un área eminentemente hausa. De esta manera, a pesar de la heterogeneidad étnica, ciertamente cada barrio responde a etnicidades que vinculan el suburbio con cada pueblo. Por su

---

<sup>264</sup> En la actualidad se está materializando en la capital un proyecto urbanístico llamado Niamey Nyala fomentado por el régimen de Issoufou, que prevé un “lavado de imagen” del centro de la ciudad a base del derribo de gran parte de las construcciones informales de las zonas céntricas para construir nuevos edificios, avenidas, intercambiadores,... Un proyecto vendido como “moderno” que se asienta sobre bases de un capitalismo económico neoliberal y que transforma modos de sociabilidad y habitabilidad propios de las poblaciones que habitaban hasta ahora los barrios afectados.

<sup>265</sup> La población de Niamey actualmente se sitúa sobre el 1,5 millón de personas, a tenor de distintas fuentes consultadas (INS, 2013; Saidou, 2014), asumiendo la dificultad del censo y dando por sentado la posibilidad de una cifra mayor, por la informalidad existente.

<sup>266</sup> Texto original: “Si tu habites dans la capitale, tu as des amis hausas, tout es mélangé”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

parte, uno de cada dos habitantes de Niamey se autodefine como sonray-zarma, mientras los hausa representarían la segunda etnia de la ciudad con un 26%. En tercera posición se encontrarían los peul y tuareg que, entre ambos llegarían al 10%, según Sidikou (1980). De hecho, damos por sentado que estas cifras, además de obsoletas, son sólo vagas estimaciones difíciles de contrastar por los límites invisibles de la etnicidad y por los escasos censos disponibles sobre la ciudad. Los números, no obstante, evidencian tendencias y constatan la percepción generalizada de que Niamey se considera una ciudad sonray-zarma, a pesar de que el éxodo rural<sup>267</sup> y el acelerado proceso de urbanización haya podido dar un vuelco a los cifras a favor de los hausa (Mounkaila, 2002; Youngstedt, 2013, 2016; Gilliard, 2005) De esta manera, la lengua de uso frecuente sigue siendo el zarma, aunque de facto el hausa es del todo cotidiano y gana terreno. “Lo bueno es comprender el zarma aquí en Niamey, si hablas zarma todo el mundo te puede entender, aunque seamos hausa, nosotros hablamos zarma” (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>268</sup>.

*“Pure water, pure water.* Estas palabras a modo de cantinela, son la expresión más oída en estos tiempos en la capital. En cualquier rincón y barrio resuena con fuerza. Son los vendedores ambulantes que pasean sacos pequeños de plásticos con agua para aprovisionar a los ciudadanos<sup>269</sup>. Otros hombres peul o hausa pasean por la ciudad vendiendo objetos o dinamizando el *djogol* con distintos productos para adjudicar. Otros venden tabaco, Kingsize, Craven o Oris, los más recurrentes. *Patron, patron*, me repiten para venderme algo. Las calles de Niamey son un escenario de pura vivacidad y coexistencia étnica. Pregunto cómo se llaman los costureros que pasean su máquina de coser a hombros y ofrecen servicios para remendar el traje o coser un pantalón. Piensan un rato, pero sin atinar al nombre zarma o hausa del oficio. ‘Hay demasiado francés en nuestra lengua’, se quejan. Al cabo de cinco minutos, aparece un amigo y nos saca de dudas. Se llaman *kilin, kilin*. De hecho, no significa nada, más allá del ruido que hacen con las tijeras cuando pasan por el lugar. ‘Es la gente de pueblo quien hace este tipo

---

<sup>267</sup> El éxodo rural en Níger, lejos de entenderse como un despoblamiento de los pueblos, como sucede en Europa, se integra como “estrategia de mantenimiento del pueblo”, según Mounkaila (2002) y Findley (1999), algo que ratificamos durante el trabajo.

<sup>268</sup> Texto original: “Le bon c'est de comprendre le zarma ici à Niamey, dès que tu parles zarma tout le monde comprends, mais si on est hausa, on parle zarma”. (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>269</sup> Son los llamados *ga'ruwa*, en hausa, literalmente “hay agua”, protagonistas de un negocio informal que se extiende en Niamey, encabezado por hombres tuareg y peul, principalmente originarios de Mali. Este tipo de comercio participa de un sistema capitalista global, puesto que vende sacos de plástico manufacturados en China. Para Youngstedt, (2016), se trata del último peldaño que visualiza a Niamey como parte de la cadena neoliberal que impera en el mundo y que en este contexto abastece de agua. No obstante, defiende que la visión de la propia población acepta mayoritariamente este tipo de empleo como forma de acceder al bien supremo, una especie de “universalización”, con sus ventajas e inconvenientes. Cada saco vale 25 FCFA y cuatro sacos hacen 1 litro.

de actividades, pronto regresarán a su casa, son hausa, de Filingué. Hay por todo el país, son estacionales, cuando la lluvia caiga, volverán a casa', explica". (Diario de campo, 9/03/2016)<sup>270</sup>

La migración estacional en la capital es del todo frecuente, como ya apuntan Findley (1999) o Mounkaila y Boyer (2010) y es la responsable de la formación de los barrios. En este sentido, se crean microcosmos que definen identidades y se puede decir, por tanto, que las etnias superan los distritos, pero a su vez son factores aglutinadores y configuradores de los mismos. Asimismo, como asegura Chalas (1995), "pertenecer a un barrio no es conocerlo, sino reconocerse, encontrarse a sí mismo, por tanto, necesariamente imaginárselo". Desde esta perspectiva, los barrios son parte intrínseca del individuo y la comunidad y se establecen como barrios-pueblos, según Clément (2000: 40). De esta manera, asegura:

"La pertenencia a un barrio es un medio de integración en la comunidad, de participación en una vida de relaciones [...] una fuerte identificación con un pequeño territorio, en una densidad de interconocimiento en un espacio local, que configura redes eficaces de cooperación mutua, que funcionan también como instrumentos de control social y vecindad" (Clément, 2000: 40).

En definitiva, se configuran como espacios de relación vividos y sirven para autoreferenciarse. Así pues, las *fadas* de infancia (ver apartado 4.2) se vinculan indisociablemente al barrio, aunque en el aumento creciente de desplazamientos interurbanos también se observa la participación de algunos miembros en *fadas* diferentes a la de su barrio de origen. Esto sucede en el caso de la *fada* del trabajo o la que se configura a partir de la universidad o por experiencias concretas, como puede ser la migración a Libia (ver capítulo 9.2). Asimismo, aunque los barrios y la ciudad se consideran mucho más que un mapa, también se representan sobre el papel, como recoge el siguiente plano actualizado de Niamey:

---

<sup>270</sup> Texto original: "C'est les gens du village qui font ces type d'activités, bientôt ils vont rentrer, ils sont hausa, de Filingué. Il y en a partout dans le pays, il sont des saisonniers, quand la pluie tombe ils rentrent" (Fada Talladje, 9/03/2016)



Esta cartografía representa la distribución más reciente<sup>271</sup> y visualiza la distinción de cinco comunas, conformadas en barrios, caracterizados por índices socioeconómicos dispares, según Motcho (2004) y la propia etnografía. Así, se estipula una división flagrante entre barrios ricos y pobres, en lo que Ravalet y Vincent-Geslin (2015), reconocen como una ciudad bicéntrica, en torno al *Petit Marché* y al área de Plateau y, en este sentido, segregada. En esta línea, entre los de renta más alta, hallamos Plateau o “ciudad blanca”<sup>272</sup>, Poudrière, Cité Fayçal, Cité Caisse o Kouara Kano y, entre los más vulnerables, encontramos Gamkallé, Goudel, Kirkissoye, Lamordé, Nogaré, Saga, Bandabari, Talladje, Foulani Kouara y Aéroport, separados a menudo por fronteras simbólicas, que cada vez más son franqueables, gracias a nuevos métodos de transporte (Sennett, 2008; Smith, 2012).

Obviamente los taxis son uno de ellos, pero también las motocicletas. Las bicis y todo tipo de animales -camellos, burros o cabras- siguen formando parte, no obstante, del paisaje en cualquiera de las áreas de la capital, en menor medida en la “ciudad blanca”. Mientras, las cargas siguen transportándose también a pie (Díaz Olvera, 2006) en cabezas de mujeres y de hombres, adoptadas como método de almacenaje en el tránsito cotidiano, disipadores igualmente de muros imaginarios y/o reales. El puente Kennedy<sup>273</sup> es uno de ellos y, en tanto que viaducto separa, pero también une. En su caso conecta Harobanda –literalmente “detrás del río”, en zarma-, la orilla al margen derecho del fastuoso río Níger, con el centro urbano, la zona del Grand y Petit Marché. De esta manera, los límites de cada área parecen difuminarse con la llegada de taxis privados –*tête rouge*- o colectivos –*faba, faba*- en la década de los años 80, aunque los buses son prácticamente inexistentes (Saidou, 2014)<sup>274</sup>. Las motos, por su parte, ocupan

---

<sup>271</sup> Previamente, se suceden otras distribuciones administrativas de la ciudad que, en algunos casos, aún perseveran en el imaginario de la población, como el caso de Kouara Tégui, el actual Foulani Kouara, y otros topónimos o comunas, que en el uso diario y popular se refieren a la antigua organización con los viejos nombres.

<sup>272</sup> Texto original: “ville blanche” (Ravalet, Vincent-Geslin, 2015).

<sup>273</sup> Su construcción en 1970 permite a Niamey ampliarse hacia el margen derecho del río, hacia el oeste. Durante décadas es la única pasarela para cruzar de un lado a otro del río, hasta que en 2011 se inaugura el puente chino. La colaboración entre Níger y China estima proyectar un nuevo viaducto para unir los dos lados de la ciudad en 2018.

<sup>274</sup> La red de buses interurbanos en Niamey es prácticamente más que deficitaria. Según algunos testimonios recogidos en la capital, en la década de los años 90 se intentó forjar una red de vehículos públicos, que finalmente fueron vendidos a Burkina Faso en plena crisis económica del país.

gradualmente el espacio niameyano y contribuyen a disolver en parte las líneas invisibles de cada distrito. Se forja así una identidad autopercibida como cosmopolita y “moderna”, que fija su prioridad en abandonar la mentalidad rural y “tradicional”, que aún impregna las mentes urbanas, según Clément (2000: 125). Así lo explica también Bazoum (2011), cuando habla del *niameyzé*, una concepción del ciudadano urbano originario de la capital, que distingue entre los de la capital y los que no, en base a principios de autenticidad. El concepto *niameyzé* es ambivalente y poliédrico y denota distintas significaciones según quien lo usa, tanto positivas como negativas. Así, la idea de *niameyzé*<sup>275</sup> remite a una apreciación sobre “los autóctonos de Niamey”, los ciudadanos “verdaderamente” de la capital, habitantes autopercibidos como “auténticos hijos” de la capital. Desde esta perspectiva, el término se convierte en “aquel que conoce la ciudad”, “que puede salirse de todas las situaciones, que tiene recursos y está conectado a redes familiares”, según nuestra etnografía. Se trata, por tanto, de un concepto de alarde, adulación, de reivindicación de un origen urbano, donde entran consideraciones etnoregionales, pero donde se antepone la valorización de principios modernizantes.



Figura 11: Puente Kennedy (Niamey, 2012)



Figura 12: Estación Oriba en Dar Es Salam (Niamey, 2015)

Esta apreciación contrasta con la de habitantes de Niamey, procedentes de zonas interiores del país. Para ellos, *niameyzé* puede instrumentalizarse como ofensa o agravio para referirse igualmente al autóctono de la capital, conocedor de los circuitos de la ciudad, pero dotado de “picardía, mala intención”, fuera de “toda ley u orden”, un “sinvergüenza y cínico”, según declaraciones recogidas a

<sup>275</sup> Aunque de origen disperso e inexacto, una versión existente asegura que el concepto empieza a utilizarse para referirse a una familia del barrio Gaweye, donde se encuentra actualmente el Hotel Gaweye. Después del desalojo para construir el hotel, la familia se divide en tres: una funda Gamkallé, la otra Goudel y la tercera, Kalley.

personas originarias de Zinder. El concepto, por tanto, remite a un mismo colectivo, pero diverge la apreciación que cada uno hace del mismo y, en su defecto, del proceso de urbanización adherido al término (Simmel, 1988; El Shentenawy, 2014). De esta manera, la vertiente positiva equipara lo urbano a una posesión de estatus y poder, mientras la percepción negativa lo corresponde a valores “modernizantes y occidentales”, propios del sistema “capitalista e individualista” y, en su defecto, exógenos y nocivos. Es decir, a grandes rasgos se acepta la ciudad como “símbolo de modernización de mentalidades”, según Clément (2000: 154), en contraposición a la identificación del barrio-pueblo y a la categorización etnoregional relativa a regiones interiores, ambas presentes, pero que algunos prefieren obviar. En este sentido, asumen una relación de cierto privilegio y de valorización de su condición de urbanos, en lo que supone un factor decisivo para las movilidades que estudiamos. “Aquí en Niamey hay de todo. Aquí puedes encontrar de todo, el modo de vida en el campo es distinto” (Diario de campo, 24/03/2016).

De manera seguramente simplista, aunque sin obviar su complejidad, la identificación como *niameyzé* evoca disputas recurrentes en torno a la “tradición y modernidad”, el papel de la etnicidad en el seno de las sociedades africanas o la naturaleza de los procesos de urbanización, ampliamente estudiados por la Escuela de Chicago y de Manchester<sup>276</sup> y sus derivados posteriores (Lefebvre, 1973, 1978; Delgado, 1999; Harvey, 2013; El Shentenawy, 2014). Desde este punto de vista, no obstante, la expresión *niameyzé* sirve en el caso de los retornados de Libia, como modo de identificación aglutinante, al que aluden para referirse de manera genérica a los ciudadanos de Niamey en Libia. En este sentido, lo hacen en tanto que concepto segregador por origen, que les distancia de todo lo relativo a “lo rural”, al campo, en definitiva, a los movimientos de zonas interiores.

“*Niameyzé* son las cadenas que se ponen las chicas en el cuello, como las blancas que se ponen collares [...] *Niameyzé* es una palabra que podemos utilizar en dos sentidos. Es como decir *espanyezé*, lleva implícito el país y significa, por tanto, los hijos del país, en francés. *Niameyzé* significa los hijos de Niamey, mientras que cuando utilizamos *niamey boro*, se refiere a

---

<sup>276</sup> Nos sentimos humildemente herederos de ambas corrientes, en el sentido de intentar profundizar en la temática recurrente de transformaciones urbanas provocadas por movilidades y a la inversa. Asimismo, queremos abordar las consecuencias de ambos fenómenos en la cultura, tal como hizo pormenorizadamente la Escuela de Manchester, por ejemplo.

los habitantes de Niamey. También lo utilizamos para bromear con alguien, puesto que también son cadenas de chicas. Lo utilizamos, por tanto, para ridiculizar". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>277</sup>

Esta opinión es tan solo una de todas las recogidas en terreno en relación al término y en todo caso, remite a la ambigüedad del concepto en base a principios de autenticidad. Esta categorización se utiliza para contraponer visiones y establecer alteridades campo/ciudad, sin escapar a consideraciones etnoregionales. Así, lo observamos en situaciones cotidianas como la que sigue, en un accidente entre un coche y una bici al atardecer en la *fada* de Boukoki. Un estruendo repentino alcanza el lugar y tras pocos segundos, una decena de personas se amontona e inaugura un chascarrillo. Un joven sale medio cojo de entre la muchedumbre, con rostro trastornado. La escena ocurre justo en el Boulevard Mali Béro, uno de los más transitados de la ciudad, ante la Farmacia Askia. El muchacho habría cruzado la vía de cuatro carriles en bicicleta, siendo arrollado sin gravedad aparente por un vehículo que transitaba normalmente. La reacción instantánea de la totalidad de la *fada* es calificar a la víctima como pueblerino<sup>278</sup>.

"Está tocado. Es un pueblerino, es la gente del pueblo que viene a Niamey. Quizás su población no supera los 100 o 200 personas, viene a Niamey con más de 3 millones de personas. Estoy 100% seguro que es así, no es un ciudadano de aquí. Mira, cruzar sin mirar, es un idiota". (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>279</sup>

El mero hecho de moverse en bicicleta sirve, en este caso, para identificarle como alóctono a la capital, en un menosprecio absoluto. Este distanciamiento se

---

<sup>277</sup> Texto original: "*Niameyzé* c'est les chaines que les filles mettent à leur cou là, comme chez les blanches ils mettent des chaines ici [...] On peut dire *niameyzé*, ça peut être utilisé pour les deux sens. C'est comme dire Espagneyzé, c'est déjà le pays, donc, les enfants du pays en français. *Niameyzé* ça veut dire les enfants de Niamey, alors que quand on dit *niamey boro* ça signifie les habitants de Niamey. *Niameyzé* ça veut dire les enfants de Niamey. On utilise ça, comme on aime blaguer on va dire que c'est la chaîne que les filles mettent, c'est entre blagues". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>278</sup> Usamos este término como traducción de "villageois" en sus dos acepciones, la relativa a la persona natural de un pueblo y el adjetivo peyorativo que atribuye falta de cualidades o competencias admirables, desde un punto de vista de valorización de la vida urbana por delante de la rural. Es decir, el concepto remite a concepciones sobre formas de vida propiamente del ámbito rural y/o urbano, lo que en francés se conoce como "ruralité" et "urbanité", en conceptos sociológicos recogidos y adaptados a formas saharianas por, entre otros, Belguidoum (2002) o Diaz Olvera (2006) (ver capítulo 2.2)

<sup>279</sup> Texto original: "Il est troublé. Il est un villageois, c'est les gens du village là qui vient à Niamey. Peut être la population depuis laquelle il est parti ça dépasse pas 100-200 personnes comme ça, donc, il vient ici à Niamey et il vient ici avec plus de 3 millions de personnes. Je suis sur et certain. Il n'est pas citadin, regarde, traverser sans regarder, c'est un con". (Fada Boukoki, 7/03/2016)

percibe en la dicotomía urbano-rural, pero también entre los mismos barrios de Niamey, puesto que algunos forman parte de “lo rural” aún perteneciendo a la ciudad (Delgado, 1999), en lo que ya hemos llamado barrio-pueblo (Clément, 2000). Así pues, la identidad de barrio se extiende en cada distrito, pero en algunos casos parece más marcada, como en Talladje, por ejemplo, con un carácter particular y propio, donde abunda el colectivo retornado. No es el único, también “el barrio de Boukoki es muy numeroso en Libia, Harobanda en la comuna V y Yantala también son muy nutridos allí” (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>280</sup>, afirma Soumana. Todas las áreas, en mayor o menor medida, atestiguan movilidad hacia el país de Gadafi, pero indudablemente la constitución de redes de acogida y estancia, asentadas en la vecindad y, por extensión, en percepciones etnoregionales, repercuten en la presencia de retornados por zonas. Además, como en el caso de Talladje, los lugares de mayor movilidad urbana hacia Libia se vinculan mayoritariamente con áreas frágiles desde un punto de vista económico, aunque sólidas en cuanto a tejido social, lo que permite esa promoción de los desplazamientos.

“En Boukoki hay muchos repatriados, es el segundo después de Talladje y está en la comuna II [...] [En Talladje] Son muy vulnerables, hay muchos pobres. Por eso no pueden quedarse con los brazos cruzados, ver a los padres sufrir sin hacer nada. Estamos obligados a salir para ir a buscar, por nosotros mismos primero y por nuestros padres después [...] Tenemos las mismas construcciones [en Boukoki y Talladje]. Las de Talladje, por ejemplo, no son las mismas que Plateau, hay diferencias y las de Boukoki y Talladje sí son iguales. De hecho, quizás más en Talladje que en Boukoki, las casas son de pobres, de *banco*, de argila. Básicamente son los pobres quienes construyen en *banco* y nuestros padres construyeron así. Si fuera rico, si tuviera recursos, construiría mi casa en cemento. Esta es la importancia del éxodo”. (Fada Talladje, 20/03/2015)<sup>281</sup>

Efectivamente, si en la década de los años 80, la prioridad de la reconstrucción de la ciudad era en *banco*, en barrios antiguos de paja como Boukoki, Grand Marché

---

<sup>280</sup> Texto original: “Il y a le quartier de Boukoki qui est très nombreux en Libye, le quartier de Talladje aussi, un quartier qui s'appelle Harobanda aussi à la commune V, Yantala aussi ils sont nombreux là-bas vraiment”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>281</sup> Texto original: “À Boukoki il y a beaucoup des rapatriés, c'est la deuxième après Talladje. C'est la commune II [...] [En Talladje] ils sont plus vulnérables, il y a beaucoup des pauvres. C'est pour cela, tu vas pas rester croisé, regarder tes parents souffrir, tu es obligé sortir pour chercher, pour toi même d'abord et pour tes parents [...] Pratiquement on a le même construction. Est-ce que les constructions de Talladje sont les mêmes que celui de Plateau ? Il y a une différence. Et celui de Boukoki et de Talladje ils sont les mêmes. Peut être Talladje plus que Boukoki, ils sont constructions des pauvres en *banco* là, c'est l'argile. Pratiquement, c'est les pauvres qui font ça et nos parents tous ils ont construit tous comme ça en *banco*. Si je suis riche, j'ai quelque eu quelque moyens je tasse la maison pour le faire en ciment. C'est ça l'importance de l'exode”. (Fada Talladje, 20/03/2015)

o Lazaret, ahora sin duda, el cemento se alza como símbolo de “modernidad”, con toda la connotación positiva que eso conlleva, “confort, comodidad, prestigio y poder”, en la línea criticada por Ferguson (1999). El objetivo, como relata la declaración anterior, es detentar una casa de hormigón para demostrar poderío, autoridad e influencia social, en la lógica de Barou, recogida por Clément, que asegura que “en Níger la adquisición de una cierta riqueza se valoriza socialmente” (2000: 72). Por este motivo, los barrios de reciente creación o, en propagación, como Bassora o Niamey 2000, crecen a base de imponer viviendas de este material, en detrimento de la paja. Entre el colectivo retornado, el cemento es el más frecuente, lo que denota de entrada un grado de relativo privilegio o estatus, que refuta la visión simplista, que asocia migración con factores de vulnerabilidad (Quiminal, 2002). Además, constata un proyecto migratorio vinculado a percepciones modernizadoras y capitalistas, que valoriza aspectos materiales, desde la posesión de vehículos e inmuebles, a tipos de trabajo y modos de sociabilidad (ver capítulo 6.2). “Yo quiero tener éxito, tener una casa, coches, dinero en la cuenta bancaria, fundar una familia y casarme con una bella mujer” (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>282</sup>, reafirma Yssiaka, apelando al sueño capitalista por antonomasia.

Todos estos aspectos se asocian a la creciente urbanización, vinculada también a la penetración mayor del neoliberalismo, que atrae, altera y reconfigura fenómenos de centralidad-periferia, tanto a nivel internacional como a lo interno del país, en términos de clase, pero también de etnia y, por tanto, de origen, en los que los retornados participan (Lefebvre, 1973; Amselle, 1976; Castells, 2000; Sassen, 2007; El Shentenawy, 2014). En todo esto reparamos en las partes que siguen, pero aquí nos interesa remarcar ya y a colación de la misma imposición de un imaginario capitalista, la participación de los retornados en la especulación del suelo urbano, a partir de parcelas vacías sin construir, compradas con el *Libya noro* –dinero de Libia-.

“La gente está vendiendo sus casas, parcelas. Es como en vuestro país, boom económico e inmobiliario. La gente vende. La única diferencia con vuestro país, es que aquí puedes tener un terreno vacío, que no está

---

<sup>282</sup> Texto original: “Je veux réussir à avoir une maison, des voitures, de l’argent dans les comptes bancaires, fondé une famille et marié une belle femme” (Fada Poudrière, 23/03/2015)

construido, mientras que allí tenéis solares, pero son apartamentos que podéis comprar y revender". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>283</sup>

Con todo esto, finalmente y tras más de una hora de conversación en el porche de Soumana en el que me encuentro, llega el taxi que debe llevarme de nuevo a casa, a la otra punta de la ciudad. El conductor es amigo suyo y con él viajo pocos kilómetros, atravesando, sin embargo, largas distancias imaginadas. A bordo del vehículo constato la distancia entre la visión autóctona y la mía propia, en tanto que "blanco extranjero". Me desplazo a Plateau, un área creada por y para los *annassara*, sinónimo de colonos y/o clases acomodadas (Motcho, 2004). "El año pasado estuvimos casi una semana sin electricidad, en Plateau eso no sucede porque está la casa del presidente. Puede haber cortes, pero no como aquí"<sup>284</sup> (Fada Boukoki, 3/03/2016), aseguran algunos migrantes de Boukoki, ratificando la desigualdad patente. El barrio rico luce asfaltado en sus principales avenidas, algo relativamente excepcional en una ciudad donde el pavimento gana terreno a la arena a ritmo lento. La disparidad entre barrios-pueblos, por tanto, sigue siendo perceptible.

En resumen, este apartado presenta continuidades y discontinuidades entre distintos grupos retornados y sus proyectos en la ciudad. Un amplio colectivo que idea estrategias de resistencia para sobrellevar el truncamiento tajante de su proyecto migratorio por la guerra. Así, para ahondar en su condición, profundizamos en sus etapas migratorias, desde un punto sincrónico y diacrónico, repasando los diferentes períodos que fraguan su carácter y experiencia. De esta manera, como ya hemos avanzado, entendiendo la circularidad como interpelación constante entre distancia y copresencia, lo local participa desde la estancia en Libia, la experiencia previa y la posterior vuelta a Niamey (Boesen y Marfaing, 2007). Por todo ello, consideramos imprescindible detallar y analizar la movilidad de los informantes desde espacios que nos permiten descubrir sus vidas, para embarcarnos en sus relatos, prácticas y

---

<sup>283</sup> Texto original: "Les gens ils sont en train de vendre des maisons, des parcelles. C'est comme chez vous, boom économique et immobilier. Les gens vendent. La seule différence de chez vous, c'est qu'ici tu peux avoir un terrain, pas une maison construite, des terrains vides qui ne sont pas construits, par rapport à chez vous, que vous pouvez avoir des terrains mais c'est des appartements que tu peux acheter ça avec la personne et le revendre". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>284</sup> Texto original: "L'année passé on a fait presque une semaines sans électricité, mais à chaque fois à Plateau il y a l'électricité, parce qu'il y a la maison Présidentielle, il y a des coupures, mais pas comme ici". (Fada Boukoki, 3/03/2016)

aventuras. Precisamente por eso, retrocedemos en el tiempo a partir de aquí, para adentrarnos en historias que les explican y explicaciones que les construyen al mismo tiempo como producto de la Historia.

## CAPÍTULO 6. LIBIA EN EL HORIZONTE: MÁS ALLÁ DEL SÁHARA

“Me dormí al lado de 4 millones de libios y me desperté al lado de 400 millones de africanos”.

(Discurso Gadafi, septiembre 1999)

Un hombre saluda desde la lejanía, brazo en alto y una palabra reconocible al viento: Libia. El anciano, a su paso veloz por el lugar, atina a preguntar a Abdou “cuándo vuelves a Libia?”. Es 2016 y pienso que quizás mi presencia detona la demanda, pero parece no ser así. Hace tiempo que no coinciden, seguramente tanto que, o desconoce su retorno cuatro años antes o bien es una broma para con un *petit frère*. Lo que está claro es que sabe de su experiencia en el país norteño. Todo el mundo se conoce y los que partieron son identificados. La oralidad se mantiene como medio de comunicación más eficiente en Níger, en lo que algunos llaman *échos* de la ciudad, transmisores de historias y experiencias de sus habitantes. Por eso, una situación parecida sucede en un conocido restaurante turco de Niamey, donde llego junto a un retornado. Un vecino lo reconoce y le pregunta cómo le va por Libia. En su caso, también regresa con la guerra, pero algunos contribuyen a recordarle su migración en sus devaneos cotidianos.

Libia permanece en un horizonte geográfico y mental, cercano y distante a la vez, en una experiencia vital, que reserva un papel destacado al líder de la Revolución, Muamar Gadafi. Su figura emerge como factor de atracción *macro*, estrategia “por arriba” (Pliez, 2005), más allá de motivos personales y colectivos “por abajo” que empujan a partir. Así, su peso público, por la contribución al ideario panafricano y su utilización de la migración como arma diplomática, aflora como aspecto estructural de las movilidades, según Staub (2006) o Perrin (2008, 2009). Por este motivo, antes de explicar el viaje a Libia y las causas subjetivas para emprenderlo, entendemos preciso abordar el rol de Gadafi en el fomento de los desplazamientos. Un papel, que de manera metafórica podría equipararse al del encantador de serpientes de varias generaciones de africanos –y otros continentes-, encandilados por su audaz y pragmática visión relativa a la migración.

## 6.1 Gadafi, el encantador de serpientes

El descubrimiento de grandes yacimientos de hidrocarburos en Libia en 1959<sup>285</sup> y la toma del poder de Gadafi en 1969 son punto de inflexión en los movimientos migratorios de África Occidental hacia el país. El nuevo líder, consciente de la necesidad de mano de obra extranjera para explotar sus recursos<sup>286</sup>, se vale de una posición geoestratégica relevante entre los mundos árabe, africano y europeo, para enarbolar un discurso “universalista, antioccidental y revolucionario”, que pasa “de la exaltación de la nación árabe al entusiasmo de la nación africana” (Perrin, 2009). Sus delirios expansionistas se evidencian desde su primera etapa como admirador del panarabismo de Nasser<sup>287</sup> hasta sus apoyos a grupos “rebeldes” para desestabilizar estados como Chad<sup>288</sup>, Mali o el propio Níger, según Staub (2006) y Bensaâd (2012).

Las migraciones en Libia se vinculan a las argucias del líder en el campo de las relaciones internacionales. Así, el perfil migrante en la década de 1970 y 1980 es mayoritariamente árabe o magrebí, mientras los primeros desplazamientos de nigerinos atañen a jóvenes tuareg, que se mueven hacia el norte. Desde sus áreas tradicionales de nomadismo, que abarcan zonas del Fezzan libio –el sur del territorio-, éstos escapan a fuertes sequías en 1974 y 1984, que arrasan los medios de vida de los pastores, según Bernus, Boilley (1993) y Claudot-Hawad y Hawad (1996). Entre ellos, miles de efectivos abrazan la legión islámica del líder y son financiados más tarde, para alzarse contra el poder de Niamey, en lo que suponen las primeras rebeliones tuareg, según Perrin (2009) y Badi (2010). Las disputas

---

<sup>285</sup> Libia cuenta con las reservas más grandes de petróleo de África y las novenas del mundo y la extracción de crudo es autorizada a partir de 1955 con la ley de petróleo, de manos del rey Idriss.

<sup>286</sup> Libia es el país con menos densidad demográfica de África, con en torno a 6 millones de habitantes autóctonos. Durante el régimen de Gadafi se estima la cifra de extranjeros entre 750.000 y 2,5 millones, según Haimzadeh (2011) o Hart (2011).

<sup>287</sup> Prueba uniones sin éxito con Egipto, Siria, Túnez o Marruecos. En 1972 crea la Unión de Repúblicas Árabes entre Libia, Egipto y Siria, pero desaparece oficialmente en 1977 sin realmente haber existido nunca. En 1974, a través de la Declaración de Djerba instaura la República Árabe Islámica con Túnez, que tampoco acaba de existir nunca de manera palpable. También materializa una unión efímera con Marruecos entre 1984-86, que desencadena la creación de la Unión del Magreb Árabe en 1989, según Perrin (2009).

<sup>288</sup> Reivindica la zona fronteriza de la Franja de Aouzou, desestabilizando el poder e instando a la subversión. La disputa intermitente entre el gobierno libio y chadiano desde 1973, termina con la derrota imponente de Gadafi en 1987 ante Francia, que otorga su apoyo al gobierno chadiano, en la llamada Guerra de los Toyota.

territoriales, como la del oasis de Tumo<sup>289</sup>, enturbian las relaciones entre Kountché y Gadafi, pero no interrumpen las movi­lidades, sino que emergen redes clandestinas que las posibilitan.

Durante esas décadas, se producen desplazamientos de tubus, hausas y kanuris del noreste de Níger, poseedores de vínculos culturales y comerciales históricos con comunidades tubus de Libia<sup>290</sup> (Clanet, 1981; Grégoire, 2004). Además, se experimenta el retorno de migrantes y combatientes tuaregs, desempleados en ciudades libias, conocidos como *ishumar* -de 'chômage', desempleo en francés-. Ellos son el embrión del movimiento *Teshumara*, que transforma esquemas tradicionales de organización del pueblo tuareg y termina convirtiéndose en un movimiento sociocultural y político, favorable a la constitución de un estado tuareg en el norte de Mali y Níger (Claudot-Hawad, 2002; Lecocq, 2004), como ya hemos indicado en el apartado 3.2. Esta corriente intelectual reivindicativa siembra el camino de las insurrecciones tuareg de la década de 1990, sustentadas por Gadafi (Grégoire, 2010; Lecocq, 2010; Raffray, 2013). La incursión del líder libio en países vecinos vira así de "estrategia imperial, con proyección de potencia financiera y militar, a diplomacia convencional sin renunciar a su ambición panafricana, pero articulada en torno a la resolución de conflictos y la promoción de la unidad africana", en palabras de Staub (2006: 21). A ello contribuye sin duda el embargo internacional impuesto en 1992 por la acusación de colaboración en atentados como el de Lockerbie<sup>291</sup> y de un avión de UTA en el desierto del Teneré<sup>292</sup>. La retórica panafricanista del líder incorpora entonces una

---

<sup>289</sup> Se trata de un viejo litigio iniciado en la etapa de Diori Hamani por el cual Gadafi amputa cerca de 20.000 km a Níger, sin que se produzca una reconquista del territorio por parte del país saheliano. La pugna queda enquistada durante el mandato de Kountché, que desconfía de su homónimo libio por su apoyo a tuaregs y tubus, según Grégoire (2010).

<sup>290</sup> Entre ellos se encuentran los Dagirawas, jóvenes de la región de Tanout que, en su caso, se trasladan al sur de Argelia y son las primeras referencias de migrantes de un estado a otro en la década de 1960, según Grégoire (2004).

<sup>291</sup> Recientemente, un exagente de la inteligencia iraní reveló en un documental de Al Jazeera, que el régimen de Irán ordenó el derribo del vuelo 103 de la Pam An, que causó la muerte de 259 pasajeros y 11 vecinos de la localidad escocesa de Lockerbie en 1988 (ABC, 12/03/2014). La información es una más a favor de la sombra de duda sobre la versión oficial, pero obviamente, debe ser tenida en cuenta, aunque también debe ponerse en duda.

<sup>292</sup> El vuelo 772 de UTA explotó en el desierto nigerino del Teneré en el trayecto de Congo Brazzaville a París. Una comisión de investigación de la aviación civil francesa estimó que la bomba se encontraba dentro del avión antes de despegar. 6 altos funcionarios de los servicios secretos libios fueron acusados por el atentado y en 2003, Gadafi reconoció estar detrás de los hechos para poder así, entablar de nuevo relaciones con Occidente.

mirada pansaheliana, traducida en acciones concretas, como la mejora de la pista entre Sebha y Agadez, la apertura de la frontera entre Chad y Libia y la participación en organismos regionales -como la UEMOA o la CEDEAO<sup>293</sup>-, que dicen fomentar la libertad de circulación. La nueva mirada supone una llamada a pueblos meridionales y aviva la llegada de ciudadanos de África central y occidental -Malí, Ghana, Nigeria, Togo, Benín,...- a Libia. Entre ellos, también se encuentran los que se dirigen a Europa (De Haas, 2007), lo que consolida a Níger como país crucial de tránsito<sup>294</sup> (Tabapssi, 2010) y a Libia como territorio de "migración mixta", en palabras de Hamood (2006) y el Danish Council (2013), es decir, como destinación y zona de paso hacia el viejo continente.

Durante su mandato, el Guía alterna lógicas de requerimiento y expulsión sistemática de migrantes en base a demandas de mano de obra, según la coyuntura interna o internacional. A modo de ejemplo, en la década de 1980 el mandatario reduce drásticamente el número de trabajadores foráneos en el sector público y limita la entrada y ordena expulsiones en masa en 1979, 1981 y 1985. Lo materializa, tras tomar conciencia de su dependencia de la mano de obra extranjera, según Grégoire (2004) y Drozd y Pliez (2005). Algo parecido sucede en la década de 1990, cuando combina soflamas favorables a los recién llegados con acusaciones contra la migración como vector de crimen organizado y tráfico de drogas (Haddad, 2009). En este sentido, de las repatriaciones masivas pasa a la promoción de entidades como la Comunidad de Estados Sahelo-Saharianos (CEN-SAD, 1998) o la Unión Africana (1999), que institucionalizan su discurso panafricano: "África no son 50 estados. Es una nación, un pueblo, una cultura, una economía, una defensa y ninguna frontera", expresa durante una de sus más famosas arengas, recogida por Staub (2006: 41).

---

<sup>293</sup> Es importante señalar que, a pesar de que los protocolos de ambas organizaciones defienden la libre circulación de personas (Dieudonné Ouédraogo, 2002), en la práctica, los migrantes se encuentran generalmente con todo tipo de obstáculos y corruptelas en las fronteras africanas. Se puede afirmar, por tanto, la ineficacia de los acuerdos, según relata Escoffier (2004) y certifican los propios migrantes.

<sup>294</sup> Estos movimientos se escapan a nuestro objeto de estudio, pero aparecen de manera recurrente en el trabajo, teniendo en cuenta que comparten las principales rutas hacia el norte, sobre todo a partir de Agadez, pero también de Niamey, por donde pasan la mayoría. Son desplazamientos importantes desde un punto de vista cuantitativo y cualitativo y, además, tienen connivencias con los flujos abordados. En los últimos tiempos, estas movi­lidades se acrecientan, como demostramos a lo largo de la tesis y en las conclusiones (Mounkaila, Boureima, Boyer, 2009; Maiga, 2010).

Precisamente, esta condición de líder continental es la más reconocida por los nigerinos que alcanzan Libia, en búsqueda de una vida “mejor”. En esta línea, admiran al Gadafi rebelde, antiimperialista y revolucionario, por ofrecerles lo que consideran una “oportunidad” de medrar en su medio comunitario, según opinan. De nuestra etnografía se deriva que mayoritariamente son conscientes de las tinieblas del dirigente, e incluso reconocen su autoritarismo, pero en su opinión prevalece su faceta panafricana y la ocasión ofrecida para ganar dinero y experimentar.

“Le felicitamos en todo, Gadafi quería a los africanos. Era bueno, más que los otros presidentes. Quería hacer una África entera, unida, un único presidente, un rey, como por ejemplo, Obama. Cuántos países hay en América? Muchos, más de 52 y, en Europa, cuántos? Quién es el presidente? Él quiso hacer eso”. (Entrevista Saidou, 6/05/2015)<sup>295</sup>

“Antes, Gadafi tenía problemas con los africanos, pero luego les hizo saber que Libia también era África, aunque ya era demasiado tarde. Puesto que quería ser el presidente de la Unión Africana, estaba obligado a hablar bien de África, aunque antes no le gustaba y decía que los africanos eran así o así... decía que los africanos eran malos”. (Entrevista Ali, 22/04/ 2015)<sup>296</sup>

“Gadafi era un verdadero nacionalista. En ese momento yo quería ser nacionalista. Conoces al presidente de Zimbabue? Mugabe y Gadafi, eran mis ídolos entre 1997 y 2000. Decían que los europeos llevan más de 500 años en contacto con los africanos y habían erradicado el cólera o la malaria, sólo para ellos. Ahora tenéis escondidos los métodos para conseguirlo, en archivos llenos de polvo de alguna parte y ni los necesitáis... No podríais traerlos para ayudar a la gente? Encima de todo eso, decís que queréis democracia”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>297</sup>

De esta manera, proclamado como “rey de reyes africano” en 2009, el reconocimiento a Gadafi supone algo más que un gesto simbólico y “participa de

---

<sup>295</sup> Texto original: “On félicite pour tout Kadhafi, il aime les africains. Il est bien, plus que les autres Présidents. Il voulait faire une Afrique entière unifié, un seul Président, le roi, comme par exemple, Obama. Il y a combien des pays en Amérique ? Il y a beaucoup des pays, plus de 52 et en Europe il y a combien des pays? C'est qui le Président? Il a voulu faire ça”. (Entrevista Saidou, 6/05/2015)

<sup>296</sup> Texto original: “Avant Kadhafi a des problèmes avec les africains, mais après il les a fait savoir que la Libye aussi c'est l'Afrique, mais c'est déjà trop tard. Comme il veut être le Président de l'Union Africaine, il est obligé de parler du bien de l'Afrique, mais avant il n'aime pas l'Afrique, avant il ne parle que les africains sont comme ça, comme si... il dit que les africains ils sont méchants”. (Entrevista Ali, 22/04/ 2015)

<sup>297</sup> Texto original: “Kadhafi est un vrai nationaliste. À l'époque j'ai voulu être nationaliste. Tu connais le monsieur, le Président de Zimbaoué ? Mugabe et Kadhafi, c'était mes idoles à l'époque, dans les années 1997 jusqu'à 2000. Ils disaient que les européens sont là plus de 500 ans qu'ils sont en contact avec les africains, alors qu'ils ont éradiqué chez eux la maladie de choléra, la maladie de malaria. Les anciens systèmes ils sont dans les archives cachés quelque part dans la poussière et vous n'avez même besoin de ça... Vous pouvez pas les amener et aider les gens? Et vous dites que vous voulez la démocratie”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

un intento de cohabitación entre una estructura profunda de organización política, las jefaturas y una visión moderna de África como instancia continental, a través de una unión estratégica”, según Vallée (2012: 155). De hecho, el líder libio forja correlaciones de poder financieras y económicas a lo ancho y amplio del continente desde sus inicios. En esta línea, también desde muy pronto asume un papel de líder religioso y cultural, a través de asociaciones islámicas como la Asociación Mundial para la Llamada Islámica (WICS), dedicadas al conocimiento del árabe y del Corán, según Bensaâd (2012). De esta manera, procura ocupar el rol de la antigua Sanusiya del rey Idriss, difundiendo un Islam sincrético entre “tradicional y específico de grupos nómadas –reconocimiento del derecho de propiedad a las mujeres, libertad de divorcio y posibilidad de volverse a casar,...-, así como una estricta obediencia a la corriente suní”, según el mismo Vallée (2012: 151). Por eso, construye miles de escuelas coránicas por todo África sursahariana, en una obra que sigue aún hoy patente en Níger. Allí, por ejemplo, financia edificios como la Gran Mezquita, hoteles y diversas infraestructuras civiles y religiosas relevantes del país.

“Estudié en la *madrassa* –escuela coránica- durante un año, tras dejar el colegio [...] Esa *madrassa* la construyó Gadafi, era moderada [...] Gadafi seguía un islam moderado como el de la Tiyaniya [...] Encarceló a muchos islamistas. Él estaba contra los islamistas, eso se debe decir alto y claro”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>298</sup>

Sus ensayos políticos como la *Jamahiriya*<sup>299</sup> y su ideario como el Libro Verde<sup>300</sup> también se conocen en Níger, a razón de la propia cercanía geográfica y las relaciones comerciales y culturales labradas sobre todo en los últimos tiempos. Éstas se visualizan, entre otros sectores, en el parque inmobiliario, en especial en Niamey, en tanto que foco del paradigma desarrollista, del que también hace gala

---

<sup>298</sup> Texto original: “J'ai fait la *madrassa* peut être un an comme ça après l'école [...] La *madrassa* là-bas c'était même Kadhafi qui a construit, ça c'est modéré [...] Kadhafi suivi un islam modéré comme le Tidjaniya [...] Il a emprisonné beaucoup d'islamistes. Lui, Kadhafi il est quelqu'un qui est contre les islamistes, ça c'est claire et net”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>299</sup> La *Jamahiriya* o Estado de masas, es el régimen instaurado por Gadafi en 1977 mediante el que anunció la “devolución del poder al pueblo” y estableció un Estado socialista, que debe ser analizado como Estado-providencia basado en la coerción, el clientelismo, la delegación, la negociación y la redistribución, según Moisseron y Belilamat (2012). Para Bensaâd, la retórica anti Estado y la promoción de la cultura de desconfianza hacia el mismo, sirvió para legitimar el “autoritarismo populista y la personalización del poder del Guía de la Revolución” (2012 : 9).

<sup>300</sup> El Libro Verde es la obra que recoge el pensamiento político de Gadafi. Es la referencia de la *Jamahiriya* y apuesta por la democracia directa basada en comités populares de base. Los tres volúmenes reúnen una “tercera teoría universal”, alternativa al comunismo y al capitalismo a partir de la revolución permanente. Poder del pueblo para el pueblo”. (Haimzadeh, 2011: 67)

Gadafi (Staub, 2006). Así nos lo ratifica un exconsultor económico del régimen de Tandja, entrevistado para este trabajo, que certifica lazos económicos fructíferos entre Libia y Níger, cercenados por el inicio de la guerra en 2011. “Gadafi dio miles de millones a empresarios libios para venir a crear iniciativas en Níger” (Entrevista consultor, 31/03/2015), asegura. En este sentido, la influencia de Gadafi en el ámbito político nigerino es perceptible, y nuestro trabajo en terreno recoge varias afirmaciones concernientes a las relaciones del actual presidente nigerino, Mahamadou Issoufou con el dirigente depuesto. Algunos ejemplos de éstas, son el refugiado otorgado al hijo menor del dirigente, Saadi Gadafi<sup>301</sup> o distintos negocios turbios que detallamos en el apartado 9.2. Desde esta perspectiva, Gadafi participa del actual reequilibrio de fuerzas étnico del país, por el cual elites hausa y tuareg asumen el poder, en detrimento de sonray-zarma.

“Cuando yo estaba en Libia, Issoufou pasó por allí en su segundo turno contra Hama. Pasó por allí y, según los rumores y gracias a que conocía a gente en la embajada, recibió 600 millones de FCFA de Gadafi, o quizás 600 mil millones, no lo sé. Gadafi había prometido muchas cosas, pero desafortunadamente... [...] Issoufou se alió con los árabes que vivieron en Libia como Rimbo, Cheriff Cocaine,...”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>302</sup>

“Cheriff Abidine, lo llamamos Cheriff Cocaine. Esa gasolinera [señala una cercana], las agencias de seguros, también 3Stv, es todo suyo. También esa aseguradora que ves allí arriba, Saham, la estación Sahara también es de él. Es el dinero que ganaron en Libia. Los tuaregs tienen dinero [...] Es el quien financió el voto de Tarayya –partido de Issoufou- en la primera vuelta. No hace ni tres días o quizás una semana que murió”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> Tras acogerlo como refugiado en 2011, el Gobierno nigerino se niega a extraditarlo durante tres años, alegando “razones humanitarias”. Finalmente, lo permite en 2014 con el propósito de destensar las relaciones con la nueva administración Libia, en aras de “proteger los intereses superiores de Níger en un contexto de seguridad saheliano complicado”, según el Ministro de Justicia nigerino, Marou Amadou, en declaraciones a los medios.

<sup>302</sup> Texto original: “Quand j'étais en Libye, Issoufou était passé là-bas à son deuxième tour avec Hama. Il était passé là-bas et selon les rumeurs, parce que j'avais des connaissances à l'ambassade, il a reçu 600 millions de FCFA de Kadhafi, ou bien 600 milliards, je sais pas. Kadhafi avait promis beaucoup des choses, mais malheureusement... [...] Issoufou s'est allié aux arabes qui ont vécu en Libye comme le Rimbo, Cheriff Cocaine,...”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>303</sup> Texto original: “Cheriff Abidine, c'est Sheriff Cocaine on l'appelle. La station là [il signale une de proche], l'assurance c'est pour lui, même 3StV c'est pour lui. Avec l'assurance là que tu vois en haut là, Saham, la station Sahara là c'est pour lui. C'est l'argent de la Libye qu'ils ont gagné. Les touareg là ils ont l'argent [...] C'est lui qui a financé leur vote de Tarayya là premier tour. Ça fait trois jours ou bien une semaine qu'il est décédé”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)



Figura 13: Gasolinera de Oil Libya con la Gran Mezquita de Niamey al fondo, financiada por Gadafi al fondo (Niamey, 2016)

Elhadj Chérif Ould Abidine, conocido popularmente como Chérif “Cocaine”, por supuestas actividades “ilícitas” de contrabando de drogas, es un actor clave en las relaciones contemporáneas de Níger y Libia, en lo relacionado con el tráfico por Agadez y la vertebración de alianzas políticas. Así, el personaje en cuestión ejerce como diputado del partido de Issoufou en la Asamblea de Niamey y acaba muriendo por enfermedad el 17 de febrero de 2016, con reconocimientos oficiales, en tanto que “hombre de negocios”, según la prensa oficialista. “La ciudad está parada por su muerte”<sup>304</sup>, afirma un vecino durante mi estancia en Agadez, dos meses después de su fallecimiento. “Hacía muchas cosas por la ciudad y daba trabajo a mucha gente”, alega otro agadecino. Sus vínculos con Libia le permiten liderar una red clientelar, de la que también se nutre el negocio migratorio desde tiempo atrás, según las informaciones acopiadas en terreno. Así, el susodicho viraje de Gadafi hacia el África sursahariana de finales de la década de 1990 e inicios de los 2000 provoca un aumento exponencial de las cifras de migrantes en Libia, pasando de 5.000 personas en 1970 a 130.000 en 2001 -alrededor de 10.000-20.000 nigerinos-, según Grégoire (2004) y Staub (2006). Estos números, sin embargo, parecen poco fiables, al reflejar sólo stocks migratorios, no tanto flujos, por lo cual se entienden minimizados<sup>305</sup>.

Más allá de eso, lo que es innegable es la importancia cuantitativa de las personas

---

<sup>304</sup> Texto original: “La ville est bloquée”. (Agadez, 31/03/2016)

<sup>305</sup> Los datos relativos a la emigración de Níger a Libia son limitados, según confirman la OIM y el Banco Mundial, aunque las cifras de stocks de emigrantes constatan la multiplicación por 30 de emigrantes nigerinos en los últimos 40 años, pasando de 16.020 a cerca de 500.000 a inicios del 2000, según la OIM (2011). Los números, probablemente también subestimados por la irregularidad de los flujos, evidencian la extensión del fenómeno, además de hacia Libia o Argelia, también hacia países de África del Oeste -Mali, Costa de Marfil o Nigeria- (Issaka Maga, 2011).

extranjeras en Libia, desigual según la época, pero siempre destacable, incluso tras las constricciones de los últimos años, provocadas por el fin de la etapa panafricana en 2003, al erigirse como gendarme de movi­lidades hacia Europa. En este sentido, la voluntad de Gadafi de acabar con las sanciones internacionales que ahogan su régimen en plena crisis económica interna y en plenos enfrentamientos con grupos islamistas<sup>306</sup>, le llevan al endurecimiento de su política migratoria (Bredeloup y Pliez, 2011). Eso le vale la rehabilitación mundial y cuantiosos ingresos por acuerdos de colaboración con Italia y la Unión Europea (Rodier, 2009). Esta cooperación concluye en un pacto bilateral de gran alcance en 2008, que contempla formación de patrullas costeras –a partir de Frontex<sup>307</sup>- y de fronteras terrestres; donación de material de control y puesta en marcha de centros de acogida –campos de retención<sup>308</sup>- para la repatriación en Libia (Del Grande, 2007; Rodier, 2009).

Así, Gadafi ejerce de vigilante de los movimientos migratorios hasta el final de su mandato e incluso apela a este rol, consciente de su relevancia, para evitar su deposición. En este sentido, realiza un alegato durante los últimos días de su mandato, pronosticando una “invasión africana de Europa” si él desaparece, en un discurso vinculando al oficial de la Unión Europea, que se evidencia claramente en las palabras del ministro de Interior italiano, Giuseppe Pisanu, en 2004. Entonces asegura que 2 millones de africanos y asiáticos se encuentran en Libia a la espera de cruzar a Europa, algo que Bensaâd (2012) desmiente, puesto que establece que sólo una minoría de migrantes en Libia pretende atravesar el Mediterráneo en ese momento –31.000 en 2008-. Asimismo, lo ratifica Hart (2011), acogiéndose a las propias estadísticas europeas, que demuestran la llegada por mar de sólo el 15% -60.000 personas acceden por Malta e Italia antes de

---

<sup>306</sup> En esa época, Gadafi debe hacer frente a grupos como el Grupo Islamista de Combate libio (GCIL) o el Movimiento Islámico de Mártires, así como a acciones de guerrilla de tribus en la provincia de la Cirenaica (Staub 2006: 89).

<sup>307</sup> Frontex es la Agencia Europea de Gestión de la Cooperación Operativa de Fronteras, creada en 2004.

<sup>308</sup> Según Human Rights Watch (2006), entre 2003 y 2005, Gadafi expulsó a 145.000 ciudadanos sursaharianos y algunos de éstos fueron llevados a campos de retención, como el de Katib Rashia. Allí, las condiciones alimentarias, sanitarias e higiénicas eran deplorables y algunos debían trabajar para pagar su libertad, mientras a otros se les robaba todo lo que tenían antes de encarcelarlos (Grégoire, 2004; Hamood, 2006; Maiga, 2010, 2011).

2011-, en contra del discurso de alarma de los medios<sup>309</sup>. En esta línea, se sitúa Peraldi (2012), al admitir un aumento de desplazamientos, pero sin necesidad de “sobrevalorarlos”, porque ni mucho menos todos los sursaharianos quieren llegar a Europa y, por tanto, la presentación del acto migratorio como “desesperado e irracional” es la justificación ideal para la “obsesión de las fronteras” de los Estados-nación. A pesar de que las cifras de migrantes sursaharianos aumentan los últimos tiempos<sup>310</sup> (ver apartado 9.3), el refuerzo de mecanismos de control, la exigencia de visados en 2007<sup>311</sup> y el aumento de la persecución y detención de migrantes en ese momento, puede afirmarse que se produce sin “amenaza” migratoria real. Es decir, sólo respondiendo a una voluntad política de blindaje europeo, instrumentalizada por Gadafi.

### La migración urbana, la última en el camino

Este escenario de contención marca especialmente al grupo retornado en Niamey en el que nos focalizamos, ya que el grueso de movilizaciones abordadas se produce durante la implementación de estas medidas.

“No hace mucho tiempo que [la gente de Niamey] empezó a partir hacia allí [Libia]. Al principio fue la región de Agadez, fueron ellos los primeros, después bajó un poco hacia Zinder, Maradi, Diffa, los beri-beri y después la gente de Niamey. Si haces el cálculo, es la gente de Niamey la última en partir. Fueron ellos los últimos sobre los años 1996-98. Fue la situación [que les empujó]. No hay nadie que quiera irse de su casa para ir a buscar de comer o para seguir adelante. Es la situación, ya sea política o geográfica [la que empuja a partir]. Siempre ha sido así [...] Fue en ese momento que la

---

<sup>309</sup> Cabe enfatizar que la falta de estudios rigurosos y métodos oficiales de registro convierten estas afirmaciones en indicadores aproximados, según reconoce el propio Hart (2011), además, jefe de misión de la OIM en Libia durante esos años.

<sup>310</sup> La tragedia en el Mediterráneo se refleja a diario en la prensa mundial. En 2015, un total de 3.771 personas murieron intentando cruzar el mar, según la OIM, unas cifras en aumento respecto a otros años y que, a tenor de nuestro trabajo, y como procuraremos reflejar a lo largo del mismo, pueden acrecentarse en el futuro. Las políticas de externalización de fronteras de Europa llegan a Níger, erigido ahora como el nuevo gendarme de la migración hacia el viejo continente. El país saheliano obtuvo alrededor de 610 millones de euros para frenar la migración en 2016, el país que recibió más ayuda por habitante del mundo. Estas operaciones se derivan de los acuerdos de la Valletta de 2015 en los que la UE se compromete abiertamente a donar fondos a África para “frenar la migración”.

<sup>311</sup> El visado se condiciona a la tenencia de un contrato de trabajo, excepto para los magrebíes en base a los principios de la Unión del Magreb Árabe (UMA), de la cual Libia es miembro<sup>311</sup>- (Perrin, 2008, 2009). Entre 1998 y 2007 no se requiere visado a los africanos, aunque en 2005 se reforma la legislación para obligar a la presentación de un pasaporte y de una carta de invitación -agencia de viaje, residente, empresario- en los puestos fronterizos de acceso. En el caso de entrar por la carretera de Níger, Chad, Sudan y Argelia -teóricamente limitada a ciudadanos de estos países- existe una autorización especial, conocida entre los nigerinos como “*laissez-passer*”, según los testimonios recopilados.

gente tomó conciencia, se dio cuenta de que se tenía que desplazar para salir adelante, la situación se convirtió en difícil". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>312</sup>

Estas palabras de Ali edifican una de las aportaciones principales de esta tesis: la existencia de la migración urbana, la última generación de nigerinos hacia Libia. Estos desplazamientos que suceden a otros, categorizados en tres tipos de movi­lidades de Níger en el país mediterráneo. Las primeras serían las de la zona tuareg, ya señaladas; las posteriores, relativas a la zona hausa-kanuri-tubu (Boesen y Marfaing, 2007) y, por último, las relacionadas con la zona zarma o urbana en torno a la capital, Niamey, objetos de nuestro estudio.

Los movimientos tuaregs, estudiados en detalle por Grégoire, Bensaâd, o Claudot-Hawad, son más conocidos y cuentan con mayor bibliografía y se entienden por calamidades de las décadas de 1970 y 1980 en el Sahara, además de por vínculos socioculturales con comunidades emparentadas del norte y el uso de ellas por parte de Gadafi, como venimos indicando hasta ahora. Por su lado, las movi­lidades de zonas interiores, Zinder, Tahoua o Maradi, relevantes cuantitativa y cualitativamente, según Oumarou (2008), Mounkaila (2015) o Nabara (2014), son desplazamientos circulares y estacionales, de matriz comunitaria, que perciben la migración de hombres jóvenes como estrategia económica alternativa a la época de lluvias y a la creciente desertificación de la tierra (Mounkaila y Boyer, 2010). De esta manera, lo explican algunos migrantes residentes en Libia durante años, originarios de zonas interiores.

"La tradición del éxodo no es sólo de los tuaregs, porque cuando vas a la región de Zinder, yo soy de allí [...] nosotros también conocíamos el éxodo hacia Libia desde que éramos muy pequeños. Escuchábamos a la gente que se iba hacia Libia y teníamos incluso una manta que llamábamos *Dan Libye*. Conocíamos esto desde nuestra infancia, porque la gente que se encuentra un poco al norte de nuestra casa [región de Tanout], en la zona de Zinder, de Maradi, eran ellos quienes partían hacia Libia para el éxodo. Los que estaban en el sur [departamento de Gouré], en cambio, se iban hacia Nigeria, Camerún, Conakry. Con el tiempo, también nosotros nos dimos cuenta que Libia se había convertido en un lugar más atractivo que

---

<sup>312</sup> Texto original: "Ça fait pas longtemps qu'ils [les gens de Niamey] ont commencé à partir là-bas [Libye]. Au début c'est la région d'Agadez, ce sont eux les premiers qui ont commencé à aller là-bas, après c'est descendu vers Tahoua, après c'est descendu un peu vers Zinder, Maradi, Diffa, les beri-beri là et après les gens de Niamey aussi. Quand tu fais le calcul c'est les gens de Niamey qui sont partis au dernier. Ce sont eux qui sont les derniers à vraiment aller là-bas, ça dépasse pas 1996-1998. C'est la situation [qui les pousse à aller]. Il y a personne qui aime quitter chez lui pour aller quelque part chercher à manger ou à s'en sortir. C'est la situation soit politique et géographique [qui les pousse à partir]. Ça été toujours comme ça [...] C'est à ce moment que les gens ont commencé à prendre conscience, à se rendre compte qu'il faut se déplacer pour s'en sortir, la situation est devenue un peu difficile". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

los otros, sobre todo que Nigeria debido a la crisis económica. Por eso, la gente prefirió coger el largo camino hacia Libia". (Entrevista Zabeiron, 6/04/2016)<sup>313</sup>

"Había algunos que partían en el marco del comercio transahariano [...] Los que se iban dejaban la región de Damagaram o sobre todo Tanout. Los inmigrantes de Bilma a veces se iban hacia allí. Hay otros que partían desde Diffa y cruzaban Chad para llegar a Libia, porque tenían el comercio de ganado. No sé si te han explicado la historia de aquellos que venden camellos en Níger. En Chad puedes encontrar centenares, hasta miles de cabezas de camellos que atraviesan el Sahara para ir a Libia. El ganado es una cosa muy admirada por los libios, adoran la carne de camello [...] Son más bien los ganaderos, sobre todo los tubus, los peuls. Los hausas se dedican más al comercio. Después empezaron a partir. Me acuerdo que mi madre me decía que cuando ella era pequeña sus parientes ya iban a Libia. Ella nació en el 56, en el 74 ya era más bien comercio lo que había. La gente cogía productos de aquí, de Níger y los intercambiaba por mantas, etcétera. Ahora la gente se va hacia allí para continuar hacia Europa, ya no es para ir a trabajar". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>314</sup>

Así, las características de estas movi­lidades se contraponen a las de habitantes de Niamey, puesto que la migración urbana, aunque igualmente circular, no responde a una estacionalidad basada en la climatología, sino que se enmarca en otras lógicas de desarrollo capitalista, como desgranamos en el capítulo 7 y, por tanto, se extienden más en el tiempo. En este punto, sólo apuntamos algunos elementos sociohistóricos de estratificación, que sirven para categorizar por sí mismos a los movimientos de la capital, asumiendo la doble migración que acostumbran a entrañar. Es decir, las movi­lidades urbanas, en tanto que

---

<sup>313</sup> Texto original: " La tradition d'exode n'est pas seulement des touaregs, quand vous allez dans la région de Zinder, moi je suis de là-bas [...] nous, on connaissait aussi bien l'exode vers la Libye depuis qu'ont était tout petit. On entendait les gens qu'ils étaient partis en Libye, on avait même une couverture qu'on appelait *Dan Libye*. On connaissait ça depuis notre petite enfance. C'est les gens qui sont un peu au nord de chez nous [région de Tanout], la zone de Zinder, la zone de Maradi, eux, ils partaient en Libye pour l'exode. Alors que ceux qui sont au sud [département de Gouré] ils partaient au Nigeria, Cameroun, Conakry. Nous, avec le temps on s'est rendu compte que la Libye est devenu un peu plus attractif que les autres pays, principalement le Nigeria avec la crise économique. Les gens préféraient prendre le long chemin pour partir en Libye". (Entrevista Hassan, 6/04/2016)

<sup>314</sup> Texto original: " Il y avait certain qui partait dans le cas du commerce transsaharien [...] Ceux qui partaient il quittaient la région Damagaram ou surtout Tanout Les immigrés vers Bilma des fois ils partaient là-bas. Il y a d'autres qui partaient de Diffa qui traversait le Tchad pour se retrouver en Libye, parce qu'il y avait le commerce de bétail aussi. Je sais pas s'ils t'ont raconté l'histoire, celui du chameau qu'ils achètent au Niger. Au Tchad tu vas trouver des centaines, jusqu'à des milliers des têtes de chameaux qui traversent le Sahara pour aller en Libye. C'est le bétail, c'est un truc visé pour les libyens, ils adorent la viande du chameau [...] C'est plutôt les éleveurs, c'est plutôt les toubous, les peuls. Les hausa c'est plutôt le commerce, c'est après qu'ils ont commencé à partir. Je me rappelle que ma mère me disait que quand elle était enfant leurs parents partaient en Libye déjà. Elle est née en 56, en 74 déjà c'était le commerce plutôt, les gens prenaient des produits ici du Niger et ils changeaient pour des couvertures, etcetera. Maintenant les gens partent carrément là-bas pour continuer vers l'Europe, maintenant c'est plus pour aller travailler". (Entrevista Amate, 1/03/2016)

producidas en primera instancia por éxodos rurales precedentes, más o menos recientes, deben entenderse como una “doble residencia” entre el campo y la ciudad, en palabras de Findley (1999: 1980), a la que se suma la segunda movilidad transnacional, en este caso hacia Libia, que desempeñan. “Antes, la gente de Niamey no salía, porque ellos mismos eran inmigrantes que habían venido a instalarse a aquí”<sup>315</sup> (Entrevista Hari, 1/03/2016), asegura un retornado (ver apartado 8.2). De esta manera, también lo afirman Mounkaila y Boyer, que ratifican esta doble condición, puesto que “una vez estas primeras experiencias de la migración y lo urbano adquiridas, el abanico de destinos posibles se agranda y sobre todo son cada vez más lejanos” (2010: 215)<sup>316</sup>.

Así, los desplazamientos urbanos se explican por enfoques *micro* y *meso*, pero sin duda también por fenómenos estructurales, como las crisis económica y política de la década de 1990 en la región y, en especial, en Níger (Brachet, 2009a). La devaluación del FCFA en 1994; la imposición de Planes de Ajuste Estructural 160) o la apertura multipartidista tras la Conferencia Nacional (ver pág. 158), sumen al país en una situación difícil de gestionar, que se lee como estocada a las esperanzas de una “clase media” urbana empobrecida o, en términos de Bourdieu, “desclasada”, que asume la movilidad como alternativa.

“Desde 1980 a 1987, estábamos en un país bien gobernado, que vivía de sus recursos. A partir de 1988 es cuando las cosas empiezan a balancearse de izquierda a derecha, las crisis económicas son numerosas. Esto sucede desde la muerte de Kountché. [Durante su mandato] todo el mundo estaba aquí, si había alguien en Europa era sólo para estudiar [...] Libia es muy recientemente [que empezamos a partir]. Antes había algunos que iban, pero era una minoría. En 1988, la gente no salía. A partir de 2001, la gente empieza a partir en cantidad. No sólo hacia Libia, sino también a distintos países del Magreb”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> Texto original: “ Les gens de Niamey avant ils sortent pas, parce qu'eux même ils sont des immigrés eux mêmes, ils sont venus ici s'installer”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

<sup>316</sup> Esta primera experiencia en la ciudad, no siempre pasa por Niamey, sino que, a menudo, se da en las ciudades interiores de cada zona, aunque no es siempre elemento indispensable, puesto que algunas movilidades de zonas Zinder o Agadez pueden dirigirse directamente a pueblos de Libia, porque forman parte de su radio de acción nómada.

<sup>317</sup> Texto original: “Des années 1980 jusqu'à 1987, nous sommes dans un pays gouverné, on vit de nos moyens. A partir de 1988 c'est quand les choses se sont balancés de gauche à droite, les crises économiques sont nombreuses. Depuis la mort de Kountché. [Lors de son mandat] tout le monde est là à ce moment, s'il y a quelqu'un en Europe c'est seulement pour étudier [...] La Libye c'est tout récemment [qu'on a commencé à partir]. Avant il y a d'autres qui vont partir, mais c'est très rare. En 1988 les gens ne sortent pas, c'est entre 2001. C'est à ce moment que les gens ont commencé à partir en quantité. Pas la Libye seulement, c'est partout, dans les pays Maghreb comme ça”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)

“Esto empezó a partir de 1996, 1997. En 1992 con la Convención Nacional la gente comenzó a entender cómo funcionaba la política. A partir de 1998 muchos se integraron en estos desplazamientos. No es porque la situación fuera más difícil, sino que antes teníamos una esperanza y nos decíamos ‘irá bien, irá bien’, pero después la gente se da cuenta verdaderamente que la cosa no irá a mejor. Nos destruye la propia democracia, por qué los mismos que imponen la democracia no son demócratas. Cuando se habla de democracia, normalmente esto debería ayudar a la gente, a sus condiciones de vida. Sin embargo, la población se ve obligada a buscarse, a moverse. En ese momento, la gente empezó a migrar”. (Entrevista Mahamadou, 24/03/2016)<sup>318</sup>

Desde este punto de vista, los distintos golpes de estado durante esa década, primero el de Baré Maïnassara y más tarde el de Daouda Malam Wanké, son considerados por la población, aunque suene paradójico, como una posibilidad de “redistribuir el juego político”, más que como “un atentado contra la democracia<sup>319</sup>”, según Maignan, Fabre, Lionnet (2000: 158), ratificado por Niandou (2001) y Idrissa (2001). De esta manera, se impugna el sistema democrático, al que se acusa de la crisis económica y de la sumisión a los designios internacionales. Antes este contexto, no obstante, los gobiernos militares de la segunda mitad de la década, no logran remontar las expectativas de la clase urbana precarizada y, de hecho, configuran la primera puerta a la movilidad urbana hacia Libia. En el caso de Baré, no tanto por su autoritarismo, sino gracias a las relaciones privilegiadas entre él y Gadafi, que suponen punta de lanza a los nuevos movimientos.

“Hace bien poco que [Libia] abrió sus fronteras a la gente. Cuando Gadafi empezó a venir a Níger en el tiempo de Baré, dijo ‘los nigerinos pueden venir a mi país sin visado’. Fue eso lo que pasó. También nosotros, en ese momento, teníamos problemas con Libia por el tema de las fronteras, porque Tumo es territorio nigerino y hasta ahora pertenece a los libios y

---

<sup>318</sup> Texto original: “C’est commencé depuis 1996, 1997. En 1992 les gens ont commencé à comprendre la politique avec la Convention Nationale. C’est en 1998 tout le monde s’est intégré aux déplacements. La situation c’est pas plus difficile, mais avant on a un peu d’espoir, en disant ‘ça va aller, ça va aller’, mais après les gens, ce sont rendus compte que vraiment ça va pas. La démocratie c’est ça qui nous a détruit même, parce que les personnes qui se disent démocrates c’est pas des démocrates. Quand on dit la démocratie normalement ça devrait aider à changer la situation, les conditions de vie, alors que la population était obligée de se chercher, de se déplacer. C’est à ce moment que les gens commencent à migrer”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>319</sup> Entendemos este término como sistema de elecciones cada cuatro años, en las que los ciudadanos eligen entre distintos partidos políticos. Propongo esta aclaración para evocar nuestras dudas sobre un concepto etéreo, basado principalmente en la “democracia occidental”, que no valora, no obstante, el funcionamiento o disfuncionamiento del propio engranaje. No es lugar aquí de deconstruir la categoría, pero señalamos la necesidad de ponerlo en duda siempre que sea posible. En nuestro caso, nos decantaríamos por expresiones como “democracia formal” o “sistema multipartidista”, huyendo de dicotomías reduccionistas en torno a democracia/dictadura.

ellos explotan el petróleo allí". (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>320</sup>

"La llegada de Gadafi y un presidente nigerino que se llamaba Baré Maïnassara, que fue asesinado, motivaron a los *niameyzé* a entrar en Libia. Su muerte motivó mucho a la juventud. En ese momento, todo el mundo tomó conciencia que era necesario salir a buscar. Antes no había *niameyzé* [en Libia], era la gente de Tahoua, Zinder y Maradi, eran ellos los numerosos". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>321</sup>

Asimismo, el asesinato de Baré a manos de su correlegionario, Wanké, coincidiendo con la promoción del panafricanismo gadafista y los aprietos económicos y sociales al interior de Níger, impulsan a las personas urbanas a moverse y a unirse a las rutas más antiguas de los rurales hacia destinos septentrionales. En su mayoría, no lo hacen por ser los más pobres, sino al verse desposeídos de un cierto "estatus"<sup>322</sup>, siempre entendido en base al contexto y que no revela grandes privilegios, pero sí ciertas ventajas en su condición de urbanos, ya sea en cuanto a formación o acceso al poder-. Además, esto nos ratifica sin duda en nuestra aproximación de desestimar la movilidad sólo por cuestiones económicas (Quiminal, 2002) (ver apartado 2.1). En este sentido, las coyunturas resignifican el imaginario de las personas urbanas sobre tipos de trabajo, sociabilidades y estructuras sociales *niameyzé* y apelan a cambiar destinos de costa por el norte magrebí.

"Antes, eran los de campo quienes migraban, porque nosotros los *niameyzé* preparábamos el té, hacíamos la *fada*, no queríamos trabajar. Después, comprendimos que la cosa no funcionaba y teníamos que salir [...] Aquí tenemos un problema, la mayoría del trabajo lo hacen los extranjeros. Es difícil encontrar tres talleres gestionados por nigerinos. Lo mismo sucede si se trata de seguridad. En la embajada de América, los cocineros, todos son extranjeros, porque nosotros antes no queríamos trabajar. Para muchos trabajar para alguien es como si te pusieras por debajo de él. Antes ganábamos dinero con los huertos, éramos agricultores, ganaderos, pero

---

<sup>320</sup> Texto original: "C'est tout dernièrement qu'elle [La Libye] a ouvert ses frontières aux gens. Quand Kadhafi a commencé à venir au temps de Baré au Niger, il a dit 'bon, les nigériens ils peuvent venir chez lui sans visa'. Voilà c'est que s'est passé. Même nous à l'époque avec la Libye on avait des problèmes vu les frontières, parce que Tommo c'est territoire nigérien et juste là s'appartient aux libyens et là-bas même les libyens exploitent le pétrole". (Fada Poudrière, 24/02/2016)

<sup>321</sup> Texto original: "Les *niameyzé* là, ce qui les a motivé pour rentrer en Libye, c'était l'arrivée de Kadhafi et d'un président nigérien qui s'appelle Baré Maïnassara qui était assassiné et mort. Donc, ça beaucoup motivé la jeunesse. C'est l'époque là que tout le monde a pris conscience qu'il faut chercher. Avant il n'y avait pas des *niameyzé* [en Libye], c'était les gens de Tahoua, Zinder, Maradi, c'est eux qui sont nombreux". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>322</sup> Ciertamente, la capital es foco de pobreza y desigualdad, en la medida que también concentra el mayor poder capitalista, pero precisamente por eso, cabe matizar que nuestro objeto de estudio, desde el inicio, no se establece en el último escalón social de la capital, sino en un segmento de población intermedio, capaz de buscar alternativas socioeconómicas a su pérdida de categoría.

ahora no tenemos ni eso, los campos se degradaron". (Fada Talladje, 11/03/2016)<sup>323</sup>

Este fragmento apela a metamorfosis socioculturales, fruto de las penurias económicas, que dejan entrever concepciones relativas al honor, prestigio y autoridad, reconceptualizadas a partir del retorno, como vemos en el capítulo 9.

Más allá de eso, sin embargo, y con todo lo aportado hasta ahora, cabe decir, por tanto, que la influencia del Coronel, Guía, Rey de reyes o, de manera simplista, "dictador" para Occidente, Muamar Gadafi, es decisiva en los desplazamientos de urbanos a su país, y más allá de él. En este sentido, su huella se alarga y aprecia aún en el pensamiento colectivo nigerino actual. Un fondo de pantalla de móvil con su cara, una fotografía en un taxi cualquiera de Niamey o, como hemos visto, un local-peluquería completamente forrado con imágenes suyas, así lo demuestran. En esta línea, su imagen no sólo sigue vigente entre quienes vivieron en Libia, sino entre gentes que jamás pisaron el territorio. Eso es la mera constatación de que Gadafi es más que un simple mandatario libio y conforma un símbolo panafricano de primer orden, superando su faceta "autoritaria o maquiavélica", que muchos tampoco olvidan. En base a eso, se entiende que algunos migrantes urbanos de Niamey se consideren a sí mismos "hijos o pequeños de Gadafi" - *Kadhafi izey* o *Kadhafi kotchiá*, en zarma-

"Yo considero a Gadafi como un padre ríe-, porque nosotros, los africanos, se nos respetaba en Libia, sobre todo a los nigerinos [...] No podíamos ser como ellos, pero podíamos estar en el mismo restaurante que un libio. Podían venir y hacerte bromas y preguntarte: cómo ves Libia? Está bien? Qué opinas de Gadafi? Es así o asá, es un dictador, no? La verdad es que él era muy bueno, porque yo viví tres años en el Sahara y he visto los trabajos que hizo. No son pequeños logros, tenía una cantera, una de las más importantes del mundo, el Gran Río Artificial, donde se trabajaba cada día, de lunes a lunes y no había tasa de parados". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> Texto original: "Avant c'est le villageois qui font la migration, parce que nous les *niameyzé* avant on prépare le thé, le *fada*, on veut pas travailler. C'est après qu'on a vu que ça ne va pas il faut qu'on sort [...] On a ici un problème, chez nous la majorité de notre travail c'est les étrangers qui font ça. C'est difficile que tu trouves trois ateliers qui sont gérés par des nigériens. Même si c'est affaire de travaux de gardiennage. Dans l'ambassade d'Amérique, d'être cuisinier, tout ce sont les étrangers, parce qu'avant on veut pas travailler. Pour travailler à quelqu'un c'est si comme si tu t'es mis au dessus de lui. Avant on gagne l'argent dans la culture, on est agriculteurs, éleveurs, mais maintenant il n'y a pas ça encore, les champs ont été dégradé". (Fada Talladje, 11/03/2016)

<sup>324</sup> Texto original: " Moi, Kadhafi je le considère comme un père -ríe-, parce qu'en Libye nous, les africains, on est bien respecté, surtout les nigériens [...] On pouvait pas être le même, mais nous pouvions être dans le même restaurant qu'avec un libyen. Il va vous taquiner, vous dire c'est comment la Libye, c'est bien? Comment tu trouves Kadhafi? Il est comme si, comme ça, c'est un

En definitiva, su figura no explica exclusivamente el fenómeno migratorio, pero aproximarse a ella contribuye a comprenderlo, en tanto que aspecto estructural configurador del ideal libio de “bienestar”. Sin embargo, debe redimensionarse en su justa medida, sin esconder los motivos personales o colectivos que apoyan las decisiones de partir (Piguet, De Coulon, 2012). De esta manera, en la elección de cruzar el Sahara, participan distintos aspectos relacionales y subjetivos, entrelazados con elementos *macro*, que favorecen la construcción del espejismo de Libia, El Dorado africano, *Libya Kaman Turai* (ver capítulo 7). No obstante, antes de penetrar en éstos, nos centramos en las peripecias del trayecto, como espacios intersticiales significativos para abarcar el conjunto del proyecto migratorio, como asegura Vidal, Musset (2011). Es decir, momentos de transición relevantes que participan de la quimera, más allá del desierto.

## 6.2 El Sahara: un desierto en movimiento

### De lazos comunitarios a la aventura

La arena sahariana es testigo privilegiado de movimientos constantes. Las dunas se presentan en su inmensidad ante el reto de miles de personas dispuestas a cruzarlas sin saber, en muchos casos, que les depara el mar de polvo. La decisión está tomada y de ella participan elementos comunitarios, coyunturales y subjetivos, que nos disponemos a detallar. La falta de perspectiva laboral y pecuniaria es la explicación más empleada, enmarcada en consideraciones profundas, como la segmentación sexual del trabajo (Findley, 1999), la importancia del matrimonio como rito de paso (Van Gennepe, 2008) o la voluntad de “aventura” iniciática del hombre, factores todos que se solicitan e interpelan de manera ambivalente en el seno social (Bredeloup, 2008). En este sentido, algunos se autodenominan “aventureros”, un concepto utilizado principalmente por las personas urbanas, según nuestra etnografía, y que entiende la migración como pretensión de conocer más allá de lo conocido, de crecer, madurar, aprender.

“Dejé la capital y después llegué allí [a Dirkou]. Tenía que continuar, es normal, porque soy un aventurero. Puedo hacer todo lo que quiera, soy un

---

dictateur, non ? Il est très, très bien, franchement, parce que moi j'ai vécu trois ans dans le Sahara et j'ai vu les travaux qu'il fait. C'est pas des petits travaux, il a un chantier l'un de plus important au monde, la Grande Rivière Artificielle, ça travaille de lundi à lundi, il n'y a pas de taux de chômage”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

aventurero, soy una persona, un hombre". (Entrevista Daouda, 26/03/2015)<sup>325</sup>

"La aventura es buena, ahora porque no tengo dinero, pero a mí me gusta mucho la aventura. Antes, cuando tenía dinero me encantaba la aventura, no podía quedarme ni un mes en Níger". (Entrevista Aboubacar, 30/03/2015)<sup>326</sup>

Los deseos emancipadores son comunes entre los migrantes, aunque la diferencia reside en el grado de aventura esgrimida como justificación de la movilidad. La mayor parte de desplazamientos contiene aspectos autonomizadores (Timera, 2001; Bredeloup, 2008), pero no siempre éstos son utilizados como causas primordiales del desplazamiento. En realidad, las cuestiones económicas son recurrentes en este contexto para argumentar desplazamientos, debido al hecho de entender la movilidad como estrategia principal de familias nigerinas para afrontar crisis coyunturales (Olivier de Sardan, 2008; Nabara, 2014).

"Estás obligado a partir en éxodo para ir a buscar algo de comer, algo con qué alimentar a tu familia. Estás obligado a hacerlo y no hay nada que decir. Los nigerinos están habituados a partir en éxodo. Hay africanos que sueñan en partir en éxodo, pero en realidad es el hambre lo que hace que la gente se vaya". (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)<sup>327</sup>

"La falta de recursos hizo que me fuera. Aquí en Níger nadie se va por otra cosa, es un problema de medios. Cuando te levantas por la mañana sin desayuno, vas a la escuela sin nada en el bolsillo y regresas. A veces encuentras algo y otras veces no encuentras nada. Además, si encuentras algo no es lo que tienes ganas de comer". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>328</sup>

Este tipo de argumentos son mayoritarios y habituales en una primera aproximación al colectivo y no escapan a la interpelación fluida y permanente individuo-comunidad. En este sentido, son propiciadas por el contexto familiar y

---

<sup>325</sup> Texto original: " J'ai laissé la capitale et puis je suis venu ici [à Dirkou]. Je vais continuer, c'est normale, parce que je suis un aventurier, je peux faire tout ce que je veux, je suis un aventurier, je suis l'homme de la personne". (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>326</sup> Texto original: "L'aventure est bonne, maintenant parce que je n'ai pas l'argent, parce que j'aime beaucoup l'aventure. Avant que j'ai l'argent, j'aime l'aventure, je ne peux pas faire même un mois ici au Niger". (Entrevista Aboubacar, 30/03/2015)

<sup>327</sup> Texto original: "Tu es obligé d'aller en exode pour chercher de quoi manger, de quoi nourrir ta famille. Tu es obligé de faire ça, il a rien à dire. Les nigériens sont habitués à partir en exode. Il y a des africains qui rêvent d'aller en exode, mais en réalité c'est la famine que fait que les gens partent". (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)

<sup>328</sup> Texto original: "C'est la manque des moyens qui a fait que je pars. Ici au Niger c'est pas quitter pour autre chose, c'est problème des moyens. Quand tu te lèves le matin sans le petit déjeuner tu vas l'école sans quelque chose dans la poche et à la descente tu reviens. Parfois, tu trouves, parfois tu trouves pas, et en plus ce que tu vas trouver, c'est pas quelque chose que tu as envie de manger". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

colectivo y, en última instancia, explicadas como individuales. Así, buena parte de los migrantes con los que trabajamos, además de ser hombres normalmente solteros, acostumbran a ser los mayores de los hermanos y usan el fracaso escolar, como factor netamente de “expulsión”, en una lógica de autoridad/responsabilidad por edad y en tanto que hombres (Barou, 2001; Janin, 2003; Bredeloup, 2008).

“Mi padre murió en 1995. Continué los estudios pero no fue fácil, no era muy maduro. Era un crío y toda la carga recaía sobre mi madre. Yo era el mayor de los hermanos, por lo que estaba obligado a desplazarme. Tenía que partir hacia allí. Fue mi madre quien me dio el dinero para partir”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>329</sup>

“Fui yo solo quien tomó la decisión. Se lo dije a los viejos. A mi padre le comenté que me iba a Libia. Le dije que ya era un hombre y que podía partir. Él sólo me dio la autorización, me dijo que si quería irme, pues que me fuera. En ese momento trabajé unos cinco meses aquí y gané un poco de dinero para partir”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>330</sup>

La dificultad de formarse en un sistema educativo, percibido por muchos como precario, injusto y excluyente, se esgrime como motivo de la voluntad de migrar (IDA, 2015). Esta visión general, ampliamente compartida, según nuestro trabajo, coincide con la inestabilidad política y económica del momento en que se forjan las movilidades, que se traslada al ámbito educativo, precarizándolo aún más.

“Antes, aquí en Níger, había muchas huelgas. A cada momento los jóvenes iban a la escuela y no había clase. El Gobierno no pagaba a los profesores, cada día había problemas. Yo me dije, tengo que partir a la aventura, porque quizás allí encuentro un mañana mejor. Era el destino, pero me trastocó mucho dejar los estudios”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>331</sup>

Estos motivos también se vinculan normalmente a un enfoque crítico del sistema general imperante en su propio país, ya sea la gerontocracia, lo que califican de “corrupción” o la responsabilidad familiar inculcada desde pequeños por la mera

---

<sup>329</sup> Texto original: “Mon père est décédé en 1995. J'ai continué les études, c'est pas facile, je suis pas trop mur. Je suis enfant, toute la charge est sur la maman, je suis l'aîné, donc, obligatoirement je dois me déplacer. Il faut que je parte là-bas. Ma maman c'est elle même qui m'a donné l'argent pour partir”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>330</sup> Texto original: “C'est moi seul, je les ai parlé au vieux. À mon père je lui ai dit que moi, je veux partir en Libye. Moi, je suis un homme maintenant, je peux partir. Il m'a donné l'autorisation seulement et moi je pars, il a dit que si tu peux aller, il faut aller. C'est à ce moment que je vais travailler ici au peu près 5 mois, j'ai trouvé un peu l'argent et je suis parti”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>331</sup> Texto original: “Avant ici au Niger il y avait les grèves. Chaque fois les jeunes partent à l'école et il n'y a pas des études. Le gouvernement ne paye pas les professeurs, chaque fois des problèmes. Moi j'ai dit, il faut que je pars en aventure, peut être là-bas je vais trouver un lendemain meilleur. C'est le destin, ça m'a choqué quand j'ai arrêté les études”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

condición de ser "hombre". En todo caso, son razones con pretensión de desligarse de "cadenas de opresión", "lazos o deudas comunitarias", como expondrían Marie (1997) o Timera (2001), al entender la movilidad como emersión, transformación, proceso iniciático o catártico, reconfigurador de vínculos sociales y del propio individuo.

"En nuestra época, era una manera de aliviarnos. Si te quedabas en casa, quizás te convertías en delincuente, podías acabar en prisión o como un gran traficante de cannabis. En mi caso, fueron los objetivos los que me empujaron a salir". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>332</sup>

Estas dimensiones liberadoras, sin ser exclusivas de los viajes a Libia, representan una parte fundamental de las movilidades abordadas y ciertamente son más profundas y menos superficiales que las evocadas en un principio, basadas sólo a la precariedad, pero nuestra aproximación nos lleva a ahondar en ellas. En este sentido, desde esta evocación de la aventura y en base a adaptaciones al contexto, las experiencias migratorias se suceden unas a otras. Por eso, muchos retornados de Libia marchan primero a Costa de Marfil, Ghana o Nigeria, en un preludio del arrojio individualizador de su movilidad.

"Lo primero no fue Libia, fue Nigeria, Lagos. Allí tuve la oportunidad de entrar en la universidad, no como estudiante, sino como vendedor. Vendía zapatos y materiales en la universidad". (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>333</sup>

"Un *grand-frère* me dijo que había estado en Libia y que si me iba, sería mejor que quedarse en Lomé. En ese momento vine a Niamey y continué hacia Libia [...] En Lomé, si no tienes fondos para empezar es difícil. Allí haces comercio, no es como en Libia, que vas a trabajar y te pagan, esa es la diferencia". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>334</sup>

Este último fragmento recoge una diferencia destacada entre los destinos costeros y septentrionales, es decir, la necesidad de fondos en la movilidad hacia el sur, lo

---

<sup>332</sup> Texto original: "Nous, à notre époque c'était la seule moyenne de se soulager. Une fois tu restes chez toi tu vas devenir un délinquant, soit tu seras enfermés en prison soit tu vas devenir un grand dealer de cannabis. Moi, c'était les objectifs qui m'ont poussé à sortir". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>333</sup> Texto original: "Ce n'est pas la Libye d'abord, c'était au Nigeria, Lagos. Là-bas j'ai eu la chance de rentrer dans l'université là-bas, je ne suis pas en tant qu'étudiant, j'étais juste en tant que vendeur. Je vends de chaussures et des matériaux dans l'université". (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>334</sup> Texto original: "Un grand frère, il m'a dit que lui il a été en Libye, que si je pars en Libye c'est plus mieux de rester ici à Lomé. C'est là-bas que je suis venu à Niamey et j'ai continué sur la Libye [...] À Lomé, si tu n'as pas des fonds pour démarrer c'est difficile. Là-bas, c'est le commerce et en Libye c'est pas le commerce, parce que tu pars travailler et on te paie, c'est ça la différence". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

que ratifica Nabara (2014). En este sentido, los distintos movimientos se caracterizan por actividades profesionales y circunstancias socioeconómicas dispares, repasadas desde Jean Rouch en "Moi, un noir" (1958) a Boyer (2005). Los de la costa, por ejemplo, además de requerir capital, reclaman la necesidad de documentos de viaje, a diferencia de la del norte, mayoritariamente clandestinas, según Nabara (2014). Sin embargo, en ambos casos, las experiencias descansan sobre sed de aventura, como el caso de Mohammed, que tras suspender en dos ocasiones el certificado de primaria, decide irse a Costa de Marfil, donde reside durante dos años, antes de dirigirse a Ghana. Su trabajo como vendedor ambulante de cualquier producto no cumple sus expectativas y de allí se encamina a Lagos, Nigeria. Después de tres años como taxi-moto, regresa a Níger, antes de partir a Libia. En cada uno de los destinos, Mohammed cuenta con personas conocidas que le introducen y actúan como motor de persuasión de su elección. En este sentido, se vale de redes y tejidos comunitarios, nacionales y étnicos, que facilitan su instalación y ejercen de correa de transmisión de aspectos adheridos al proceso migratorio (Timera, 2001). Esas tramas se encuentran también en las movi­lidades hacia el norte, generadas a partir de desplazamientos precedentes, como vemos a continuación. Así, los relatos inexactos, medias verdades o la percepción de teóricos "beneficios" empujan a tomar la ruta (Clément, 2000), en búsqueda de "bienestar", vinculado a cuestiones dinerarias y a poder trabajar.

"Quién dice que no queremos a nuestro país? Todo el mundo quiere a su país más que a nada en el mundo, pero si en el momento que tomé la decisión hubiera tenido un salario de mínimo 50.000 FCFA no me hubiera ido, incluso si hubiera sido de 30.000 FCFA. Cuando me fui, cogí el transporte a crédito [...] Cuando ves a la gente que se va, es por el bienestar. Puedes comer, pero también hay el tema de ahorrar. Aquí puedes comer, pero no cuando tienes hambre, por eso es importante ahorrar". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>335</sup>

"Son amigos que conocía antes, son ellos que me incitaron a ir a Libia. 'Libia está bien, hay trabajo, tienes que venir, para qué quedarte?' Son ellos quienes me insistieron para ir [...] Cuando llegué, me decepcioné porque los

---

<sup>335</sup> Texto original: " Qui dit que on n'aime pas notre pays ? Tout le monde aime son pays plus que tout le monde, mais si le moment où j'avais pris la décision de quitter le pays, si j'avais au moins un salaire au minimum de 50.000 FCFA je n'allais pas quitter, même si c'était un salaire de 30.000 FCFA. Quand je quittais c'est à crédit que j'ai pris mon transport [...] Quand tu vois les gens quittent parce que c'est pour le bien-être. Tu peux manger, et puis il y a faire de l'économie. Ici tu peux manger, même pas à ta faim, à plus fort raison de faire de l'économie". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

libios no son acogedores, son muy duros, te insultan por nada, es duro". (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>336</sup>

Estas redes participan en el fomento, acogida y estancia en Libia y se construyen también durante las rutas, en los trayectos a través del desierto, en caminos llenos de obstáculos, "aventuras y conocimientos", como diría el poeta griego Kavafis, donde las complicidades sirven para alcanzar destino y que, sin duda pasan por Agadez, punto crucial de los itinerarios. Así, si el refrán clásico asegura que todos los caminos llevaban a Roma, en este caso, todas las vías migratorias africanas pasan por Agadez, erigida como enclave crucial de las movilidades tanto transaharianas como las dirigidas a Europa (Bensaâd, 2002; Lahlou, 2004) (ver figura 1).

### Agadez: la puerta del desierto

La histórica ciudad del norte de Níger, creada en torno al siglo XI, fue un lugar estratégico de las rutas caravaneras a partir del siglo XV, y sigue funcionando actualmente como cruce principal de movimientos poblacionales. La ciudad, enclavada entre el Sahel y el Sahara, es la última urbe a la que se accede por asfalto, antes de entrar en el camino de dunas, arenales y áridos territorios rocosos (Staub, 2006: 50). Por eso se la conoce como "puerta del desierto", catapulta de salida del África al sur del Sahara. La particular arquitectura en tierra de sus barrios del centro y edificios emblemáticos como la mezquita, con el minarete más alto del mundo en este tipo de construcción, le ha valido ser declarada Patrimonio Mundial de la UNESCO en 2013. Sus calles estrechas aún huelen efervescencia pasada de relatos míticos y exóticos<sup>337</sup>, que ahora palpan tránsito, dinamismo y vivacidad en cada rincón de la parada.

Agadez es un lugar considerado esencialmente tuareg, sede del sultanato del Air desde el siglo XVI, pero en su condición de intersección, alberga la mayor parte de etnias de Níger y también de incontables nacionalidades africanas. En palabras

---

<sup>336</sup> Texto original: "Ce sont des amis que je connaissais avant, ce sont ces amis qui m'ont incité à partir en Libye. 'La Libye c'est bien, il y a du travail, il faut venir pourquoi rester?' C'est eux qui m'ont insisté d'aller là-bas [...] Quand je suis arrivé, j'étais déçu, parce que les gens ne sont pas accueillants, les libyens sont très durs, c'est des gens qu'ils insultent les gens n'important comment". (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>337</sup> Pienso en las historias de viajeros como Ibn Battuta, que visitó la ciudad en el siglo XIV, o León el Africano, que transitó por ella en el siglo XV, además de las crónicas del explorador alemán Henry Barth, que se instaló en el lugar y del que pudimos visitar su casa. Una serie de literatura que contribuyó a la mirada "exótica" de la villa.

de Ahmed, artesano y vecino de la ciudad, "a los migrantes no se les ve, pero representan un número mayor que los habitantes autóctonos de la ciudad" (Diario de campo, 1/04/2016), certifica. La ciudad funciona como espacio de frontera, lugar de tránsito, etapa de avituallamiento, puente entre territorios y pueblos. Es una villa "abierta", en palabras de Brachet (2009a), donde los migrantes se procuran de todo lo necesario para continuar el camino. Ofrece todo tipo de posibilidades y actividades dirigidas a la circulación, desde la acogida, al hospedaje y métodos de transporte. Además, proporciona la oportunidad de trabajar para ganar dinero y financiar el trayecto, según los relatos evocados en nuestra etnografía.

"Pasé 9 meses en Agadez. No tenía nada de dinero, pero tenía mi plan en la cabeza. Mi programa era ir a Agadez y fueran cuales fuesen los trabajos que tuviera que realizar, los haría para poder ahorrar un poco de dinero. Me fui para allá y trabajé de varias cosas: descarga de vehículos, desatascar y vaciar fosas de W.C cuando estaban llenas,... Así fue como pude ahorrar un poco, alrededor de 10.000-15.000 FCFA y pude empezar un pequeño comercio. Vendía cigarrillos, chicles,...". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)<sup>338</sup>

En definitiva, Agadez es una ciudad conformada, transformada y dirigida al movimiento, y en constante movimiento, lo que para Tarrius (2010) supondría un "territorio circulatorio" y para Vidal y Musset (2011) significaría un "territorio de espera"<sup>339</sup>, marcado por la transitoriedad, que constituye "nuevas lecturas de las potencialidades del espacio, nuevas relaciones y solidaridades en el tiempo, lo que, en definitiva, configura nuevas identidades" (2011: 4). Son conceptos relacionados vagamente a los no-lugares, evocados por Augé (1992), pero en este caso, sin embargo, las relaciones se redefinen, no tanto por el anonimato sino por la propia reconfiguración de identidades en movimiento (Tarrius, 2000). Estos espacios se conforman en sitios y tiempos específicos de la ciudad, que representan etapas del circuito migratorio. Nos referimos a paradas de autobuses,

---

<sup>338</sup> Texto original: "J'ai passé 9 mois à Agadez. Je n'avais rien sur moi et j'avais déjà mis mon programme dans la tête. Mon programme c'est d'aller à Agadez, même quel que soit les boulots à faire, je les fais pour économiser un peu d'argent. Je suis parti à Agadez et j'ai eu quelque boulot : décharge des véhicules, si quelqu'un a les fosses W.C qui sont pleines je vais aller les vider,... Comme ça j'ai pu économiser quelque somme de 10.000 à 15.000 et je fais un petit commerce. Je vends des cigarettes, des chewings-gum,...". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

<sup>339</sup> Según señala el autor, en español no se percibe la polisemia del término, como sucede en francés. *Attente* alude a una doble acepción relacionada con el tiempo y la esperanza. Es interesante apreciar el doble sentido que, en el caso de los migrantes, funciona en tanto que espacio de descanso para reponer fuerzas, pero también como expectativa y confianza en el "éxito".

mercados o *ghettos*, también conocidos como *foyers* por los migrantes francófonos, lugares que reproducen sociabilidades entre migrantes.

Así, quienes llegan por primera vez a Agadez, sean nigerinos o de otras zonas de África, acceden normalmente desde Niamey en autobús vía Tahoua<sup>340</sup>, en un recorrido que cuesta entre 20 y 25.000 FCFA, según nuestra etnografía. Por tanto, su primer encuentro con la ciudad acostumbra a ser la estación. Allí hallan a los *coxeurs* –en francés- o *kamashous* –en hausa-, intermediarios informales entre propietarios de *ghettos*, vehículos y conductores-pasadores, que conforman una pieza indispensable del engranaje migratorio (Brachet, 2009a:). Los *intchaga* –“pequeños *coxeurs*” son responsables de trasladar a los migrantes a los *ghettos*<sup>341</sup>, las casas de acogida, alojamientos temporales en dormitorios colectivos, donde los migrantes se juntan por “nacionalidad, etnia o lengua y se encuentran en todas las escalas de los flujos migratorios hacia Libia”, según Brachet (2009a: 135), confirmado por la totalidad de nuestros informantes. Esta especie de albergue informal se basa en concesiones con un gran patio al aire libre, donde se disponen habitaciones alrededor del mismo y servicios compartidos como baño y ducha. Según testimonios recogidos en Niamey y Agadez, los *ghettos* suelen estar llenos y el hacinamiento es recurrente. Así, también lo asegura Brachet en su obra *Les Migrations transhariennes* (2009a), dedicada específicamente a las transformaciones y el funcionamiento de los circuitos migratorios en Agadez.

“Estuve una semana en Agadez, en casa de un transportista que buscaba clientes para partir. En mi caso, permanecí en su casa, pero existen otros *ghettos* que se dedican a alojar a gente [migrantes]”. (Fada Boukoki, 5/04/2016)<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> Las principales rutas de migración sursahariana hacia el norte pasan por Niamey, antes que por Agadez. Por este motivo, en los últimos tiempos se constata una proliferación de compañías de autobuses que conectan la capital nigerina con distintos destinos del interior del país. También lo hacen con países vecinos de la subregión. La mayoría de ellas cuentan con capital tuareg, como Azawad, Rimbo, 3STV, que se suman a la pública, la más antigua, SONEF.

<sup>341</sup> El primer *ghetto* de Agadez se crea en 1990 por el propietario de la línea de buses de Agadez-Assamaka. Se dedica a los migrantes nigerianos y su éxito hace aflorar muchos otros establecimientos de este tipo, algunos de los cuales regentados hoy por antiguos migrantes (Brachet, 2009a).

<sup>342</sup> Texto original: “J’ai été à Agadez une semaine chez un convoyeur qui cherche les clients pour les gens qui partent. Lui, il est chez, mais il y a d’autres *ghettos* qu’ils vont faire loger les gens [des migrants]”. (Fada Boukoki, 5/04/2016)

Los *ghettos* son espacios muy presentes en el imaginario general nigerino y obviamente, en el específico de la ciudad. Todo el mundo sabe de su existencia, conoce a quienes los regentan y son conscientes de su ubicación. Sin embargo, existe en torno a ellos una aureola creciente de misterio, consecuencia de la estrategia migratoria europea, de la que Libia es la primera damnificada y que en la actualidad atañe directamente a Níger, como vemos a lo largo del trabajo. En este sentido, los acuerdos bilaterales de Gadafi y la Unión Europea para controlar la migración (Perrin, 2008; Staub, 2006), en la lógica de construcción de la “Fortaleza europea”, comportan una clandestinización de los *ghettos*, agudizada en los últimos años<sup>343</sup>. Estos lugares se ven afectados por un proceso de invisibilidad y ocultación de cara a las autoridades que, paradójicamente, se lucran del negocio. “El mayor problema de Níger es la policía. Ellos conocen los *ghettos*, se lucran de todo el tránsito. La gente de la ciudad quiere parar esto, ya que sólo beneficia a algunos, porque hay mucha *bakshish* –comisión, propina, corrupción, en árabe-” (Diario de campo, 3/04/2016), recuerda un agadezino.

Desde esta perspectiva, la menor exposición del colectivo migrante acrecienta las “fronteras” imaginarias entre la población autóctona y la de paso, básicamente dirigidas al proyecto migratorio, a la compra de algún producto o a la negociación del viaje, lo que certifica una “falta de acciones verdaderamente interculturales entre ambos grupos”, según Brachet (2009a: 146). En esta línea y ante la dificultad de interrelacionarse con autóctonos, se empieza ya desde Agadez a construir entre los viajeros, un “sentimiento de pertenencia a una misma comunidad de destino de Negros Africanos en el mundo árabe”, según Bredeloup y Pliez (2005: 17). Esto se produce como mecanismo de resistencia frente a los obstáculos encontrados, en tanto que migrantes, en las diferentes etapas, también durante la estancia en Libia (ver capítulo 7). Esta identificación se complementa en todo momento a la categorización nacional, étnica o religiosa, como recogen nuestros informantes.

---

<sup>343</sup> El Gobierno de Níger, a las órdenes de designios europeos, se erige hoy como nuevo vigilante de las migraciones al viejo continente. En el marco de esta estrategia, ha entablado una cruzada contra los *ghettos* para “terminar con el tráfico de personas en Agadez”, según asegura. En noviembre de 2013 dictó el cierre inmediato de estos campos, tras la muerte de 92 personas en el Sahara, la mayoría mujeres y niños, en dirección a Argelia. La noticia copó los titulares de los principales medios de comunicación mundiales e interpeló a la actuación inmediata de la administración nigerina, a pesar de que, desafortunadamente, esa tragedia es relativamente frecuente desde hace décadas.

“Nuestra solidaridad es por ser negro, lo consideras como un hermano. En segundo lugar, los árabes son musulmanes y los tomamos como hermanos musulmanes. Incluso a los árabes que no son musulmanes no se les considera, pero un árabe musulmán considera a un negro musulmán como su hermano, porque está dicho en el Corán. Primero está la comunidad musulmana, después la africana y en tercer lugar, viene Níger y después el regionalismo, el etnocentrismo, los hermanos de sangre, tu primo”. (Entrevista Bachir, 14/03/2016)<sup>344</sup>

Esta visión entronca con el “cosmopolitismo por abajo” de Tarrius (2000), que supuestamente se reproduce a lo largo del proyecto migratorio, y que ya hemos apuntado en el apartado 2.1. Esta idea remite a la asociación y creación de complicidades entre migrantes en las que la etnicidad se matiza a favor de una “ética social intermediaria”, que prioriza la “interacción entre alteridades”, de donde nacen nuevos mundos “cosmopolitas”, según el autor. Ciertamente, la migración como proceso de individualización construye nuevas formas de identificación en el marco de complejidades distintas a las identidades sedentarias, según sustenta Quiminal (2000) y el propio Tarrius (2000). No obstante, este enfoque, aunque con un prisma interaccionista de la identidad, apuesta más por una “flexibilidad identitaria contingente, oportunista y efímera, que por una reconstrucción de identidades antiguas”, según Brachet (2009a: 148). De esta manera, compartimos que los sistemas de clasificación migrante son utilizados y jerarquizados a conveniencia, reconfigurándolos y adaptándolos de manera instrumental, según las circunstancias. En la línea de Sennett, sería el cosmopolitismo definido como “mezcla de diferencia e indiferencia [...] sentido de confort y seguridad entre extraños [...] que consiste en el estímulo que resulta de la presencia de otros, pero no en la identificación con ellos” (2008: 52). Es decir, nos alejamos de una seducción asociada al cosmopolitismo y de la visión de Tarrius, al compartir con Rinaudo y Hily (2003), que la concepción étnica no se borra en ningún caso, sino que se mantiene matizable y dúctil, en una concepción que nos aventuramos a definir como “líquida”, en términos de Bauman (2004).

“Buscando construir una figura paradigmática del extranjero a la vez próxima y lejana, nómada pero testigo de juegos y retos locales, *deseticizada* y por consiguiente, *civilizacional*, el cosmopolitismo se

---

<sup>344</sup> Texto original: “Notre solidarité c'est pour être noir, tu les considères comme ton frère. La deuxième, les arabes c'est des musulmans, on les prend comme des frères musulmans. Même un arabe qui n'est pas musulman on le considère pas comme quelque chose, mais un arabe musulman il va considérer un noir musulman comme son frère, parce que s'est dit dans le Coran. Premièrement, c'est la communauté musulmane, après la communauté africaine, en troisième position le Niger va venir et maintenant le régionalisme, l'ethnocentrisme, les frères des sangs, ton cousin, c'est après que ça va venir” (Entrevista Bachir, 14/03/2016)

inscribe más en el orden de *lo que debería ser*, que del constato empírico [...] Superando los debates filosófico-teóricos sobre la noción de *cosmopolitismo*, el análisis socioantropológico de *situaciones cosmopolitas* [situaciones de copresencia de personas de origen diverso en un mismo territorio] permite ver cómo se presentan, en tanto que experiencias sociales que rechazan el cierre, pero que no contribuyen menos al marcaje contextualizado de fronteras simbólicas [...] En estas condiciones, la cuestión de la tolerancia se refiere más a expresiones singulares que, a la manera de interrogar más profundamente el etnocentrismo y el juego de relaciones recíprocas". (Rinaudo y Hily 2003: 9)<sup>345</sup>

En el caso de las movilidades abordadas, esta condición se refleja en las redes posibilitadoras del viaje, de manera especial en el *ghetto*, conformado supuestamente por nacionalidad, pero de facto segmentado por concepciones étnico-lingüísticas. En el caso del colectivo estudiado, por ejemplo, la parada de Agadez, se sustenta más bien a partir de solidaridades privilegiadas por nacionalidad, puesto que el hecho de estar aún en su propio país, facilita el alojamiento en casa de familiares, parientes o conocidos, mediante contactos personales o de *plaisanterie*, algo menos recurrente entre los migrantes de tránsito por el país hacia Europa (Bustos, Orozco, Witte, 2011). "Como tenía un primo de mi madre que estaba en Agadez, le dije que iba para allá a buscar trabajo"<sup>346</sup> (Entrevista Bachir, 15/05/2012). "Una vez en Agadez, me quedé en casa de mi hermano militar que vive allí" (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>347</sup>. "Mis amigos militares, somos del mismo barrio, me ayudaron. Hicieron una colecta y me pagaron el trayecto para ir a Dirkou" (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>348</sup>. Más allá de estos casos, los migrantes acceden partir del *ghetto*, en cuestión de días, semanas o incluso meses, a los vehículos para cruzar el desierto.

---

<sup>345</sup> Texto original: "En cherchant à construire une figure paradigmatique de l'étranger à la fois proche et lointain, nomade mais témoin de jeux et des enjeux locaux, *désethnicisé* et par la même *civilisationnel*, le cosmopolitisme s'inscrit plus dans l'ordre *du ce qui devrait être* que du constat empirique [...] En s'affranchissant des débats philosophico-théoriques sur la notion de *cosmopolitisme*, l'analyse socio-anthropologique des *situations cosmopolites* permet alors de voir comment celles-ci se présentent comme des expériences sociales qui rejettent la clôture mais qui ne contribuent pas moins pour autant au marquage contextualisé de frontières symboliques [...] Dans ces conditions, la discussion sur le cosmopolitisme ne se rapporte pas tant à la question de la tolérance des expressions singulières qu'à la manière d'interroger plus profondément l'ethnocentrisme et le jeu des relations réciproques". (Rinaudo y Hily 2003: 9)

<sup>346</sup> Texto original: "Comme il y a un cousin de ma mère qui se trouve à Agadez, je le dis que je vais partir à Agadez pour chercher de travail". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

<sup>347</sup> Texto original: "Une fois à Agadez, je reste chez mon frère militaire qui habite là-bas". (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>348</sup> Texto original: "Mes amis militaires, nous sommes de même quartier et ils m'ont aidé. Ils ont fait la collecte et ils m'ont payé. Sont-eux qui me paye pour aller à Dirkou". (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

“Pasamos semanas en Agadez. Cuando pagas el bus te dicen ‘mañana, mañana, mañana parte’, pero nunca se va. Antes de pagar, te dicen que sólo quedas tú para que se vaya, pero en realidad quedan más plazas. Cogen mercancías, motores, cabras,... Aprovechan el viaje. Esperamos a los camiones y eso comporta tiempo. Tienen que hacer los papeles, tienen que ganar dinero para dárselo a los policías, porque en realidad está prohibido”. (Entrevista Abdoulwahab, 15/05/2012)<sup>349</sup>

“La misma noche que llegué a Agadez, uno de los vecinos de mi hermano me dijo ‘has venido para pasar, no?’. Yo dije que sí. Él dijo ‘ok, no hay problema’. Fue a ver a quién se ocupaba de eso. Sólo 30 minutos más tarde, vino y me dijo que al día siguiente podía partir. Me sorprendió, pero si me quedaba, iba a gastar dinero. Por eso le dije que no había problema y partí”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>350</sup>

Los trasbordos en Agadez se realizan en las afueras de la ciudad, dirección norte, cerca de una vivienda emblemática conocida como “casa blanca”, antes del puesto militar de salida del municipio, según observamos durante nuestra estancia. Los migrantes se desplazan desde los *ghettos* o el centro de la ciudad hasta el lugar, con los ya habituales taxi-moto –*kabu-kabu*- o los *adedeta* -“arreglaros vosotros mismos”, en hausa-<sup>351</sup>. Los días de partida son los lunes y los de regreso entre viernes y sábado. Todo el mundo en la ciudad está al corriente y se lucra en la medida que puede de este comercio suculento.

“Nos encontramos en ese lugar tanto tiempo imaginado y anhelado, a tenor de los relatos de los migrantes recogidos en Niamey. Ahora, por fin, éstos se hacen reales y siento una alegría inmensa. El bullicio recorre este rincón del pequeño gran mundo, en el que se insiere el tráfico que buscamos. Todo tipo de enseres, productos, personas, colores, edades,... Algunas mujeres y muchos hombres. Todos aguardan, esperan la llegada de quienes regresan.

---

<sup>349</sup> Texto original: “On a fait deux semaines à Agadez. Quand vous payez le bus ils vont vous dire ‘demain, demain, demain il va partir’, mais le bus ne démarre jamais. Avant de payer, ils vont vous dire que ça reste que vous seulement, mais il n’y a pas des places. Ils prennent des marchandises, des moteurs, des moutons,... Ils profitent. On attend les camions et ça prend du temps. Il faut qu’il fasse des papiers, il faut qu’il gagne de l’argent pour donner aux policiers, parce que c’est interdit”. (Entrevista Abdoulwahab, 15/05/2012)

<sup>350</sup> Texto original: “La même nuit où je suis arrivé à Agadez, il y a un des voisins de mon frère qu’il m’a dit ‘tu es venu pour passer, non?’ Il m’a dit ‘ok, il n’y a pas de problèmes’. Il va aller voir ceux qui s’occupe de ça. Juste 30 minutes après, il vient et il dit dès demain tu peux partir. J’étais étonné, je viens d’arriver, mais si je reste encore je vais dépenser de l’argent. C’est pour cela je lui ai dit qu’il n’y a pas des problèmes, moi, je vais partir”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>351</sup> El *kabu-kabu* es una profesión en expansión en Níger y en el medio urbano de África al sur del Sahara en general, y responde a una necesidad de servicios de movilidad, fruto de la dispersión espacial del centro de las ciudades y barrios periféricos y la precaria red de transporte público de las urbes. Se basa básicamente en jóvenes sin empleo que se dedican a realizar trayectos cortos urbanos en moto, por los que cobran una suma, normalmente más barata que el transporte colectivo reglado. Desde este punto de vista, se trata de un servicio colectivo “por abajo”, según Díaz Olvera (2007), que necesitaría de una regulación “por arriba”. Los *adedeta* -“*arrangez-vous*” en francés-, por su parte, configuran un método de transporte relativamente nuevo en Níger, importado de Asia -*touk-touks* o *rickshaw* indios- cada vez más presentes en ciudades del interior nigerino, como Agadez, Zinder o Maradi. Son mucho más baratos que los taxis normales.

Este punto es de ida y retorno y observo y percibo la viva imagen del movimiento. En el horizonte, se aproximan cabalgando en rancheras, sueños truncados y objetivos satisfechos. Pasado mañana, otros cogerán la ruta de los deseos, que sin saberlo también será del terror y clemencia". (Diario de campo, 1/04/2016)



Figura 14. Escena de llegada y partida de migrantes en las afueras de Agadez (Agadez, abril 2016)



Figura 15: *Pick-ups* en su llegada a Agadez procedentes del desierto (Agadez, abril 2016)



Figura 16: Migrantes a bordo de los vehículos con los que cruzan el desierto (Agadez, abril 2016)

Las *fadas*, cada vez más extendidas por Agadez, nos deleitan con el encuentro de todo tipo de actores involucrados en la movilidad. Es algo constante y habitual, nada extraordinario, en una ciudad volcada y, en realidad, producto de la propia actividad circulatoria.

“Entre mano y mano de la *bellote* –juego de cartas popular en Níger-, las risas y carcajadas no cesan. Entretanto, el té de Kano como complemento, un producto que necesita más tiempo de preparación al utilizado en Niamey, pero más ligero. Son todos tuaregs, pero se comunican en hausa. Es su tónica habitual, aunque alternan el *tamasheq*, que no todos dominan. El francés brilla por su ausencia, a excepción de alguna alma pérdida que lo chapurrea. Nos encontramos en Dagamanet, un barrio a la entrada sur de Agadez. Un conocido de mis *frères* tiene un *ghetto* cerca, pero no quiere hablar, en una constante de los últimos tiempos. Prácticamente todos los jugadores han cruzado el desierto en alguna ocasión, dirección Argelia o Libia. Es parte de su cultura, de su territorio, de su vida. Uno es conductor de camiones, mercader de cigarrillos procedentes de la región de Maradi, Zinder y Nigeria. Los exporta hacia el norte e importa natrón, un mineral de carbonato de sodio, natural, utilizado normalmente para el aseo. ‘Conducimos por la noche y descansamos por la noche. Para aguantar masticamos cola y tabaco’, asegura sobre sus trayectos por el Sahara. Las risas continúan a esta hora, igual que el tránsito que se da en ese preciso momento en cualquier recoveco de la ciudad”. (Diario de campo, 2/04/2016)

En resumen, Agadez funciona como bisagra, unión, ciudad adaptada y transformada en su condición de espacio liminal, con fuerte personalidad producto de su historia ancestral y contemporánea, última parada antes de adentrarse de lleno en lo desconocido. Sólo a 80 kilómetros aguarda el temible desierto del Teneré, de los más áridos del mundo, resignado a grandes dunas anaranjadas. Para algunos supone el inicio “del camino del infierno”, una etapa con cierto aire “místico”, lleno de trabas. Una especie de peregrinación hacia la “tierra prometida”, donde verdaderamente empieza la “migración irregular y clandestina”, según Escoffier (2004: 146).

### La dureza del desierto

El miedo apresura, la solidaridad apremia y ciertas estrategias tildadas de individualistas, emergen. Es el inicio de uno de los capítulos más peligrosos de sus vidas, un lugar que aterroriza, sobre todo a personas de sabana, urbanas, sin experiencia en estos parajes. Por eso, antes del destierro requieren de consejos para la puesta a punto. En Agadez, quienes conocen el medio o compañeros que probaron suerte en el pasado, entonan proclamas a quienes se disponen a embarcar, según nos explican. Recomendaciones sobre la temperatura, el acceso

a la comida o la relación de obediencia para con los transportistas o camaradas, son advertencias importantes para sobrevivir.

“La manta es del todo necesaria, porque en el Sahara hace mucho frío. Si no tienes algo con qué taparte estás obligado a acurrucarte con alguien para dormir con él. En el Sahara, dicen que no debes alejarte, tienes que permanecer siempre en el mismo lugar y dormir en grupo. Durante el día hace mucho calor y por la noche mucho frío”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>352</sup>

“El saco lo programé para una semana, porque me dijeron cómo hacerlo. 20 litros de agua, azúcar, harina de mandioca, leche y galletas”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)<sup>353</sup>

Así, es como Bachir prepara su kit de supervivencia. Otros añaden dátiles a la dieta -alimento con gran cantidad de azúcar-, típico para sobrellevar el Sahara. Una vez listos, sólo queda emprender el rumbo y escoger entre las distintas rutas factibles, a través de Arlit o Dirkou, en una ponderación entre dificultades y oportunidades. Ambos itinerarios se suceden en el tiempo como los más concurridos, según circunstancias del migrante y coyunturas sociopolíticas. En base a ellas, eligen el método de transporte, *pick-ups* 4x4 o grandes camiones, variados según la vía y con características propias en cada caso.

#### Diferencias vía de Arlit y Dirkou

DIFERENCIAS	VÍA DE ARLIT	VÍA DE DIRKOU
FRONTERAS	CRUZAR FRONTERA DE ARGELIA PARA LLEGAR A LIBIA	CRUZAR FRONTERA LIBIA
TRANSPORTE	PICK-UP TUAREGS	PICK-UP, GRANDES CAMIONES TUAREGS Y TUBUS
RIESGOS	4 DÍAS DE ANDADURA DESDE ARGELIA, MUY CONTROLADO POR LA POLICÍA EN ASSAMAKA	RIESGO DE ABANDONO EN EL SAHARA, MENOS CONTROLADO POR LA POLICÍA EN MADAMA
PRISIÓN	PRISIÓN EN ARGELIA EN CONDICIONES DEPLORABLES	PELIGRO DE PASAR POR GIDAN BACHI (TRÁFICO DE PERSONAS)

Fuente: Trabajo de terreno (2012-2016)

<sup>352</sup> Texto original : “La couverture c’est tout à fait normale, parce que dans le Sahara il fait très froid. Si tu n’as pas la couverture tu es obligé de partir chez quelqu’un, comme ça vous allez dormir ensemble. Dans le Sahara on vous dit de ne pas t’écarter, il faut rester dans le même endroit et dormir en groupe. La journée il fait chaud, mais la nuit il fait très froid”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>353</sup> Texto original: “Le sac j’ai le programmé pour une semaine. Ils m’ont dit comment le faire. 20 litres d’eau, sucre, farine de manioc, lait et biscuits”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

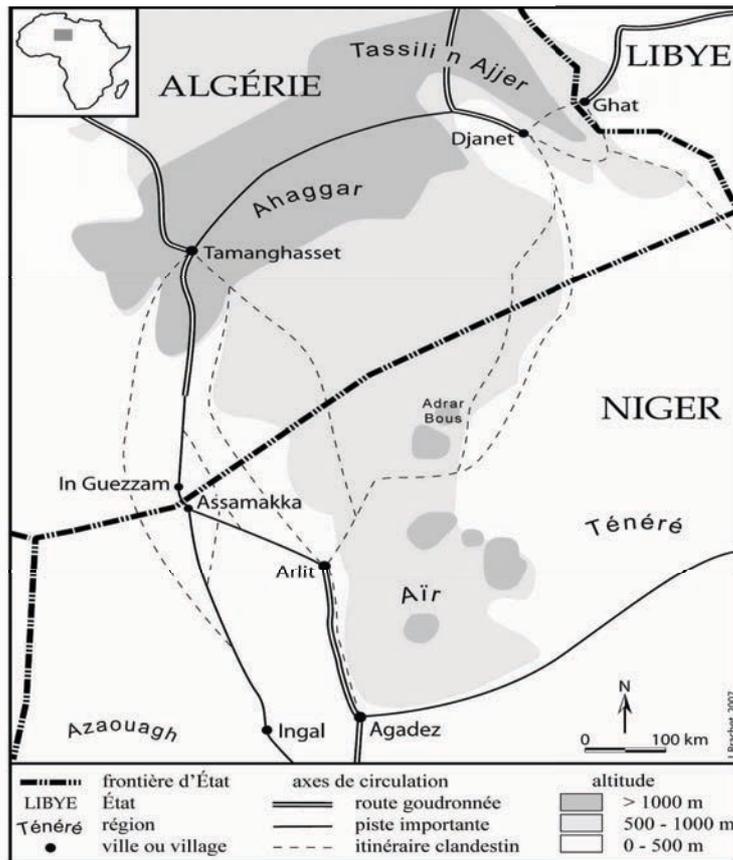


Figura 17: Itinerario de Arlit a través de Argelia. (Brachet, 2005)

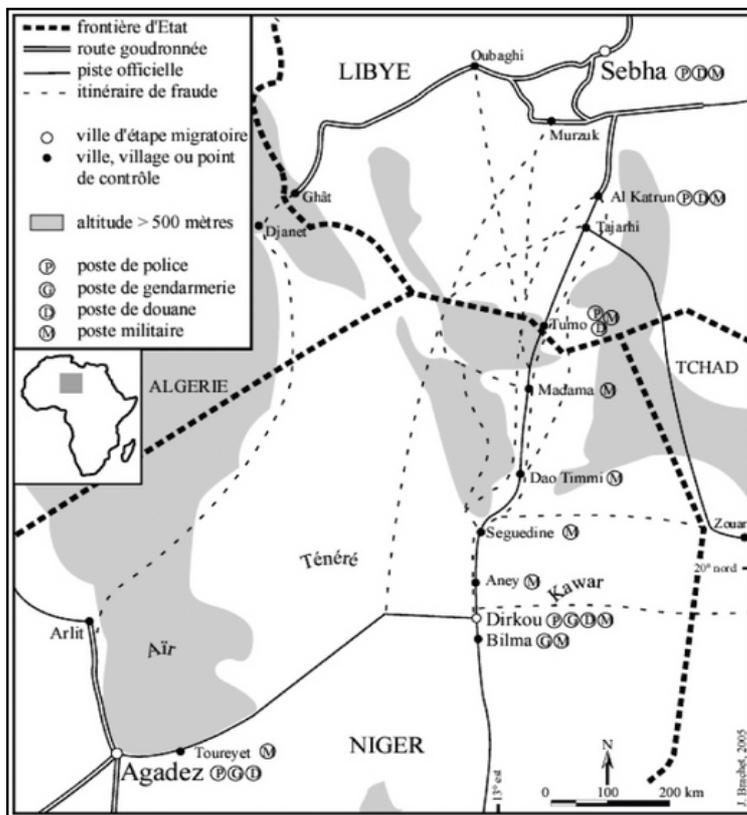


Figura 18: Itinerario a través de Dirkou. (Brachet, 2009a)

La ruta de Arlit, conocida como “ruta del uranio”<sup>354</sup>, va de Agadez hasta Djanet, pasando por Arlit, Assamaka –puesto fronterizo- y Tamanrasset. En Djanet el trayecto esconde cuatro días de marcha a pie por el macizo de Tadrart hasta llegar a Libia (ver figuras 17). Durante las tensiones diplomáticas entre Níger y Libia (1980-87) es el único trayecto usado <sup>355</sup> (Staub, 2006). Actualmente es minoritario, aunque muchos continúan realizándolo por ser más barato, con un precio entre 40.000 y 90.000 FCFA en los 2000, según Bolouvi (2009). Para personas como Mamadou, que prueba la ruta en su primera tentativa a Libia, “se trata de la más peligrosa de mi vida” (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>356</sup>. De hecho, no la supera y es detenido en Tamanrasset, igual que muchos de sus compañeros. Un atajo de la vía argelina va de Arlit a Djanet, atravesando el norte del desierto del Air, evitando puestos de policía. Este itinerario se une con el procedente de Tamanrasset, por lo que también implica los cuatro días a pie. Muchos mueren de sed o hambre al ser abandonados por los pasadores en el desierto, según cuentan.

“Andábamos, andábamos, andábamos. Si llevas cosas demasiado pesadas no puedes caminar [...] Hay gente que tiraba sus bolsas, porque pesaban demasiado para andar en el Sahara. Debíamos llevar la comida, el bidón de 4 litros de agua, no era fácil. Andar por la arena y después subir una montaña y bajarla, todo eso hay gente que no lo soporta. Había un hombre de Nigeria con su amigo nigerino. Tenía un poco de frío y no podía soportar el cansancio. Subíamos, bajábamos, subíamos, bajábamos [...] Al bajar, se plantó. Tenía la cabeza ardiendo y dijo que no podía continuar. El guía empezó a insultarlo ‘no eres hombre’. En realidad, era para darle ánimos. Su amigo le decía ‘te había prevenido, no hubieras tenido que salir, pero tú lo querías a toda costa’. Lo abandonamos en el Sahara. El guía nos dijo que aquéllos que teníamos más agua, se la metíamos un poco en su bidón y les diéramos un poco de comida. Allí donde estábamos se veían las luces de la ciudad de Djanet. El guía les dijo que reposaran y que, de madrugada, intentaran llegar a la ciudad, que estaba todo recto [...] Su amigo le dejó de lado [...] Yo me dije a mí mismo que no podíamos hacer nada por él, era un tipo grande y estábamos cansados. Quizás podían llegar a Djanet o quizás no. En todo caso, la ciudad quedaba lejos”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

---

<sup>354</sup> El descubrimiento de uranio en Arlit, a 240 km de Agadez, conlleva la creación de la “ruta del uranio” en 1981, que vincula Agadez y Tahoua, para asegurar la explotación del mineral (Bensaâd, 2002). La constitución del trayecto es clave en la revitalización de Agadez como lugar imprescindible del tráfico entre África sursahariana y el Magreb (Grégoire, 1999).

<sup>355</sup> Entre 1980-87, la tensión entre Níger y Libia y la rebelión touareg de 1990 provoca que los camiones tengan que ir con escolta militar en la vía de Dirkou. Con eso, los migrantes prefieren pasar por Argelia para llegar a Libia, aunque la política migratoria argelina era y es, más restrictiva que la libia (Staub, 2006: 52).

<sup>356</sup> Texto original: “C’est la plus dangereuse de ma vie”. (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

Por otro lado, la vía más frecuente atraviesa directamente de Níger a Libia, es decir, de Agadez a Sebha, pasando por Dirkou, Seguedine, Dao Timmi, Madama – puesto fronterizo-, Tumo, Tajarhi y Gatron –en árabe, Al Katrun-, a través del desierto del Teneré (Hamood, 2006). El viaje cuesta entre 80.000 y 120.000 FCFA, a tenor del trabajo de campo. La condición de nigerino, no obstante, favorece el precio frente a migrantes de países terceros. “Cuando eres nigerino tienes tu precio, si eres maliense, nigeriano, ghanés, el precio sube. Por ejemplo, yo pagué 40.000 FCFA por el vehículo que cogí y ellos pueden llegar a pagar entre 90-100.000 FCFA”<sup>357</sup> (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012). El oasis de Dirkou es la última gran parada en territorio nigerino antes de cruzar la frontera. Se revitaliza a finales de la década de los años 80, cuando los transportistas abandonan la pista de Agadez-Bilma. El enclave se encuentra a 650 kilómetros de Agadez y a 500 kilómetros de Libia y el aumento de la circulación de todo tipo de mercancías, transforma el lugar, anteriormente de dimensiones ínfimas. Según Brachet (2009a), el crecimiento demográfico sin precedentes, comporta un cambio exponencial de su fisonomía, destinada ahora al aprovisionamiento de servicios. Asimismo, supone la creación de un “nuevo pueblo” -*Sabon Gari*, en hausa-, más poblado incluso que el barrio antiguo y donde se encuentran los *ghettos* migrantes. Dirkou, como ulterior enclave antes de Sebha, proporciona prestaciones parecidas a las de Agadez, dirigidas al tránsito. De la misma manera, se reproduce el distanciamiento entre comunidad local y migrante, separada geográficamente en diversos distritos (Brachet, 2009a).

“A menudo la gente duerme fuera, en la estación. Nosotros tuvimos suerte, encontramos a un tipo que nos llevó a su casa durante 10 días. Como él trabajaba, nos encargábamos de prepararle las cosas antes de que viniera. Lo hacíamos todo y nos acogió hasta que nuestros camiones partieron”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>358</sup>

“En Dirkou nos quedamos en una casa que era un garaje al mismo tiempo. Había una habitación a un lado y una vez entrabas era el garaje. El chófer conocía al hombre que estaba en la casa y nos alquiló una habitación. Allí dormíamos, nos preparábamos... Estuvimos 10 días”. (Entrevista Yssiaka,

---

<sup>357</sup> Texto original: “Quand tu es nigérien tu as ton prix, si tu es malien, nigérian, ghanéen, le prix ça monte. Par exemple, moi j’ai payé 40.000 FCFA pour le véhicule que j’ai pris et eux, les étrangers, ils peuvent arriver à payer de 90.000 à 100.000 FCFA”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>358</sup> Texto original: “Souvent les gens ils dorment dehors, ils dorment dans la gare. Nous avons eu la chance, parce qu’on a trouvé un gars qui nous a amené chez lui pendant 10 jours. Comme lui, il travaille, on lui prépare des choses avant qu’il vienne. On faisait tout et il nous a logé jusqu’à nos camions sont partis”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

3/05/2012)<sup>359</sup>

“Hice escala en Dirkou, en Madama. Allí se encuentra la frontera donde están los militares nigerinos. Como conozco alguno, un frère, pues me quedé con él antes de tener vehículo para partir [...] Vendía cigarrillos, cuando los camiones venían de Libia encontraba paquetes y vendía los cigarros para ganar algo, porque no me gusta estar con los brazos cruzados. Gracias a Dios, vendí antes de partir. Estuve 17 días en Madama, en Dirkou, dos semanas [...] Todos esos días había vehículos que llegaban, que venían de Libia [...] Después, me buscaron un coche para llevarme a Sebha y así partí hacia allí”. (Entrevista Daouda, 26/03/2015)<sup>360</sup>

El recorrido desde Agadez hasta Dirkou constituye una etapa ciertamente difícil a través del Erg del Teneré, compuesto sólo de dunas, donde los obstáculos acechan. Durante años, el trayecto se realiza a bordo de grandes camiones, conocidos por la población como G-8, además de *pick-ups*, apodadas por los migrantes como Hilux, el modelo Toyota del vehículo. En los camiones, montan entre 150 y 200 personas, mientras las *pick-ups* pueden albergar hasta 30 personas, en condiciones de hacinamiento y precariedad.

“El día que nos íbamos, nos dijeron de encontrarnos por la mañana temprano fuera de Agadez. Jamás pude imaginar que estaría tan hacinado como estaba. Llegamos hacia las 2h de la mañana y encontramos más de 150 personas que esperaban a subir al camión. El vehículo no tenía más plazas, era la ley del más fuerte, si dejabas hacer, ibas a morir. Cuando llegabas y veías el camión, fuera cual fuera tu coraje, hubieras dicho que no subías”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>361</sup>

“Yo estaba delante, otros en el medio. Tenía que buscar un bastón para meterlo entre las piernas y no caerte. Los bidones de 20 litros se metían primero, después la comida, las mantas y después arreglábamos el lugar para sentarnos. No tenía que escoger mal porque el trayecto duraba entre 13-14 horas. Descansábamos 2-3 horas y reprendíamos la ruta a partir de las 19h. Luego, parábamos para no circular de noche. A veces, alguien te

---

<sup>359</sup> Texto original: “À Dirkou on est resté dans une maison, c’est un garage au même temps. Il y avait une chambre d’un côté et là où tu rentres là c’est le garage. Le chauffeur connaît le gars qui est dans la maison et ils ont loué la chambre. C’est là-bas, on dorme, on prépare... on a fait 10 jours là-bas”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>360</sup> Texto original: “J’ai fait l’escala à Dirkou, à Madama. Il y a une frontière où ils sont les militaires nigériens. Comme je connais quelqu’un, un militaire là, un frère, donc, je suis resté dans leur compagnie avant d’avoir des voitures qui partent là-bas [...] Je vends de la cigarette, quand les camions qui viennent de la Libye arrivés, donc, j’ai des paquets comme ça, je vends pour avoir quelque chose, parce que je peux pas venir les mains croisés comme ça. Dieu merci, je vendais avant d’aller. J’ai fait 17 jours à Madama, à Dirkou j’ai fait deux semaines [...] Tous ces jours que j’ai fait, il y a des voitures qui arrivent, qui viennent de la Libye [...] Après, ils m’ont cherché une voiture qui va m’amener jusqu’à Sebha et on est parti jusqu’à là-bas”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>361</sup> Texto original: “Le jour quand on allait partir, ils nous ont dit de se rencontrer du bonheur du matin dehors d’Agadez. Jamais je pouvais imaginer que serais tellement serré comme ça. On est arrivé vers 2 heures du matin et on a trouvé plus de 150 personnes qu’ils attendaient à monter le camion. La voiture il n’a pas de place, c’est la loi du plus fort, si vous vous laissez faire, vous aller mourir. Quand vous arrivez et voyez le camion, quel que soit votre courage, vous allez dire que non, vous n’allez pas partir”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

empujaba porque había ocupado su plaza. La gente se peleaba. Hay algunos que llevaban cuchillos y los empuñaban y decían 'os voy a apuñalar'. Lo hacían para que dejaran de pelearse". (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>362</sup>

A día de hoy, los grandes camiones ya no embarcan a personas<sup>363</sup> y sólo se utilizan para el retorno de migrantes, además, claro está, de para el contrabando de mercancías y productos ilegales -alcohol, tabaco, drogas o armas-, según testimonios recogidos en Agadez. Sus abundantes averías y la mayor velocidad y facilidad de ocultación de las *pick-ups*, tienen que ver con esta evolución. Precisamente, los fallos mecánicos y los abandonos de transportistas son riesgos enfatizados por los migrantes cuando hablan de las amenazas del Sahara.

"La primera vez, nuestro coche tuvo un problema en el camino. No había mecánicos. Estuvimos más de seis días en el desierto. Estaba lleno de polvo, no teníamos nada para preparar, sólo té, pero la arena venía y bufff [...] Tuvimos muchos problemas, una verdadera aventura [...] El chófer nos dejó allí, se fue y nunca más regresó. Empezamos a andar, porque no iban a volver, por eso la gente dijo 'tenemos que caminar'. Dejamos el lugar a las 23 horas y estuvimos andando en pleno Sahara hasta las 13h. Sólo andábamos, sabíamos que íbamos en la dirección correcta porque veíamos luces. Tuve miedo, ya que había una pareja maliense entre nosotros, la mujer estaba embarazada, estaba a punto de dar a luz. Los dejamos, porque no teníamos suficiente agua, sólo tres litros. Se la pusimos en el bidón y nos fuimos". (Entrevista Mohammed, 1/03/2015)<sup>364</sup>

Así, las declaraciones evidencian el compendio de sufrimiento y muerte, vivacidad y abnegación, que entrañan las distintas rutas. Contienen a partes iguales complicaciones y peligros, glosados en falta de suministros, contraste de

---

<sup>362</sup> Texto original: "J'étais au bord, mais il y a d'autres qui s'assoient au milieu. Tu dois chercher un bâton pour mettre entre tes jambes pour n'est pas que tu tombes. Les bidons de 20 litres vous les mettez d'abord, après vous mettez vos trucs à manger, vos couvertures et vous arrangez bien l'endroit où vous allez vous asseoir. Il ne faut pas trier mal, parce que vous faites le trajet de 13 à 14 heures. On repose 2-3 trois heures et on reprend la route à partir de 19 heures. Ils s'arrêtent, parce qu'ils ne circulent pas la nuit. Des fois quelqu'un te pousse et il te dit que tu as occupé sa place. Les gens se battent, il y a des gens qui ont leur coûteux, ils l'enlèvent en disant 'moi, je vais te poignarder, pour ne pas qu'ils se battent'". (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>363</sup> En la actualidad estos vehículos también se dedican a la búsqueda de oro en pleno desierto, en zonas como Djado, donde está aflorando un nuevo sector económico, digno de investigar.

<sup>364</sup> Texto original: "La première fois ça aussi on a eu un problème, parce que notre voiture a eu un problème dans la route. Il n'y a pas des mécaniciens, il n'y a pas quelque chose, on a fait plus de 6 jours, qu'on est dans le désert, il y a la poussière, il y a tout, même pour préparer, il n'y a pas quelque chose, on prépare le thé, le sable vient et buffff [...] On a eu beaucoup des problèmes, la vérité aventure [...] Le chauffeur nous a laissé là-bas et maintenant on doit aller dans la ville, regarder si comment le passage ils vont venir nous prendre. Ils étaient partis et ils sont plus revenus. On a quitté dès 23h jusqu'à demain 13h, toute la nuit on a marché dans le Sahara. On marchait seulement, on savait que c'est la direction, on a vu la lumière, on partait comme ça. J'ai eu peur, parce qu'il y avait un couple malien là parmi nous, la femme était en ceinte, elle était à terme. On l'a laissé, parce qu'il n'avait pas l'eau, le peu eau qu'on a ça n'arrive pas à 3 litres, on a mis ça dans le bidon et on a donné au couple malien et nous, on est parti". (Entrevista Mohammed, 1/03/2015)

temperaturas extremas, perpetración de asaltos de “bandidos”, desconfianza sobre autoridades, accidentes de coche y, sobre todo, presencia constante de la muerte. La expiración de rostros invisibles bajo el polvo erige al Sahara en fosa común<sup>365</sup>. Son víctimas de las difíciles circunstancias del trayecto, agudizadas sobremanera por las políticas de fortificación europea<sup>366</sup> (Rodier, 2009), que convierte un espacio errante y poroso en un nuevo muro intangible, mortal y vergonzoso, parecido al del Mediterráneo, según se deriva de nuestro trabajo.

“Terrible, terrible, supone una gran dificultad cruzar el desierto. Me acuerdo en el momento de nuestro primer pasaje, que encontramos cadáveres, muertos [...] Encontramos buitres en el Sahara, allí donde había los cadáveres de dos personas medio escondidas en la arena. Encontramos a los buitres que devoraban los cadáveres [...] Andamos unos 50 metros, no mucho más, porque en el Sahara no puedes malgastar fuerzas, que valen oro. Les ayudamos sólo por humanidad. Sabíamos de la importancia de tener suerte. Incluso antes de que pasáramos por allí, sabíamos que la gente muere [...] En ese medio árido no había árboles, ni agua, nada, si mirabas a lo lejos no había nada. Los muertos no me daban mucho miedo, pero en realidad, yo no sabía que eran muertos. Fue el jefe quien me lo dijo. Era un tubu del Sahara y él conoce la vida en el desierto”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>367</sup>

“Por la mañana temprano, hacia las 6:30 horas, encontramos a alguien con el cuerpo todo tapado por una manta. Para los chóferes, eran gentes a las que habían abandonado, se sintieron cansados y se tumbaron. El chófer se paró y dijo ‘mirad a vuestros hermanos, les abandonaron, se tumbaron y se durmieron aquí’. El guía no paraba de pitar para que se despertaran, para llevarles, pero no respondían. Fue para allá y cogió la manta y les destapó y

---

<sup>365</sup> No existen números exactos de personas muertas en el Sahara. Las contabilizaciones se centran más bien en quienes perecen en el Mediterráneo, puesto que la OIM exige grandes dificultades para contabilizar en el desierto, debido a la inseguridad y a la porosidad de las rutas. Sin embargo, a tenor de nuestro propio trabajo de campo, las muertes en el Sahara son frecuentes y a menudo pasan desapercibidas, tapadas por las dunas. En los últimos años, el hallazgo de distintas fosas a cielo abierto han saltado a las portadas de los medios internacionales.

<sup>366</sup> Cabe recordar, como señala Mezzadra, que el régimen de Gobierno internacional de las migraciones, del cual participan organismos como la Unión Europea o la OIM, lejos de sólo cerrar herméticamente las fronteras de los países ricos, pretende crear un sistema de retenes, a partir de un “proceso activo de inclusión del trabajo migrante por medio de su clandestinización” (2005 : 148). En otras palabras, no se trata sólo de impedir la entrada a los migrantes, si no de quitarles derechos, en caso de que lleguen a Europa, reduciéndoles a la condición de *no persona*, para que sean más vulnerables y aporten su trabajo en forma de explotación y sumisión.

<sup>367</sup> Texto original: “Terrible, terrible, c'est la grande difficulté de traverser le désert. Moi, je me souviens à l'époque à notre premier passage on a trouvé des cadavres, des morts [...] On a trouvé des vautours dans le Sahara, là où les cadavres de deux personnes ensablés dans le sable, on a trouvé des vautours qui sont là en train de dévorer les corps [...] On a pu écraser peut être 50 mètres, ça n'a pas dépassé comme ça, parce que là-bas il faut pas que tu perds ton effort là-bas dans le Sahara, c'est de l'or. On les a aidé juste pour l'humanité. On connaît de la sort. Avant même que je passe là-bas on connaît le sort, les gens meurent là-bas [...] Dans ce milieu aride il n'y a pas ni d'arbres, ni de l'eau, ni rien, nulle part. Les morts ils me font pas tellement peur quoi, je savais pas que c'est des morts. C'est le chef qu'il disait 'ah, c'est des morts', parce que c'est un toubou du Sahara, il connaît la vie du Sahara”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

automáticamente les volvió a cubrir. Bajé del coche y me dijo 'pequeño, te aconsejo que subas de nuevo al vehículo, es mejor'. No le hice caso, fui y descubrí que estaban muertos desde hacía tres o cuatro días, estaban en descomposición. Sus amigos les dejaron allí y se fueron. Al cabo de 4-5 kilómetros encontramos cuerpos por todos sitios. En esa zona encontramos, si recuerdo bien, unos 70. Fuimos un poco para adelante y aún encontramos seis muertos más. A 90 kilómetros de allí, encontramos dos personas más, una que se estaba muriendo y otra que no estaba muerta, pero se sentía muy cansada. Uno murió en nuestras manos a causa del frío. El otro pudo llegar a destino, porque lo cogimos en nuestro vehículo". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)<sup>368</sup>

Estos fragmentos evidencian los obstáculos que deben afrontar quienes atraviesan el Sahara de manera precarizada y encubierta, obligados por la "irregularización" de la propia ruta, como consecuencia de las restricciones de control europeas, sobre todo a partir de 2003. De esta manera, éstas empujan a los migrantes a obviar puestos fronterizos y a quedarse a expensas de guías y conductores. Por tanto, su condición de "clandestinos" es vital para todo este tipo de apuros, cada vez más presentes, debido a la creciente vulnerabilidad del camino por la inseguridad de la zona, pero sobre todo por el menor margen a la vía regular, que les expulsa hacia la ocultación y la clandestinidad (Perrin, 2008; Bustos, Orozco, Witte, 2001).

Aumentan así los peligros, ya de por sí sacrificados, y emerge una tensión entre el mencionado sentimiento de pertenencia a la "comunidad migrante" frente a la dimensión subjetiva, que aflora en situaciones extremas. De esta manera, se producen situaciones de conflicto, aunque la manera de relacionarse en condiciones paupérrimas, constata una cooperación instrumental a favor de la propia supervivencia. Es lo que para Brachet, citando a Bayart, sería "constatar que los migrantes tratan frecuentemente de esquivar su 'deber' de solidaridad [...]"

---

<sup>368</sup> Texto original: "Le matin du bonheur vers 6:30h nous avons trouvé quelqu'un qui a le corps tout enveloppé d'une couverture. Pour les chauffeurs, ce sont les gens qui les ont abandonnés, ils se sentaient fatigués et ils se sont couchés. Le chauffeur s'est arrêté et nous a dit 'regardez vos frères, on les a abandonnés, ils se sont couchés et ils se sont endormis ici'. Le chauffeur est en train de klaxonner pour qu'ils se réveillent, il va les amener. Ils ne répondent pas, il vient il prend la couverture et automatiquement il remet la couverture. Je suis descendu et il m'a dit 'petit, je te conseil de monter dans le véhicule, c'est mieux'. Je suis parti, j'ai pris la couverture et j'ai découvert qu'ils sont morts il y a de 3 à 4 jours, ils sont déjà en décomposition. Ce sont ces amis qui les ont mis là-bas et les ont abandonnés et ils sont partis. Nous avons fait de 4 à 5 kilomètres et voilà et nous les avons trouvés partout. Ils sont des corps. Dans la zone on avait trouvé, je crois, 70 corps. Nous sommes partis un peu devant et nous avons trouvé encore 6 morts. À 90 km on a trouvé deux personnes encore, un qui est en cours de mourir et l'autre qu'il n'est pas mort, mais il est très fatigué. L'autre il est mort dans nos mains, à cause de froid. L'autre a pu arriver à destination, on l'a pris dans notre véhicule". (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

lo que no permite deducir una prevalencia del individualismo<sup>369</sup> ante el comunitarismo” (Brachet 2009a: 145). Esta lógica, quizás perversa, pero entendible, esconde una visión interaccionista, que asume la imposibilidad de sobrevivir sin el Otro.

“Viajé mucho más con los no nigerinos, los nigerianos, los ghaneses, ellos son clandestinos. Es más fácil resistir entre ellos. Nadie se toca, la solidaridad no existe, cada uno se busca. Todo el mundo se insulta”. (Entrevista Yahaya, 23/05/2012)<sup>370</sup>

“El desierto fue muy, muy, muy duro, porque nuestro camión se averió. Fue antes de llegar a Dirkou. Es allí donde el Sahara es verdaderamente peligroso. La gente empezó a pelearse. En nuestro camión había chadianos y tenían cuchillos. Cuando uno tiene agua y el otro no tiene, o se la das o te agreden. Conocí a dos gigantes más grandes que nosotros y, en el momento que empezaron a pelearse, nos dijeron que saliéramos. Corrimos más riesgo, porque empezamos a andar para llegar a Dirkou, porque nos habían dicho que no estaba lejos, a unos 5-6 kilómetros en pleno Sahara”. (Entrevista Daouda, 22/05/2012)<sup>371</sup>

“Dos jóvenes no tenían agua en su bidón y se descolgaron del grupo para ir a buscar. Dónde puedes buscar agua en plena noche en el Sahara? El guía los siguió [...] Nos dijo que esperaríamos, que nos sentáramos. Nos tumbamos en el suelo y nos dijo que cuando viéramos luces de coches que pasaban no las miráramos, que bajáramos los ojos. Más o menos una hora después regresó y nos dijo ‘francamente, no les he visto’. No puedes salir en el Sahara a buscar agua. En el Sahara, cada uno por su lado, cuando tienes piedad de alguien y abres el bidón y le das un poco, sólo para mojarse la boca, notarás cómo brilla y te darás cuentas de hasta qué punto tienes sed. Es así como abandonamos a tres personas en el Sahara”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> En este caso, no se puede concluir, por tanto, la existencia de un individualismo entendido como hace Marie (1997) y repasamos en el capítulo 4.2, com un egoísmo que supone una “amenaza” a la cohesión social, en tanto que valor propio de sociedades “modernas y capitalistas”, según consideraciones de Dumont, citadas por Marie (1997).

<sup>370</sup> Texto original: “J’ai voyagé beaucoup plus avec les non nigériens, les nigériens sont eux qui font les fraude. C’est plus facile de résister entre eux. Personne ne se toque, la solidarité il n’y a pas, chacun se cherche. Tout le monde s’insulte”. (Entrevista Yahaya, 23/05/2012)

<sup>371</sup> Texto original: “Le désert ça été très, très, très dur, parce que notre camion est tombé en panne. C’est avant d’arriver à Dirkou. C’est là où le Sahara est vraiment dangereux. Les gens, ils ont commencé à bagarrer. Dans notre camion il y avait des tchadiens, ils avaient des couteaux. Quand un a de l’eau et l’autre n’a pas, soit le donne on te tire. J’ai eu la connaissance de deux géants, ils étaient plus âgés que nous et au moment où ils ont commencé à bagarrer ils nous ont dit de sortir. On avait pris un grand risque, parce qu’on avait pris la route pour aller à Dirkou, parce qu’ils nous ont dit que Dirkou n’était pas loin, 5-6 kilométrés en plein Sahara”. (Entrevista Daouoda, 22/05/2012)

<sup>372</sup> Texto original: “Deux jeunes il n’avait pas de l’eau dans leur bidon, ils se sont détachés et ils disent que vont aller chercher de l’eau. Où est-ce que vous allez chercher de l’eau dans pleine nuit dans le Sahara? Le guide les a suivis [...]. Il nous a dit d’attendre, de nous asseoir. Nous sommes couchés par terre et il nous a dit que quand on voit la nuit les lumières des voitures qui passent, il ne faut pas les regarder, il faut baisser les yeux. Au peu près une heure de temps après il est revenu et il nous a dit ‘franchement, je les ai pas vu’. Tu ne peux pas partir dans le Sahara a

La alteridad se debate e interpela con la propia supervivencia en un lugar estéril establecido como rito de paso, prueba de fuego de fronteras políticas y, sobretudo simbólicas, para los sujetos migrantes. En esta epopeya, los migrantes cristianos invocan “recuerdos bíblicos terroríficos” y establecen el desierto como lugar donde habitan almas malditas rechazadas por Dios, en palabras de Escoffier (2004: 143). Algo parecido sucede con las personas musulmanas que, llenos de referencias religiosas o creencias sincréticas, evocan el desolado espacio como camino de reflexión y salvación, donde reside la apostasía.

“Andábamos la noche, éramos 4. Había un coche que venía a buscar a gente. Nos vio y nos insultó. Nos dijo ‘sois animales! Como podéis descolgaros así?’. Nos habíamos alejado unos 2 kilómetros. Habíamos dejado a la gente y habíamos juzgado a bien separarnos. Pasamos dos horas solos, un pequeño error y hubiéramos muerto. Ellos mismos nos hicieron creer que allí estaba Satán, que puede hacerte perder el camino. Ves una luz al fondo y continúas, eso es verdad en el Sahara. Vimos cosas, alumbramientos... El Sahara es muy extraño”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>373</sup>

### Viajar con visado

Lejos de estos relatos espirituales y las pericias relatadas hasta ahora, los movimientos de la primera generación de habitantes de Niamey en Libia, son singulares en relación a la obtención de visados de entrada. Gracias a la contratación en origen del régimen de Gadafi a finales de la década de 1990, como hemos explicado en el apartado 6.1, las experiencias de los pocos que logran el visado en ese momento, difieren en mucho de las odiseas referidas. En este sentido, se establece una ventaja comparativa para los urbanos de esa época respecto a los indocumentados internacionales o de zonas interiores que entonces viajan a Libia, para cruzar o no a Europa.

“Obtener el visado me supuso bastante tiempo [...] Incluso en ese momento había más gente que partía sin visado que con él [...] Mi primera experiencia me hizo saber que teniendo papeles podía ahorrarme muchos problemas en

---

chercher de l'eau. Dans le Sahara, chaque un pour soi, c'est quand tu as pitié de quelqu'un, quand tu vas ouvrir un bidon et tu le donnes un peu, juste pour mouiller la gorge, tu vas avoir la bouche brillant, en disant que tu as soif. C'est comme ça qu'on a abandonné trois personnes dans le Sahara”. (Entrevista Yssiaka , 3/05/2012)

<sup>373</sup> Texto original: “On marchait la nuit, on était 4 personnes. Il y avait une voiture qui venait chercher les gens. Ils nous ont vu, ils nous ont insulté et ils nous ont dit ‘vous êtes des animaux! Comment vous pouvez sortir en place comme ça?’ On s’est éparpille 2 km. On avait laissé les gens et on a jugé de s’éloigner. On a passé deux heures de temps dans la brousse, une petite erreur et on pouvait mourir. Ils même nous ont fait croire que là il y a de Satan qui peut vous fait perdre la route. Vous voyez une lumière comme ça au fond et vous continuer, ça c’est vrai dans le Sahara. Nous avons vu des choses, on a vu des éclairs... le Sahara c’est bizarre. J’ai le fait une seule fois”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

la carretera. Es decir, en todos los controles, sabía que estaba en regla. El estado sabía que habías dejado tu país y el país de destino sabía que llegabas, el camino estaba trazado. Esto me ayudó mucho [...] No fue tan duro, porque con papeles, no tenías problemas [...] Presentabas los papeles y se acabó. Antes, no había ningún país más tranquilo que Libia, ganábamos dinero y vivíamos nuestro El Dorado". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>374</sup>

"Como nosotros teníamos visado, no fue más duro que para los otros que no tenían. Antes existía un camión, que transformaron en coche con asientos. Era de un libio y él sólo cogía a aquellos que tenían visado [...] Yo, en realidad, no tuve dificultades [...] Cuando llegabas a la estación, te preguntaban si tenías visado o no y te indicaban en cuál tenías que subir, dependiendo si lo poseías o no [...] Tuve mucha suerte, casi todos en la comuna I tuvimos suerte [...] En 2003, el coche dejó de existir porque la gente emprendía la ruta sin visado". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>375</sup>

La obtención del título de entrada es idiosincrático de las movi­lidades incipientes de la capital hacia el norte y marca dos tipos de desplazamientos entre la primera mitad y la segunda de los década de los 2000 (ver capítulo 7.1). Incluso al inicio, aunque de manera minoritaria, algunos llegaban en avión<sup>376</sup> directos a Trípoli. De esta manera, la adquisición de documentos venía condicionada por relaciones sociales, en un magma de circuitos informales –clientelismo o PAC- vinculado sobre todo con las embajadas. La condición de urbano, por tanto, ayudaba a lograrlos, a veces sólo por una mera proximidad geográfica. Es el caso, por ejemplo, de los vecinos de la comuna I, que se proveen del documento, previo pago del importe, unos 25.000 FCFA en esa época.

"No fui clandestino, me hice el visado. Me presenté aquí en la embajada y pedí el visado. Me lo dieron y emprendí el camino. [Sólo pedían] El pasaporte, la traducción del mismo en árabe y el certificado médico, era muy fácil. [Los de interior] Piensan que no pueden obtener el visado, pero

---

<sup>374</sup> Texto original: "Quand j'ai pris mon visa, ça m'a pris du temps [...] Même à ce moment il y avait plus de gens qui partaient sans avoir le visa qu'avec les visa [...] Ça été la première expérience qui m'a fait savoir qu'en ayant les papiers il n'y a pas le tracasserie routière. C'est-à-dire, tu vas faire tous les postes possibles, on sait que tu es réglementé. L'Etat sait que tu as quitté ton pays et le pays de destination sait que tu es arrivé, ton chemin est tracé. Ça m'a beaucoup aidé [...] Ça n'a pas été dur, quand tu as des papiers là, c'est pas dur, tu n'as pas de problèmes [...] On présentait les papiers et sayez et il n'y a pas un pays plus calme que Libye avant, on gagnait, on vivait notre El Dorado". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

<sup>375</sup> Texto original: "Comme nous on a le visa, c'est pas plus dur que pour les autres qu'ils n'ont pas le visa. Avant il y a un camion qu'ils ont transformé en car, il y a des chaises, c'est pour un libyen et lui il prend seulement ceux qui ont le visa [...] Moi, vraiment, j'ai pas eu des difficultés [...] Tu viens à la gare et tu demandes, ils te demandent si tu as le visa, le car qui prend ceux qui ont le visa sont là-bas, ça c'est pour le non visa [...] J'ai eu beaucoup de chance, presque nous tous à la commune I on a eu la chance [...] En 2003 la voiture n'existe plus, parce que les gens prennent la route sans visa" (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>376</sup> En ese momento existía una línea Sebha-Trípoli, que más tarde se hace inasumible para los viajeros, también por su progresiva falta de documentos y la precarización de las mismas movi­lidades.

como yo estoy en Niamey, cerca de la embajada de Libia [...] Ahora todo es muy diferente, como hay mucha gente que se va". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>377</sup>

"Yo tuve suerte, pude tener visado y billete de avión fácilmente. Tuve amigos que me pusieron en el circuito directo, por eso no sufrí demasiado". (Entrevista Ibrahim, 1/04/2015)<sup>378</sup>

"Sin suerte, no es fácil. Hay gente que busca el visado aquí, pero es en Agadez donde hacían esto. Aquí podías ganarlo, pero si no conocías a alguien o no tenías suerte, estabas obligado a ir a Agadez. Yo estuve en Agadez y busqué el visado sin descanso". (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>379</sup>

Efectivamente, durante años los visados se suministraban también en Agadez, en un consulado inaugurado en 1976, que se mantuvo abierto hasta 2003. Entonces, eran sobre todo las personas urbanas quienes probaban de ganar la autorización, al compartir la opinión sobre la importancia de viajar con pasaporte, como forma de identificación en caso de incidente o muerte. El imaginario urbano de la capital, fruto de la burocracia colonial francesa y sus herederos, parece interiorizar la relevancia de contar con documentos oficiales, según se aprecia en el trabajo a terreno. La facilidad para tramitarlos, consecuencia del centralismo jacobino francés, también facilita sus diligencias, básicamente en Niamey. Este hecho, unido a mayores índices de alfabetización en la capital y un distanciamiento en el medio rural acerca de las formalidades escritas, también afecta para una menor posesión de títulos entre migrantes de zonas interiores. Todo esto, además, teniendo en cuenta que el visado libio en ningún caso permite trabajar y sólo es turístico, como recuerda Mamadou.

"Prácticamente, si ves a alguien que se va a Libia con su pasaporte, podemos asegurar que es de la capital. Es la gente de la capital la que tiene esta mentalidad de tener visado. Para las otras regiones, ellos no tienen necesidades de obtener visado. En mi caso, yo no quiero visado, porque, como te digo, es una cuestión de mentalidad. Yo he ido al colegio y sé que el visado turístico es para tres meses [...] Con ese visado no puedo trabajar en

---

<sup>377</sup> Texto original: "Pas de clandestin, j'ai pris le visa. Ici à l'ambassade, je me suis présenté et j'ai demandé le visa. Ils me l'ont donné et j'ai pris la route. [Ils demandent seulement] Le passeport et la traduction de passeport en arabe et le certificat médicale, c'est très facile. [Ceux du village] Eux, ils pensent qu'ils trouvent pas le visa, mais comme moi je suis à Niamey, je suis près l'ambassade de Libye [...] Maintenant c'est différent, maintenant comme il y a beaucoup des gens qui partent". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>378</sup> Texto original: "Moi, j'ai eu la chance, j'ai pu avoir le visa et le billet d'avion facilement. J'ai eu des amis qui m'ont mis dans le circuit direct". (Entrevista Ibrahim, 1/04/2015)

<sup>379</sup> Texto original: "Si tu n'a pas la chance, c'est pas facile. Il y a des gens qui cherchent le visa ici, mais c'est à Agadez qui font ça. Même ici tu peux le gagner, mais si tu connais pas quelqu'un ou bien tu n'as pas la chance, c'est obligé d'aller à Agadez. Moi, j'ai été à Agadez et j'ai cherché le visa jusqu'à fatiguer". (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

ayuntamientos, no estoy autorizado a trabajar, puesto que el Estado lo controla y mira si el documento es o no válido. En nuestro caso tenemos acceso a visados turísticos, jamás tenemos visados de trabajo [...] Puedes tener uno de tres meses en el que haya escrito *la amal* 'no autorizado' –en árabe-. Por eso, no entiendo la importancia del visado" (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)<sup>380</sup>

"Para empezar, nosotros, no podemos viajar sin dinero para el transporte. Si eres de Niamey, no quieres partir a Libia sin tarifas de carretera. Nosotros, cogemos como mínimo 100.000-150.000 FCFA, pero ellos, una vez la persona tiene 25.000 FCFA, dice que puede irse. Nosotros, tenemos nuestros papeles y ellos no tienen ni carné de identidad. Una vez allí, no queremos el trabajo de pasturaje o en los huertos. Nosotros, somos de la capital y ellos de los departamentos. Nuestros métodos de vida son diferentes, aunque todos somos africanos. Nos conocemos, sabemos que todos somos nigerinos. Nosotros, creemos que es de cabezotas viajar sin papeles de identidad. Lo primero que se debe hacer es eso. Supongamos que tienes un accidente, no tendrían ninguna referencia de ti. No sabrían de dónde vienes [...] durante el viaje te encuentras con muchos africanos, incluso cogemos los mismos buses con gente de Suráfrica". (Fada Poudrière, 14/03/2016)<sup>381</sup>

La declaración empieza a evidenciar ya la alteridad marcada entre las movi­lidades de zonas urbanas e interiores, mientras sobre las regiones étnicas, encontramos que los desplazamientos tuareg, cuentan con una situación favorecida gracias a los lazos socioculturales, inquebrantables y complejos<sup>382</sup>, con el país vecino, que también sienten propio. De esta manera, el nomadismo de este pueblo comporta

---

<sup>380</sup> Texto original: "Pratiquement si tu vois quelqu'un qui part en Libye avec leur passeport, pratiquement ils sont de la capitale. C'est les gens de la capitale qui ont cette mentalité d'avoir le visa. Mais pour les autres régions, eux, ils n'ont pas besoin de visa. Dans mon cas je ne veux pas visa, parce que pratiquement je t'ai dit que c'est une question de mentalité. J'ai été à l'école et j'ai vu que le visa touristique c'est pour trois mois [...] Avec le visa tu ne peux pas travailler dans les mairies, tu n'es pas autorisé pour travailler, hors l'État contrôle le visa. On va regarder, est-ce que le visa est valable ou pas. On a des visas touristiques, on a jamais eu de visa de travail [...] Tu peux avoir un visa de trois mois et dans lequel on écrit en bas *La Amal* 'tu n'es pas autorisé', donc, je ne vois pas l'importance". (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)

<sup>381</sup> Texto original: "Pour commencer, nous, on peut pas voyager sans frais de transport. Supposant toi qui est à Niamey, tu veux pas partir à la Libye sans frais de routes. Nous, on va prendre tout au minimum 100.000 150.000 FCFA, mais eux une fois la personne a 25.000 FCFA il va dire qu'il va se débrouiller. Nous, on a nos papiers, eux ils n'ont pas des papiers, même pas carte d'identité n'ont pas. Une fois là-bas, on veut pas le travail de pâturage ou de jardinage. Nous, nous sommes de la capitale et eux, ils sont des départements, nos méthodes de vie sont différents, malgré on est africain. On se connaît, on sait que nous tous nous sommes des nigériens. Nous, on voit que c'est très têtu de voyager sans papiers d'identité, la première des choses c'est ça. Supposant en cas d'accident on n'a aucune référence, on sait pas tu viens d'où [...] parce qu'en voyageant tu vas être avec beaucoup d'africains, même avec des gens d'Afrique du sud, vous allez emprunter le même bus". (Fada Poudrière, 14/03/2016)

<sup>382</sup> Los tuareg tienen una relación intensa y cercana con Gadafi, pero también contradictoria. Más allá de vínculos socioeconómicos y apoyos a causas reivindicativas de su pueblo, Gadafi nunca expresa intención de reconocer su lengua y cultura en Libia. De hecho, los tuareg libios se implican en las movilizaciones y manifestaciones bereberes tras la caída del Guía, según Chaker y Ferkal (2012).

cierta connivencia con las autoridades libias y permite tránsitos con menor dificultad, algo de lo que recelan los urbanos.

“Tienen una especie de *laissez-passer*, si eres tuareg cuentas con un documento especial, que asegura que no eres libio, pero gozas de las mismas ventajas que los libios [...] Esta carta *tarkey*, es lo primero que hacen antes de entrar a Sebha, debes pagarla”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>383</sup>

Entre 2003 y 2005, la obtención del visado por parte de los urbanos se convierte en prácticamente inalcanzable y supone su paso a la clandestinidad, lo que agudiza los peligros de los itinerarios para el conjunto del colectivo migrante urbano (ver apartado 7.3). De esta manera, el negocio del tránsito informal aflora en su vertiente más lúgubre en enclaves estratégicos como Agadez, Dirkou o Sebha, comandado principalmente por ciudadanos tuareg y/o tubus <sup>384</sup>, pertenecientes a los pueblos habitantes y concedores del Sahara. A pesar de experimentar procesos de urbanización crecientes (Belguidoum, 2002), ambas etnias dedicadas históricamente al trasvase de mercancías del norte al sur y viceversa (Claudot Hawad, 1996; Bernus, Durou, 1996), siguen apegadas a la tierra roja del Sahara y lideran el entramado del tráfico. No son las únicas en lucrarse, también lo hacen autoridades policiales, militares y políticas, tanto nigerinas como libias, pasando por comunidades, familias y, según como se mire, los propios migrantes si acceden al destino. En todo caso, la ganancia de unos y otros se basa en relaciones desiguales a partir del aprovechamiento de cadenas jerárquicas, de la cuales los migrantes configuran el último peldaño. En estas zonas del norte nigerino, los aventureros denuncian escasa presencia del Estado, una “institucionalización de la corrupción”, en palabras de Brachet (2009a), que perpetua prácticas deshonestas.

“En Dirkou, los policías maltratan a la gente, pegan a los extranjeros que no son nigerinos. Vimos a un tipo medio muerto porque lo habían pegado por 5000 FCFA. También sucede con los nigerinos si te dicen de pagar y no lo haces, te golpean. Te dicen que son ellos quienes comandan, que no hay ley,

---

<sup>383</sup> Texto original: “Ils ont un sorte de *laissez-passer*, si tu es touareg on te donne un document spéciale, voilà, ce que tu n'es pas libyen, mais tu jouis que des mêmes avantages que les libyens [...] Cette carte *Tarkey*, avant tu rentres à Sebha seulement, c'est la première chose que tu vas faire, tu paies”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>384</sup> El pueblo tubu vive en el macizo de Tibesti del norte de Chad, aunque se extiende por el noreste de Níger y sureste de Libia. Sus miembros son nómadas y se dedican normalmente al pastoralismo. Son musulmanes y, además de acostumbrar a tener la piel más negra que los tuareg, son históricamente rivales. Los enfrentamientos se revitalizan con la caída de Gadafi y el desbarajuste de equilibrios de poder étnicos practicados por el mandatario, que continúan a día de hoy con luchas abiertas en el sur de Libia (Jeune Afrique, 7/11/2015).

ni presidente y que si te disparan, te van a matar. Si no tienes dinero, te van a apalear igualmente. No tienen piedad, sobre todo hacia los extranjeros, los ghaneses y la gente de Nigeria". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>385</sup>

La base socioeconómica de la zona se sustenta en gran medida en el comercio exportación-importación, tanto de productos como de personas, enlace histórico entre pueblos, situados ahora a distintos lados de las fronteras estatales (Grégoire, 2010). Este contrabando se materializa en la próxima etapa: de Dirkou a Sebha, que acometemos a continuación.

### 6.3 El tráfico humano: El *Gidan Bachi*

"Libia es contrabando –*la fraude-, wallahi*" (Diario de campo, 18/03/2015)<sup>386</sup>. Esta es una frase repetida entre quienes alcanzan Libia a través del Sahara. Se refieren así a las condiciones de entrada y del trayecto para llegar a destino, un fraude perpetrado al cruzar la frontera, institucionalizado en Sebha y que se mantiene a lo largo de su estancia en el país. Es la conformación de la persona, en tanto que clandestina, paso de ciudadano a extranjero, de foráneo a migrante, con la degradación y estigmatización, tanto de raza como de clase, que eso conlleva desde un punto de vista de la sociedad libia.

---

<sup>385</sup> Texto original: "À Dirkou les policiers maltraitent les gens, ils tapent les étrangers qu'ils n'étaient pas des nigériens. On a vu un gars qui était presque mort, parce qu'ils l'avaient tapé à cause de 5000 FCFA. Même les nigériens, s'il te dit de payer et tu ne paies pas ils vont te taper. Ils te disent que sont eux qui commandent, il n'a pas de loi, de Président, s'il te tire tu es mort. Si tu n'as pas de l'argent, ils vont te taper quand même, ils n'ont pas pitié, surtout vers les étrangers, les ghanéens, les gens de la Nigeria". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>386</sup> Texto original: "La Libye c'est la fraude, je te jure". (Diari de campo 18/03/2015)

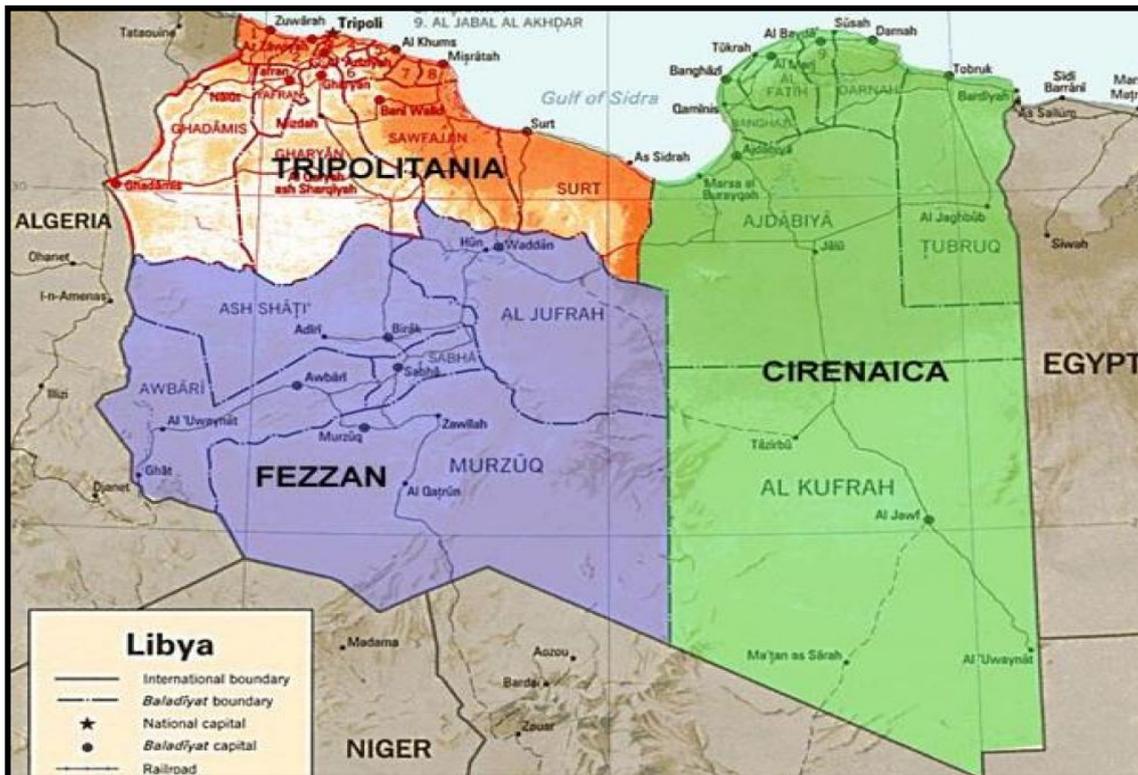


Figura 19: Mapa de Libia (2014)

Sebha es la ciudad más importante del sur de Libia, capital de la región del Fezzan, una de las tres áreas territoriales del país, junto a la Tripolitana y la Cirenaica, todas ellas con especificidades sociológicas e históricas<sup>387</sup>. El Fezzan supone una zona de circulación desde tiempos remotos y configura un espacio de contacto entre pueblos del Mediterráneo y el Sahara, Oriente y Occidente, según Moisseron y Belalimat (2012). Por ello se conoce a Sebha como la “Babel africana”, en palabras de Pinta (2010). Así, a fezzaníes –conformados por árabes, bereberes y descendientes de esclavos negros- se suman egipcios, tuaregs, magrebíes, sudaneses, tubus de Níger y Chad, además de otras nacionalidades africanas. Es una ciudad moderna en pleno desierto, que supone un cruce principal de todo tipo de personas y productos en las rutas transaharianas, clave además en la estabilidad regional. Se urbanizó de manera galopante con la llegada de Gadafi al poder y sus políticas económicas, basadas en estrategias como la

<sup>387</sup> Libia es colonia otomana desde el siglo XV hasta inicios del siglo XX. Italia ocupó la zona de Tripolitania en 1911, mientras la Cirenaica y el Fezzan resistieron al invasor, apoyadas en la cofradía Al-Sanoussiya. Tras la Segunda Guerra Mundial, la Cirenaica y Tripolitania, fueron ocupadas por Gran Bretaña, mientras el Fezzan se quedó bajo administración francesa. El rey Ydriss I forjó la federación de las tres regiones e instituyó un estado unitario en 1963 (Haimzadeh, 2011; Bensaâd, 2012), unidad que se resiente ahora con la caída de Gadafi.

revolución verde<sup>388</sup> (Pinta, 2010), la extensión de redes de carreteras o la distribución de funciones comerciales, industriales y administrativas. Todo eso, contribuyó al renacimiento de flujos comerciales transaharianos, según Staub (2006: 36). Esas lógicas de intercambio, con profundidad histórica, deben entenderse como procesos contemporáneos que trascienden Libia y afectan a la región, en lo que conlleva a día de hoy un aumento del número de personas de paso por la zona, según Bensaâd (2012).

Las atenciones primerizas de Gadafi a la región se relegaron progresivamente hacia una potenciación de la economía informal en la década de 1980, basada en el contrabando, a menudo combinado de productos prohibidos y circulación de personas, según Staub (2006), Bensaâd (2012) y certificado por nuestra etnografía. De esta manera, al trasvase histórico de dromedarios y ganado entre Níger y Libia, tanto legal como irregular<sup>389</sup> (Haimzadeh, 2011: 159), se añadió un aumento exponencial del tráfico de cigarrillos, alcohol, armas y sustancias estupefacientes<sup>390</sup>, en un tráfico liderado, como hemos avanzado, por el pueblo tuareg y tubu<sup>391</sup>. Precisamente, ésta conforma la principal actividad de la zona, según Brachet (2009a) y Pinta (2010), lo que convierte a Sebha en un punto clave de la ruta migratoria, “espacio de tránsito del largo viaje hacia el Mediterráneo, normalmente hacia Europa”, según Pinta (2010: 60). El autor lo resume, en palabras de un migrante, como la “estrategia del canguro”, lugar donde coger fuerzas para saltar, una manera de encontrar un medio de financiación, en consideración de Staub (2006: 57), corroborado por los relatos de los retornados. “Trabajé en Sebha cuatro meses como mano de obra de cualquier cosa que se

---

<sup>388</sup> La Revolución Verde en el Fezzan libio consiste en grandes proyectos agrícolas de cereales en zonas desérticas, en los que se utiliza mano de obra extranjera en régimen de semiesclavitud en la década de 1980, según Pinta (2010: 45).

<sup>389</sup> A modo de ejemplo, Haimzadeh (2011) indica que un dromedario de 300 kg comprado por 200 dinares en Níger se puede revender por 1000 dinares en Sebha, un negocio sin duda lucrativo para quienes lo practican.

<sup>390</sup> El Sahel se conforma un espacio clave de tránsito de droga procedente de Latinoamérica, introducida básicamente por el Golfo de Guinea a través de Nigeria, en la que participan distintos actores y se financian grupos extremistas, según De la Corte, Giménez-Salinas (2010). Además, Níger y Agadez forman parte de lo que se conoce como la “ruta Marlboro”, una red de tráfico de tabaco que conecta Mauritania, vía Mali, Níger, Argelia, Libia y finalmente Europa (Lecocq, 2010).

<sup>391</sup> Durante la guerra con Chad, los tubus se aprovisionan de armas que aún conservan. El régimen de Gadafi tiene una relación de clientelismo con este pueblo basada en el axioma: garantizar comercio transfronterizo a cambio de seguridad y estabilidad en la región, según Haimzadeh (2011), Pellerin (2012).

podría, como carpintero, en la obra, todo lo que caía" (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>392</sup>.

Para llegar a Sebha, no obstante, antes se debe cruzar la frontera, algo que no siempre es fácil y donde a veces se unen el contrabando sistémico de la zona, fomentado en la década de 1970 y 1980 y los itinerarios de los viajeros. Éstos recorren desde Dirkou, a través de Seguidine, Dao, pasando por Madama, último punto habitado de Níger, a 150 km de la frontera (ver figura 18: pág. 240). En este lugar se afronta el paso de un país a otro, a través de Tumo -la zona en liza entre Níger y Libia-, donde se registran todo tipo de controles militares, según Haimzadeh (2011: 154), ratificado por nuestro trabajo.

"La gente ya no pasa ni por Dirkou, van directos. Cuando dejas Agadez, la única ciudad por la que pasas quizás es Seguidine [...] Ahora hay muchos controles, la policía [...] La ruta de Seguidine está bien. Por ejemplo, la gente que lleva cervezas, tabaco,... no pasa por Dao, porque allí hay un puesto militar. Entonces, cogen la ruta de las minas. Si tomas ese camino tienes que seguir las huellas [de vehículos precedentes]. Nosotros cuando fuimos, cogimos esa ruta de minas, aunque ya la conocíamos. Salimos de Agadez el lunes por la noche y llegamos a Madama, dormimos a 10 km de Madama la noche del martes a miércoles y la verdad es que íbamos muy rápido. Una vez superados los 30 kilómetros de minas, empezamos a ir bien rápido, a 140-160 km/h por el desierto. Éramos unas 22 personas. Cuando entramos en el camino de minas tuve un poco de miedo". (Entrevista Adam, 2/04/2016)<sup>393</sup>

Como se evidencia, los recorridos procuran escapar a puestos aduaneros y policiales, contorneando municipios como Tajerhi y Gatron -Al Qatrun-. Así, atravesar la frontera se antoja cada vez más complicado con la evolución restrictiva de las medidas migratorias en estados magrebíes, al servicio de directrices europeas (Bensaâd, 2009). A día de hoy existe el riesgo real de volar

---

<sup>392</sup> Texto original: " J'ai travaillé à Sebha, je travaille là-bas 4 mois comme manouvre, à ce moment là tout ça que me vient en idée, soit la maçonnerie, le bâtiment, tout ce qui me tombe". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

<sup>393</sup> Texto original: "Les gens ne passent même pas pour Dirkou, ils passent directs. Quand tu quittes Agadez, la seule ville peut être c'est Seguidine [...] Maintenant il y a trop de protocoles, la police [...] La route de Seguidine elle est bonne. Par exemple s'ils sont des gens qui ont des bières, de tabac,... ils passent pas par Dao, là-bas il y a un poste militaire. Donc, ils prennent la route là où il y a des mines. Si tu prends la route de mines il faut suivre les traces [des véhicules précédents]. Nous, en partant, on a pris la route de mine, on connaissait la route. On a quitté Agadez lundi soir, on a été à Madama, on a dormi la nuit de mardi à mercredi à 10 km de Madama, mais nous on a filé. Dès qu'on a passé le 30 km de mines, nous on file, 140-160 km dans le désert. Ils étaient au peu près 22 personnes. Dès qu'on est rentré au chemin de mines j'ai eu peur un peu". (Entrevista Adam" (Entrevista Adam, 2/04/2016)

por los aires al caer en una antigua mina de las rebeliones tuaregs<sup>394</sup>, como relata la anterior declaración, en varios peligros que van en aumento. Sin embargo, disminuye el tráfico mixto entre mercancías y personas, según Brachet (2009a: 113) y testimonios en Agadez, puesto que sólo se practica en trayectos concretos y en menor medida que en el pasado, cuando lo sufre Yssiaka a inicios de los 2000.

“No nos dijeron que eran vehículos clandestinos y su intención era coger alcohol, whisky, todo eso... Si lo hubiéramos sabido no hubiéramos entrado en el vehículo. Fuimos a una casa con los dos vehículos. Estaba llena de cajas de whisky, embaladas en sacos blancos, no sé si eran sacos de arroz [...] Le pregunté al chico, qué es esto? Y respondió ‘es alcohol, whisky’. En Libia, cuando entras con alcohol y te atrapan, es muy peligroso. En ese momento, estuve a punto de renunciar al transporte. Me dije a mí mismo, ‘no puedo seguirles si llevan alcohol’. Un amigo me cogió y me dijo ‘escucha, hay que tomar riesgos’. Ellos tenían móviles Touraya y se comunicaban. A cada lugar donde paraban, llamaban. Estaban en contacto, no sé con quién, pero a veces venían y decían ‘escuchad, la ruta no es buena, vamos a dormir aquí’”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>395</sup>

Precisamente, las restricciones migratorias conllevan un proceso de encubrimiento y enclaustramiento en los viajes, empeoran las amenazas latentes y causan de manera directa uno de los fenómenos recientes más singulares, revelados por esta tesis. Hablamos del *Gidan Bachi* -casa de crédito, en hausa-, una especie de prisión en la que los migrantes son privados de libertad y sometidos a trabajos forzados, torturas, malos tratos y asesinatos, según denuncian.

“Es una casa de crédito. Es el chófer quien hace eso. Si no topas con un buen chofer, es él quien te lleva a este sitio. Te encierran en una casa y te preguntan si tienes el número de alguien en Trípoli. Dices que sí y les das el número de tu amigo. Te obligan a que le llames y mientras lloras, tu amigo

---

<sup>394</sup> El norte de Níger cuenta con innumerables minas antipersona distribuidas en el territorio por rebeldes tuareg durante los alzamientos contra el Gobierno de Niamey de la pasada década (Lecocq, 2010; Raffray, 2013). Los accidentes, heridos y muertos por estos artefactos siguen produciéndose de manera recurrente. Durante nuestra etnografía en 2015 se produce un accidente de migrantes que regresan de Libia y caen encima de una de estas minas. El incidente y sus consecuencias se difunden por los principales medios y televisiones del país y se comenta con indignación en las distintas *fadas*, donde se sustancia nuestro trabajo.

<sup>395</sup> Texto original: “Ils ne nous ont pas dit qu’ils sont des voitures de la fraude et leur intention c’est prendre de l’alcool, de whisky tout cela... Si on le savait on n’avait même pas rentré dans le véhicule. On est parti dans une maison dans les deux véhicules. Là-bas il y avait des capons de whisky emballés avec des sacs blancs, je ne sais pas si c’était des sacs du riz. [...] J’ai dit au gars, mais c’est quoi ça? Il a dit ‘c’est de l’alcool, c’est du whisky’. En Lybie quand tu rentres avec de l’alcool, quand on t’attrape avec ça, c’est dangereux. A partir de là-bas j’ai fallu même à renoncer pour le véhicule. J’ai dit ‘vraiment, moi je ne peux pas les suivre comme ça avec de l’alcool’. Un ami m’a pris et il m’a dit ‘écoute, il faut prendre des risques’. Ils avaient des portables Touraya, ils communiquent à chaque endroit où on va ils appellent. Ils sont en contact, je ne sais pas avec qui ils sont en contact, mais des fois ils viennent et ils disent ‘écoutez, la route ce n’est pas bonne, on va dormir ici’”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

se ve obligado a pagar la cantidad que le piden. Es la trata humana [...] Pagas entre 200-300.000 FCFA por nada. No has hecho nada y te pegan para que les des dinero [...] Es como una prisión, no tienes derecho a hacer nada, a tocar nada sin permiso". (Entrevista Mohammed, 1/03/2015)<sup>396</sup>

El *Gidan Bachi* se crea al inicio como venta directa de personas entre transportistas del tramo Agadez-Sebha y conductores que deben continuar el trayecto Sebha-Trípoli. La mercancía, en este caso, son los migrantes. De esta manera, se instituye un entramado, fundamentado en la necesidad de las personas en movimiento de proseguir su camino. En este sentido, se conforma un sistema de extorsión basado en el chantaje, que comporta un aumento del precio y una mayor vulnerabilidad en las condiciones de partida de los migrantes.

"Empezó entre chófer y chófer. Uno no tiene la autorización de entrar en territorio libio y el vehículo no está en regla. El otro tiene un coche que puede partir directo hacia allí. Una vez en Sebha, el chófer te dice que el otro chófer no le ha pagado nada. Si es así, te torturan, te pegan mañana y noche y te dan un pequeño trozo de pan para alimentarte durante todo el día. Abren la puerta y te pegan. Yo lo he visto. Cuando partí, había gente conocida que trabajaba con gente del *Gidan Bachi*, sobre todo ghaneses". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>397</sup>

"Cogemos los grandes camiones hasta Tajarhi. Antes de llegar, te dejan y cada uno se espabila. Es un comercio con los camiones que llegan. Es un comercio bien conocido entre ellos. Se informan entre ellos y es así como ganan dinero. Nosotros pagamos 15 dinares desde los alrededores a la ciudad. Si no tienes dinero, tienes que dar algo o trabajar. Cuando llegamos a Sebha no teníamos nada y allí nos confiscaron nuestros pasaportes. Éramos tres y nuestro dinero no era suficiente. Les dimos los pasaportes que custodiaron durante 20 días. [...] Es una red. Por ejemplo, si eres policía, negocias con las personas del otro lado y os dais información, tal día estaré allí y cogeré tantos clandestinos y pasaremos [...] Cogieron nuestros pasaportes como garantía de pago. Tuvimos que trabajar y poco a poco

---

<sup>396</sup> Texto original: "C'est une maison de crédit. C'est le chauffeur qui fait ça. Si vous n'avez pas eu un bon chauffeur il va te prendre pour t'amener là-bas. On va te mettre dans une maison, là où tu vas rester. On va te dire: est-ce que tu as le numéro de quelqu'un à Tripoli ? Tu as dit, oui, tu as le numéro de ton ami. Après on te donne le numéro, on te bosse, tu es en train de pleurer et lui il va tout faire pour payer. Ça c'est la traite humaine [...] Tu vas payer 200-300.000 FCFA pour rien du tout. Tu n'as rien fait, on te met dans une maison et on te frappe normale pour que tu donnes l'argent là [...] C'est comme si tu es en prison, tu n'as pas le droit de faire quelque chose, de toucher à quelque chose, si tu n'as pas demandé". (Entrevista Mohammed, 1/03/2015)

<sup>397</sup> Texto original: "C'est commencé entre chauffeur et chauffeur. Moi, j'ai pas l'autorisation de rentrer dans le territoire libyen et ma voiture n'est pas en règle, voici une voiture qui peut partir en Libye direct. Maintenant, lui il dit qu'il va aller parler avec le chauffeur. Arrivé à Sebha, le chauffeur il va te dire que l'autre là il n'a rien donné. Il va te torturer, te frapper matin et soir, il va te donner un petit pain comme ça comme mangé journalier. Il ouvre la porte et il frappe, il frappe. J'ai vu ça, parce qu'on est parti, il y a des gens que je connais qu'ils travaillent avec les gens de *Gidan Bachi*". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

conseguimos reunir 50 dinares para pagar nuestra libertad". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>398</sup>

La alocución de Abdoulwahab se vincula a los orígenes del *Gidan Bachi* en torno al año 2005, según las declaraciones recogidas. Este tráfico de personas institucionaliza, aunque de manera informal, el comercio comandado hasta entonces por conductores tubus y tuaregs, en connivencia con el ejército<sup>399</sup> y los actores locales. De hecho, el *Gidan Bachi* no es más que la encarnación en residencias privadas, de ese mismo tráfico. En ellas, se encierra a los migrantes, que deben pagar para salir, en un engranaje macabro detallado por ellos mismos.

"Los tubus si te cogen, incluso si les has pagado 50.000, te venden a alguien. Es una especie de tráfico que hacen. Te cogen por 50.000, y llaman a sus amigos en Gatron para decirles que tienen extranjeros que quieren ir a Sebha [...] Te dicen que si quieres llegar a Sebha, tienes que darles 25.000 FCFA, pero te llevan a Sebha y luego renegocian el precio. Quizás te piden 300.000 FCFA una vez allí [...] Es una prisión no pública, es una mafia [...] Los tubus controlan el tráfico en Gatron, en Sebha son los tuaregs [...] Son villas con habitaciones separadas donde te encierran [...] Te dicen que debes pagar 300.000 FCFA para salir. Cómo lo haces? Te dan el teléfono y si tienes a alguien en Trípoli, debe enviarte el dinero. Si no tienes a nadie, te quedas allí uno o dos meses antes de salir. Es la esclavitud. Pegan a la gente. El trabajo que te obligan a hacer es el más duro, de perros. *Wallahi*, la persona sufre y si no tienes suerte, probablemente te matan. Hay gente desaparecida. A quienes intentan huir, les matan, les disparan". (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Texto original: "On prend le gros camion jusqu'à Tajarhi. Avant d'arriver ils vous déposent et chacun pour soi. Il y a des camions qui viennent, c'est de commerce. C'est un commerce bien connu entre eux. Ils se donnent des informations entre eux et c'est comme ça qu'ils font de l'argent. On a payé 15 dinares dès les alentours jusqu'à la ville. Si tu n'as pas tu dois donner quelque chose ou travailler. Quand on est parti à Sebha on avait rien et même là-bas nous ont pris nos passeports. On était trois et notre argent ne suffisait pas. On a donné nos passeports aux libyens qu'ils ont gardé auprès 20 jours [...] C'est un réseau. Par exemple, vous êtes policier et la personne avec qui vous faites le business vit de l'autre côté et ils se donnent des renseignements, tel jour tu es là, je vais prendre tels clandestins et on va passer [...] Ils prennent les passeports comme garantie pour payer. On a travaillé et petit à petit on regroupe 50 dinares pour payer notre liberté". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>399</sup> Un antecedente directo de este tipo de comercio se encuentra en el campo de tránsito de Katib Rashia (prisión nº 10), donde las autoridades detienen de manera arbitraria a migrantes en "tránsito" y les mantienen en condiciones alimentarias, sanitarias y higiénicas deplorables. Muchos también trabajan en los jardines de la prisión y finalmente son liberados, mientras a otros les roban todo lo que llevaban, según Grégoire (2004: 188).

<sup>400</sup> Texto original: "Les toubous s'ils t'ont pris, même si tu les a donné 50.000, ils vont aller te vendre à quelqu'un. Ça c'est une sorte de trafic qu'ils font. Ils t'ont pris à 50.000, ils prennent leur téléphone et ils vont parler avec des amis de Gatroun pour dire 'nous avons des étrangers qu'ils veulent aller à Sebha' [...] Ils te disent que si tu veux arriver à Sebha, il faut lui donner de l'argent, peut être 25.000 FCFA, mais il t'amène à Sebha et après il va refaire son prix. Peut être, ils vont te demander 300.000 FCFA une fois à Sebha [...] C'est une prison pas publique, c'est pour la mafia [...] Les toubous contrôlent le trafic de Gatroun, à Sebha c'est des touareg [...] C'est des villas avec des chambres à part qu'ils vont mettre de gens pour fermer [...] Ils vont te dire que si tu paies 300.000 FCFA tu vas sortir. Comment je vais faire? Prends téléphone, si tu as quelqu'un à Tripoli

Quienes participan de este negocio se lucran de manera suculenta y es difícil a veces quedarse al margen. Sin embargo, algunos *drivers* entrevistados en Agadez prefieren renegar de este comercio ilícito, al menos de manera retórica. De hecho, el *Gidan Bachi* conforma una subestructura bien asentada en el territorio, perteneciente al tráfico general de la región, de la que toman parte distintos actores según convenga, en base a los cuantiosos ingresos que comporta.

“Es un tráfico de personas lo que hacen. Hay muchos chóferes que lo hacen, pero ahora han entendido de qué se trata y los *kamashous* no les dan clientes. Cuando llevas a esta gente al *Gidan Bachi*, un solo viaje puede financiarte un vehículo nuevo, contador a 0. Te dan mucho, mucho dinero [...] Yo, nunca haría eso. No está bien, es el tráfico del ser humano. El *Gidan Bachi* es *haram*”. (Entrevista a *driver*, 3/4/2016)<sup>401</sup>

El negocio se sustenta en el “viaje a crédito”, una fórmula que gana importancia, fruto del aumento de la precariedad en origen<sup>402</sup> (Oumarou, 2005) y de la propia clandestinización de las rutas. De esta manera, los migrantes emprenden los trayectos sin suficientes recursos para llegar a destino, en el marco de una mayor vulnerabilidad y eso les establece en el escalón más bajo de una pirámide perversa dedicada a la circulación. A pesar de ello, nos sorprende la visión autocrítica de algunos viajeros, que asumen su responsabilidad en la propia configuración del *Gidan Bachi*.

“El *Gidan Bachi* somos nosotros mismos quienes lo buscamos. Somos nosotros mismos quienes lo creamos. Por qué digo eso? Les digo a mis amigos que quiero ir a Libia, pero no tengo dinero, así que viajo a crédito. Una vez aposentado en Libia reembolso el dinero a mi amigo, o bien? Hicimos un acuerdo. Si me llevas a tal sitio, me das tal cantidad. Antes, se hacía de manera regular, pero ahora no quieren que sea reglamentado. Somos nosotros mismos que no queremos. Hay algunos que no conocen a nadie en Libia, entran en los vehículos y no tienen nada. Dicen que alguien pagará por ellos, pero si no conocen a nadie, quién lo hará? Es en ese

---

il va t'envoyer de l'argent. Si tu n'as personne, tu vas rester là avec eux et tu vas travailler un mois ou deux mois pour sortir. C'est l'esclavage. Ils tapent les gens. Là-bas c'est le travail le plus dur, travail de chats. *Wallahi*, la personne va souffrir et si tu n'as pas la chance, peut être ils vont te tuer. Il y a des gens disparus. Si les gens ont tenté de fuir, ils vont les tuer, ils vont les battre”. (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)

<sup>401</sup> Texto original: “C'est un trafic de personnes ce qui font. Il y a beaucoup des chauffeurs qui font ça, mais maintenant ils ont compris, les *kamashous* ils ne le donent pas de clients. Quand tu amènes ces gens là au *Gidan Bachi*, un seul voyage va te payer une voiture compteur 0. Ils vont te donner beaucoup, beaucoup d'argent [...] Moi, je ferais jamais ça. C'est pas bon, c'est le trafic d'êtres humains. Le *Gidan Bachi* c'est *haram*”. (Entrevista a conductor, 3/4/2016)

<sup>402</sup> En 2005 se produce en Níger una crisis alimentaria o “hambruna”, según asegura Olivier de Sardan (2007), fruto, no sólo de los factores estructurales ya conocidos de campañas agropastorales deficitarias, sino el aumento desproporcionado del precio de los alimentos básicos a nivel regional, consecuencia en gran medida de la especulación por parte de instituciones internacionales y ONG (Olivier de Sardan, 2007: 5)

momento cuando los libios entienden que deben hacer el *Gidan Bachi*. Somos nosotros mismos que lo buscamos [...] La tortura empieza después [...] Ahora es tortura y todo eso, te encierran allí, porque los libios se han enriquecido con ello". (Entrevista Hari, 3/03/ 2015)<sup>403</sup>

A tenor de esta consideración, el *Gidan Bachi* es causa y efecto de la firme voluntad a migrar y de la creciente debilidad del propio proyecto migratorio. Existe oferta, en definitiva, porque hay demanda y, en este sentido, se sostiene por la contribución de contrapartes en destino, que empujan a la consecución del viaje. El fenómeno se nutre, instaura y consagra, por tanto, a partir de redes o complicidades translocales (ver capítulo 2.1), compuestas a partir de consideraciones etnoregionales, que son a las que extorsionan los propietarios del *Gidan Bachi*. Así, los migrantes utilizan estas redes para salir del lugar, mientras los dueños del entramado instrumentalizan esa misma etnicidad también a la hora de separar a los viajeros. A esa categorización tampoco escapan los propios amos de la institución, a veces antiguos migrantes, nigerinos o de otras nacionalidades, aposentados desde hace décadas en Sebha.

"Pasé por el *Gidan Bachi* y allí estaban los hausas. Son ellos quienes hacen el *Gidan Bachi* [...] Son los hausas los que pasan por allí, porque en el momento de mi viaje yo iba entre los hausas, en los vehículos de hausa. Solo había dos zarmas y todos los demás eran hausa. Uno de ellos me dio el consejo de que dijera siempre que yo era hausa, para poder quedarme entre ellos". (Entrevista Ali, 22/03/2015)<sup>404</sup>

"Cuando vas a Sebha hay *foyers* de hausa y *foyers* de zarmas. Es la misma casa dividida, que el propietario separa. Es una manera de dividirlos. El propietario es un tuareg que estuvo en el ejército libio [...] Viajamos en los mismos camiones [con los hausas], ellos conocen mucho mejor la ruta que nosotros [...] Cuando entras, puedes encontrar que en una habitación hay sólo *bouzous* –tuaregs-, en la otra sólo hausas y en el otro lado, los zarmas. A veces están incluso mezclados". (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Texto original: "Le *Gidan Bachi* là c'est nous même qui l'a cherché. C'est nous même qui l'a créé. Pourquoi j'ai dit ça? J'ai dit à mes amis que je voulais venir en Libye, mais moi, je n'ai pas l'argent, donc, ils me dissent de venir en crédit. À l'arrivé là-bas je vais lui rembourser, ou bien? On a fait un accord. Si toi, tu m'amènes ici, toi, tu vas me donner ça. Avant ils faisaient ça régulièrement, mais maintenant eux ils veulent pas ce règlement. C'est nous même qu'on veut pas. Il y a des autres qui ne connaissent personne en Libye, ils rentrent dans les voitures et ils n'ont rien. Ils disent que quelqu'un va les rembourser, mais s'ils ne connaissent personne, qui va les rembourser? C'est ça que les libyens ils ont compris de faire leurs propres *Gidan Bachi*. C'est nous même qui a cherché ça [...] La torture c'est après [...] Maintenant c'est la torture, comme maintenant les libyens se sont enrichis dedans". (Entrevista Hari, 3/03/ 2015)

<sup>404</sup> Texto original: " Je suis passé par le *Gidan Bachi* et ils sont les hausas du Niger qui sont là-bas. C'est eux qui font le *Gidan Bachi* [...] C'est les hausas qui passent par là-bas, parce que le temps que je suis venu, je suis venu parmi les hausas, dans la voiture des hausas. On est deux zarma seulement, donc parmi eux tous sont des hausas. Il y a un hausa qui m'a donné le conseil là de dire toujours que je suis hausa, pour que je puisse rester avec eux". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>405</sup> Texto original: " Quand tu vas à Sebha il y a les *foyers* de hausa et les *foyers* de zarmas. C'est la

Estas clasificaciones se perciben en Sebha desde mucho antes de la aparición de este negocio, en lo que Pinta (2010: 15) denomina “cosmopolitismo de fachada” o coyuntural entre migrantes y población autóctona. Para Brachet, citando a Schmoll, es lo que llama “cosmopolitismo de circunstancia” en relación a la estancia en Agadez, aunque parece igualmente aplicable en este caso (Brachet, 2009a: 147). Más allá del *Gidan Bachi*, por lo que respecta al seno de los propios exodantes, éstos se socializan en base a un reagrupamiento comunitario sobre el origen etnogeográfico o etnoregional, pero también enfatizan cierta forma de solidaridad dentro la “comunidad migrante”, como ya hemos visto. Desde este punto de vista, lo podríamos tildar de comportamiento basado en un “esencialismo estratégico”, en términos de Spivak (2003), es decir, sustentado en un “uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible”. En definitiva, nos referimos a la utilización de su identidad “africana y negra” como método de resistencia colectiva ante la subalternidad, como abordamos en el apartado 7.2, de la que son objeto durante el trayecto y también a lo largo de su estancia en Libia<sup>406</sup>.

“En nuestra época, no había *Gidan Bachi*, es muy recientemente que la gente me habla de eso. En ese momento era raro ver nigerinos y africanos, lo más importante es que la gente era sociable, cooperaba. Cuando la persona te veía llegar por primera vez, un ghanés, nigeriano, fuera de donde fuera, como africano, venía hacia ti, como subsahariano, y te acogía, te llevaba a su casa”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>407</sup>

En todo caso, la aparición relativamente reciente del *Gidan Bachi* comporta que los primeros migrantes de la capital se ahorren el trance de la “casa de crédito”. Sólo en sus idas y venidas, es cuando algunos caen en sus garras. En realidad, es necesario precisar que, la vulnerabilidad migrante no implica su ignorancia sobre

---

même maison qu'on a séparé, que le propriétaire a séparé. C'est une manière de diviser. Lui, le propriétaire même c'est un touareg qui a fait l'armée libyenne [...] On voyage dans les mêmes camions [avec les haoussas], ils connaissent la route beaucoup mieux que nous [...] Quand tu rentres tu peux trouver que dans cette chambre il y a que des bouzous, dans l'autre chambre tu peux trouver qu'il y a des personnes qu'ils sont des haoussas, de l'autre côté ils sont des zarmas. Parfois ils sont mélangés même”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)

<sup>406</sup> Aunque conscientes del uso a menudo polémico de la categoría “esencialista”, en este caso, la utilizamos, como realiza Butler, citada por Mattio en tanto que estrategia diseñada como “invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de borrado o maginalización” (2009: 3).

<sup>407</sup> Texto original: “À notre époque il y avait pas le *Gidan Bachi*, c'est tout récemment que les gens me disaient. À l'époque là c'est rare même de voir les nigériens et les africains, mais vraiment ce que c'est important, les gens sont sociables, ils se coopèrent. Même si la personne te voit une première fois arrivé là-bas, un ghanéen, un nigérian, quelque soit, en tant qu'africain, il vient sur toi, en tant que subsaharien il t'accueille, il t'amène chez lui”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

los entresijos de los circuitos. En realidad, nadie mejor que ellos, conoce de manera pormenorizada las incógnitas y dificultades del trayecto, incluido el *Gidan Bachi*, sobre todo si cuentan con experiencias previas en el desierto. “Son cosas que pasaban mucho antes de la guerra y que todos los nigerinos conocían, pero no teníamos elección. El hambre, el paro y todo eso nos obligaba”<sup>408</sup> (Entrevista Mamadou, 1/05/2012), aseveran para justificar los riesgos asumidos. Así lo certifica Yacouba, por ejemplo, cuando habla de su segunda experiencia en el Sahara. “Como ya había hecho una primera vez, la segunda no sufrí. Hice mi programa, vi cómo funcionaba todo y al retorno todo fue bien”<sup>409</sup> (Entrevista Yacouba, 9/04/2015). La práctica en y del Sahara los conduce a una conclusión clara sobre la imposibilidad de acabar con la trata humana. El arraigo en el tejido socioeconómico de la zona y el gradual avance del control migratorio proporcional a la obstinación por ejercer el derecho a circular, impiden el fin de la actividad.

“Las casas de crédito donde estafan a la gente, eso no puede terminar [...] No podemos hacer nada, es un negocio, tu puedes ir hoy a la prensa para denunciarlo y es como decir ‘acabad con el tráfico de drogas’. Del tráfico de drogas se aprovechan grandes personalidades, eso hace vivir al país”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>410</sup>

Con la asunción de la redención, la rueda sigue girando y el camino avanzando. Tras Sebha, falta la etapa hacia Trípoli, donde la clandestinidad se recrudece y con ella también la dureza. La mayoría continúa a bordo de vehículos 4x4, ocultos a los ojos de cualquiera. Sólo en excepciones, cogen taxis de nueve plazas por la carretera, aunque son más caros. El precio varía según la época, en una horquilla de entre 200 y 500 dinares, según nuestras conversaciones. Para buena parte del colectivo, este tramo supone un lapso incluso más duro que el del desierto. Cerca de 700 km entre Sebha y Trípoli, en los que los migrantes soportan condiciones miserables para esconderse de las autoridades, según relata Daouda.

---

<sup>408</sup> Texto original: “Si les gens ont tenté de fuir, ils vont les tuer, ils vont les battre. C’est des choses qui se passent avant même la guerre et tous les nigériens les savent, mais on n’a pas le choix, la faim, le chômage et tout ça”. (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)

<sup>409</sup> Texto original: “Comme j’ai fait la première fois, ça vas pas me faire souffrir, j’ai fait mon programme, j’ai vu comment ça se passe, au retour c’est très bien passé”. (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)

<sup>410</sup> Texto original: “Des maisons du crédit où ils escroquent les gens l’argent, ça ne finit pas [...] On peut rien faire, c’est un business, tu peux aller aujourd’hui devant la presse et c’est comme dire ‘arrêtez de faire les trafic de drogue”. Le trafic de drogue on profite à des grandes personnalités, ça fait vivre des pays”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

“Estaba detrás de un Total Hilux y pusieron una vaca en el medio, conmigo dentro. Sufrí mucho. Soy asmático y pensaba que iba a morir [...] Antes de entrar en Trípoli tuve hambre, pero no podía ni comer ni beber. Si quería mear tenía que golpear fuerte detrás para poder salir y después volvían a atar a la vaca. Me arrepentí incluso de haber dejado mi país. Empecé a pensar en eso [...] En mi caso, puedo decir que el desierto fue un poco mejor, pero en el viaje de Sebha a Trípoli sufrí muchísimo”. (Entrevista Daouda, 26/03/2015)<sup>411</sup>

Las averías y la sensación de agobio y ansiedad son recurrentes en este trecho, que dura días o semanas. Los más dichosos llegan a puerto, normalmente a Trípoli, para ser acogidos por compatriotas, vecinos, amigos o parientes, que conforman las redes translocales, propiciadoras de las movilidades. Entonces empieza su nueva vida, continuación de las experiencias intersticiales vividas y referidas durante el capítulo, que suponen el inicio de su vida en El Dorado libio.

---

<sup>411</sup> Texto original: “Je suis derrière d’un Total Hilux et on a mis un vache pour centrer ça, je suis dedans. Mais, ohhhh, j’ai souffert ehh. Si je suis asthmatique je pensais je veux mourir ce jour là [...] Avant de rentrer à Tripoli, j’ai faim, mais je ne peux pas manger ou boire. Il faut que si je veux pisser, je tape derrière là. Après je pisse, je rentre ils attachent la vache encore. J’ai regretté même pourquoi j’ai laissé mon pays. J’ai commencé à penser tout ça. Moi, je peux dire dans le désert je suis un peu bien, parce que le voyage de Sebha à Tripoli j’ai souffert beaucoup”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

## CAPÍTULO 7. EL DORADO LIBIO: *LIBYAN KAMAN TURAI*

“Para mí, Libia era como un paraíso”

(Fada Boukoki, 28/04/2015)<sup>412</sup>

### 7.1 El sueño libio: dificultades, percepciones y oportunidades

En las últimas décadas se configura a lo largo del mundo un imaginario social, en tanto que “realidad construida, legitimada o por legitimar” (Aliaga, 2008) que erige la Unión Europea y todo lo que representa, en “el sueño europeo”, en palabras de Jeremy Rifkin (2004). Esta idea, asociada a valores como “diversidad, calidad de vida, progreso sostenible o derechos humanos” resulta atractiva para “una generación que ansía acceder a comunicaciones globales y conservar su inserción local”, según el propio Rifkin (2004). Esta “ilusión”, recurso simbólico para materializar expectativas y anhelos (Baeza, 2011) se encarna, en nuestro caso, en la sentencia hausa *Libya Kaman Turai*<sup>413</sup> –Libia como Europa-. Esta expresión recoge la imagen generalizada en el seno de la sociedad nigerina, de Libia como lugar donde satisfacer aspiraciones sociales y económicas, equiparable a Europa.

“Libia era para todo el mundo como El Dorado, esa es la palabra. De hecho, si yo fuera a Europa sería para adquirir un bagaje intelectual y volver, poder compartirlo aquí y construir alguna cosa. Libia es más bien El Dorado para cuando quieres construir una casa en un año aquí [...] Allí yo era un rey [...] Libia no me cambió, me metamorfoseó por completo, es el país de mis sueños”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>414</sup>

Como relata el fragmento, el país comandado por Gadafi se alza en El Dorado africano, por descontado nigerino –la comunidad nigerina es una de las más numerosas-, polo de atracción de esperanzas de miles de personas al sur del

---

<sup>412</sup> Texto original: “Pour moi, la Libye c'était comme un paradis”. (Fada Boukoki, 28/04/2015)

<sup>413</sup> Apostamos por esta manera de escribirlo, aunque la pronunciación es Touré. A lo largo del trabajo de campo, los informantes lo escriben como Tourey, Turai o Touré, teniendo en cuenta que muy pocos conocen el hausa estandarizado, ya que éste no se aprende normalmente en la escuela. Finalmente, nos decantamos por Turai, tal y como lo encontramos en un diccionario hausa-francés.

<sup>414</sup> Texto original: “La Libye c'était pour tout le monde El Dorado, c'est ce mot. En fait, moi aller en Europe c'est pour avoir un bagage intellectuel et revenir, pouvoir partager ici et construire quelque chose. La Libye c'est plutôt c'est El Dorado, si tu veux construire une maison, à l'espace d'un an tu peux construire une maison ici [...] J'étais un roi [...] La Libye elle m'a pas changé, m'a métamorphosé, c'est mon pays de rêve”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

Sahara<sup>415</sup>. Para muchos, el “sueño europeo” se detiene en Libia, asimilado con principios de “igualdad, modernidad y justicia social”. Eso significa *Libya Kaman Turai*, una locución de origen impreciso, resultado seguramente de la casualidad, como aseguran algunos informantes, pero en todo caso, expresión utilizada de manera recurrente por quienes migran al país mediterráneo.

“Fue un ghanés que quería partir a Italia. El pastor –intermediario- cogió 1.000 dólares de cada uno y entraron en la piragua dirección a Malta. Los libios, sin embargo, dieron media vuelta y regresaron a Zuara, que está en Libia. Sobre las cuatro de la mañana entraron a Bengasi. A esa hora, en los países musulmanes rezamos ‘*Allahu Akbar, Allahu Akbar*’. Como escucharon ‘*Allahu Akbar*’, dijeron que Libia era como Europa, *Libya Kaman Turai*, porque por todos los lados se oía *Allahu Akbar*. Sin duda, les mintieron”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>416</sup>

Más o menos verosímil la génesis popular apuntada, su relevancia anida en la significación de “sueño alcanzable”, “deseo factible”, en la línea del mito de Europa, pero adaptado a un contexto africano, sin franquear el Mediterráneo (Bredeloup y Pliez, 2011). En este sentido, para Staub, Libia se instaura como espacio de tránsito, pero también de llegada *entre dos* (2006: 83), a caballo de África y Europa, quimera real y país vecino donde plasmar objetivos, en el caso nigerino. Esta imagen viene dada en parte por el panafricanismo de Gadafi y su liderazgo político, como evidenciamos en el apartado 6.1, pero también sin duda por la posibilidad de encontrar empleo, en un lugar imbuido de una aureola desarrollista y modernizadora. Así pues, durante su mandato, Libia despliega un modelo económico sustentado en grandes infraestructuras, refrendado por niveles de bienestar elevados<sup>417</sup> y una visión de progreso industrial y social constatable, sobre todo a partir de los 2000 (Staub, 2006; Haimzadeh, 2011).

“Libia es como Europa. Son los africanos que dicen eso. En Libia te vistes como quieres [...] En Libia si quieres perfumes por 100 dólares te los puedes

---

<sup>415</sup> Suráfrica también exhibe esta condición de potencia atractiva vinculada a “modernidad”, pero en su caso se vincula más a moviidades de África austral y central (Kabunda, 2012; Farré, 2013 ; Potts, 2010)

<sup>416</sup> Texto original: “C'est un ghanéen qui veut partir en Italie et il est venu en Libye. Le pasteur avait pris 1000 dollars pour chacun. Ils sont partis avec la pirogue pour aller à Malte, mais les libyens ont fait demi tour et ils sont rentrés à Zuara qu'elle est en Libye. Vers 4 heures du matin, ils sont rentrés à Benghazi. À cette heure dans les pays musulmans on fait la prière '*Allahu Akbar, Allahu Akbar*'. Ils ont entendu ça et le gars a dit '*Libya Kaman Turai*', Libye c'est comme l'Europe, il y a partout *Allahu Akbar*. Ils les ont menti”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>417</sup> Durante buena parte de su régimen, los índices de desarrollo humano se establecen en los más altos del continente, incluso por encima de Brasil o Rusia.

comprar, comes cuando tienes hambre y lo mismo que comen los más ricos. Incluso es mucho mejor que Europa". (Entrevista Adamou, 15/03/2015)<sup>418</sup>

"Libia es diferente a otros países, es como un país europeo cerca de nuestra casa, pero en Europa la vida es cara, verdad? En Libia era más barata, la vivienda, la electricidad, el agua,... todo estaba subvencionado". (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>419</sup>

En cada una de sus reflexiones, los migrantes destacan que "todo era más barato" (Diario de campo, 20/04/2015)<sup>420</sup>, en una frase recurrente que acostumbra a preceder todos sus relatos sobre su migración. A su vez, también comparan frecuentemente los precios de los alimentos básicos, como por ejemplo el arroz, en relación con los actuales de Níger. "En Libia 25kg de arroz costaban 2.500 FCFA. Te hablo de 2004-2006. Estaba todo subvencionado por el Estado" (Fada Yantala, 6/05/2015)<sup>421</sup>. De esta manera, en todo momento se refieren a un Estado del bienestar amplio y eficiente en Libia, con suministros básicos, vivienda y nutrición garantizada, confrontado con tristeza a la precariedad que dicen observar en Níger.

"Es un buen país que se estropeó [...] Bebías, comías buenas frutas, era todo más barato, la uva... Dónde está la uva aquí? Incluso si eres rico aquí la puedes comer sólo una vez. No hay buenas legumbres en Níger. Allí el quilo de uva estaba a 450 FCFA, aquí a 3.000 FCFA". (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)<sup>422</sup>

El énfasis relativo a la conformación de un sistema libio justo, igualitario y moderno, es de lo más escuchado en las *fadas* en Niamey. Este tipo de declaraciones ejemplifican la percepción positiva de quienes vivieron allí durante un tiempo y configuran relatos que contribuyen a crear y reproducir el imaginario asentado en Níger de admiración al país magrebí (López García, 2015). De la

---

<sup>418</sup> Texto original: "La Libye c'est comme l'Europe. C'est les africains qui disent ça. En Libye tu t'habilles comme tu veux [...] En Libye si tu veux acheter pour 100 dollars tu peux acheter les parfums, tu manges à ta faim et ce que le plus riche mange. C'est encore mieux que l'Europe". (Entrevista Adamou, 15/03/2015)

<sup>419</sup> Texto original: " La Libye est différente par rapport aux autres pays, c'est comme un pays européen, près de chez nous, mais en Europe la vie coûte cher non? La Libye c'était moins cher, même le logement, l'électricité, l'eau... tout était subventionné". (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

<sup>420</sup> Texto original: "Tout est moins cher là-bas". (Diario de campo, 20/04/2015)

<sup>421</sup> Texto original: "En Libye 25 kg du riz ça coute 2.500 FCFA. Je te parle de 2004 jusqu'à 2006. C'est subventionné par l'État". (Fada Yantala, 6/05/2015)

<sup>422</sup> Texto original: "C'est un bon pays qui a gâté [...] Tu bois, tu manges les bons fruits, c'est moins cher, les raisins,... C'est où les raisins ici ? Même si tu es riche dans l'année tu peux la manger une fois ici. Il n'y a pas des bons légumes au Niger. Là-bas le kilo de raisins c'est à 450 FCFA, ici c'est à 3.000 FCFA". (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)

misma manera, sus experiencias fueron resultado de crónicas precedentes de otros compatriotas, que instituyen a Libia como utopía asequible, por lo cual se acepta a Europa como realidad improbable y se otorga al territorio de Gadafi la imagen de lugar de asunción de posibilidades. En definitiva, Libia se erige en un espacio donde el colectivo estudiado se enfrenta a la contradicción de lo esperado y la realidad observada, que puede llevar a “desengaño y frustración”, según García y Verdú (2008), y donde deben equilibrar, por tanto, entre dificultades, percepciones y oportunidades.

### Del *Jadid* al *Qadim*

Atraídos por una idea, en ciertos aspectos ilusoria, los migrantes llegan a Libia y chocan con una nueva realidad a la que deben adaptarse. Tras el duro camino por el desierto, alcanzan mayoritariamente Trípoli -aunque también Sirte, Oubari, Misrata o Bengasi, entre otras-, y su acogida se realiza a partir de las redes translocales, de las que venimos hablando en capítulo 2.1 y 6, formadas a partir del parentesco, la vecindad, la concepción etnoregional o la nacionalidad. Éstas les acomodan y colaboran para alojarlos, sin ignorar complicidades ligadas a la *plaisanterie de cousinage*. “Allí estamos por región, por etnia o por amigos. Si tienes algún amigo que está allí, antes de ir consigues su contacto” (Fada Poudrière, 14/03/2016), narran.

“Una vez entras, preguntas dónde se encuentran los nigerinos. Si encuentras dónde están, vas para allá, saludas. En ese momento si eres de Dosso, preguntas por la gente de Dosso o si eres de Niamey, preguntas por la gente de Niamey. Si los encuentras, después demandas por el barrio de Yantala o el que sea”. (Fada Talladje, 11/03/2016) <sup>423</sup>

“El primer día que llegué, me acogieron unos amigos nigerinos. Como yo soy de Niamey y ellos son de Agadez, somos un poco primos, en tanto que tuaregs y yo como zarma. Hablamos y me dieron de comer. Pasé una semana allí”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015) <sup>424</sup>

Para Sassen, por ejemplo, estos lazos suelen materializar “familias transnacionales o estructuras de parentesco ampliado, que constituyen elementos

---

<sup>423</sup> Texto original: “Là-bas, une fois que tu rentres tu vas demander là où il y a les nigériens. Si tu trouves là où les nigériens sont, tu vas là-vas, tu les salues. C'est à ce temps si tu es de Dosso, tu vas demander les gens de Dosso ou bien si tu es de Niamey tu vas demander pour les gens de Niamey. Si tu as trouvé tu vas demander quartier Yantala ou bien”. (Fada Talladje, 11/03/2016)

<sup>424</sup> Texto original: “La première journée que j'ai descendu, ils m'ont accueilli des amis nigériens. Comme moi je suis de Niamey et ils sont d'Agadez, on est un peu cousins, parce qu'ils sont touareg et moi je suis zarma. On parle et ils m'ont donné à manger. J'ai passé une semaine là-bas”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

fundamentales para garantizar la reproducción de los flujos en el tiempo” (2007: 184). Según nuestra visión, sustentada por el trabajo de campo, los vínculos superan la identidad étnica y se interrelacionan y complementan con aspectos como la participación de la “comunidad de Africanos Negros en el Magreb” (ver capítulo 6.2). Sin embargo, la cuestión etnoregional, que integra concepciones étnicas, pero las sobrepasa, aduciendo también a nuevas categorizaciones en base a lo urbano/rural, acostumbra a prevalecer. De esta manera y apoyadas en algunos casos en la nacionalidad, estas redes se institucionalizan en los *foyers* o *ghettos*.

“No hay diferencia, hasta ahora en Libia no hay. En tanto que eres africano, subsahariano. Una vez entras, qué hace la gente? El primer negroafricano que ves, vas a su casa y dices ‘acabo de llegar, no conozco a nadie’. Te pregunta de qué nacionalidad eres. Si eres de Mali, por ejemplo, en ese momento, había muchos *foyers* de malienses,... Luego, te llevan a allí y a partir de ahí te dejan y eres libre. No pagas nada, te dan un mes de alojamiento sin pagar nada, ni la comida. Te ayudan y en tres meses seguro y garantizado que tienes oportunidades de trabajo”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>425</sup>

Estos lugares, como durante el trayecto, se presentan como espacios de sociabilidad y de socialización, donde se transmiten conocimientos, instrucciones, recomendaciones y/o consejos, necesarios para la instalación en el país. Configuran, en realidad, “una parte subterránea que se comunica con el país, una topografía “fuera-dentro” que marca los lazos presentes con la sociedad exterior”, según De Latour (2003: 176). Lo primero a aprender es dónde se encuentran los circuitos proveedores de trabajo y los *ghettos* sirven para establecer las relaciones necesarias para encontrar ocupación. Algunos logran trabajar nada más llegar y otros prefieren descansar, pero en la mayoría de casos, los inicios son duros, debido a la falta de competencias en árabe o la vulnerabilidad por su extranjería en el lugar. Precisamente, los primeros obstáculos procuran superarse con el apoyo posibilitado por el *ghetto*, en tanto que espacio de encuentro de referentes socioculturales cercanos.

---

<sup>425</sup> Texto original: “Il n'y a pas de différence, jusqu'à maintenant en Libye il n'a pas ça. En tant que tu es un africain, un subsaharien. Une fois rentrée, qu'est-ce que les gens faisant ? La première personne que tu vois en tant qu'il est noir, il est africain, tu vas chez lui, voilà 'je viens d'arriver, je connais personne'. Il va te demander, tu es de quelle nationalité. Si tu es de Mali, à l'époque il y avait les foyers maliens,... Je t'amène et je te laisse et dès là-bas tu es libre. Tu paies pas, on va te donner pour un mois sans payer logement, rien. C'est eux qui vont t'aider, avant de trois mois c'est sur, c'est garantie il y aura des opportunités de travail”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

“Fue muy duro porque había la crisis en Libia y no había trabajo [...] Ganaba sólo para comer [...] El salario era muy pequeño, pero era mejor que nada”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>426</sup>

“El primer trabajo fue difícil, porque estuve un mes antes de empezar. Estuve un mes sin hacer nada más que buscar [...] Fue gracias a amigos, porque cuando llegué no conocía ni la lengua, no sabía ni decir buenos días. Entonces, fue gracias a los amigos que pude salir adelante”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>427</sup>

“El primer año estuvimos parados. Encontrábamos un pequeño trabajo para salir adelante, para pagar el alojamiento. Después estábamos sin nada 3-4 meses, sólo con pequeñas faenas”. (Entrevista Aboubacar, 9/04/2015)<sup>428</sup>

Durante esta etapa inicial, el mismo tejido comunitario asume la financiación de servicios principales, comida y alojamiento (Nabara, 2014). Se establece así una colaboración, forjadora de deudas y compromisos comunitarios, que fortalece el sentimiento de pertenencia a un colectivo. En este sentido, a partir de la intersubjetividad intrínseca al ser humano, en palabras de Elias (1991), se constituyen solidaridades, parecidas o en fase de continuidad de las acontecidas en el camino. Cada uno participa y se lucra de los apoyos, entendiendo que las carencias y aportaciones pueden servir o precisarse de manera recíproca en cualquier momento (Marie, 1997). No en vano, todos entran a formar parte de la cadena migratoria, que sobre todo jerarquiza en base a la antigüedad en el país.

“Pude conocer a gente de Niamey y me quedé con ellos hasta tres meses. Ellos me mantenían, eso es lo normal allí, porque la vida es más barata. Hacerse cargo de 5-10 personas allí, no es nada, es suficiente tener un trabajo”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>429</sup>

De esta manera, se constituye un conjunto de soporte, aceptación y hospitalidad, en el que emergen prácticas claramente translocales, en tanto que formas

---

<sup>426</sup> Texto original: “Ça été très dur, parce qu'il y a la crise en Libye et il n'y a pas de travail [...] J'ai gagné un peu juste pour ce que tu vas manger [...] Le salaire est un peu maigre, mais c'est mieux que rien”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>427</sup> Texto original: “Le premier travail ça été difficile, parce que j'ai fait un moi avant de commencer. J'ai fait un moi que je suis là seulement pour chercher [...] C'était grâce à des amis, parce que moi je suis venu et je connais même pas la langue, même bonjour je ne connais pas. Donc, c'est avec les amis qu'on est en train de basculer”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>428</sup> Texto original: “Le premier an on a chômé. On trouve un peu un boulot pour s'en sortir, pour payer les loyers et tout cela. Après, on chôme 3-4 mois et on trouve des petits boulots”. (Entrevista Aboubacar, 9/04/2015)

<sup>429</sup> Texto original: “J'ai pu voire des gens de Niamey, je suis resté avec eux pendant trois mois. Ils me prenaient en charge, là-bas c'est pas quelque chose de difficile, parce que la vie coûte moins cher là-bas. Prendre en charge 5-10 personne c'est ne rien, il suffit d'avoir un travail”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

particulares de dinámicas espaciales, que consideran “no sólo los movimientos de personas, mercancías o ideas, sino las interacciones sociales y los procesos de instalación” (Boesen y Marfaing, 2007). Desde este punto de vista, una de las prácticas resultantes de las interacciones es la *tontine* (ver apartado 4.2), el ahorro colectivo a interés 0, que los migrantes importan y adecúan para ofrecer un paraguas comunitario a lo largo de toda la estancia migratoria y ya desde la acogida.

“Si sois unos 10 o así, hacemos una *tontine* y cada uno aporta 5.000, 5.000. Se lo damos a alguien y así sucesivamente, hasta que las 10 personas se beneficien de la suma. Esto te permite hacer cosas [...] Con ese dinero puedes arreglar algo [...] *Tontine* es en francés, nosotros lo llamamos *hasashe*, en hausa [...] Si tienes un problema, la gente te ayuda. Aquí también hacemos eso”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>430</sup>

El hábito de la *tontine*, igual que otras prácticas homologables como el *xitique* mozambicano, se sirve del sentimiento de comunidad negroafricana en el Magreb, del que hablan Bredeloup y Pliez (2005), aunque se realiza prioritariamente a partir de las susodichas identificaciones etnoregionales. Estas a priori solidaridades indulgentes y altruistas también amagan voluntades personales, tan reales como comprensibles. En esta línea, las facilidades para albergue y alimentación pueden participar a veces de canales con ánimo de lucro para encontrar trabajo. Aunque la mayoría lo encuentran sin necesidad de éstos, otros se ven obligados a pagar para obtener remuneración.

“Hay gente que dice, si quieres trabajar, tienes que pagar dinero y fijar precio. Después se lo das y te llevan a allí donde puedes trabajar. En mi caso, no pagué, porque las personas que me llevaron a allí, son mis *frères*, de la misma familia”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>431</sup>

Estas redes informales de aprovisionamiento de trabajo pueden ser o no las mismas del alojamiento o de la propia *tontine*. De esta manera, se construyen, como hemos avanzado, no tanto por edad, sino en base a la duración en el país, sobre lo que denominan *jadid* –recién llegado, joven, nuevo, en árabe- y *qadim* –

---

<sup>430</sup> Texto original: “Si vous êtes au nombre de 10 comme ça, on va faire une *tontine* et chacun va amener 5.000-5.000. On donne à un et ainsi de suite, jusqu'à ce que tous les 10 personnes chacun touche la somme. Ça va te permettre faire des choses [...] Avec la somme là tu peux régler quelque problème [...] *Tontine* c'est en français. On appelle ça *hasashe*, en haoussa. Si tu as un problème, ils vont t'aider. Même ici les gens font ça”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>431</sup> Texto original: “Il y a les gens qu'ils bon dire, si tu as besoin de travailler il faut amener l'argent, ils vont fixer. Après tu vas lui donner et il va t'amener là où tu vas travailler. Moi je n'ai pas payé, parce que pour moi les personnes qui m'ont amené là-bas sont mes frères, même famille”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

veterano, viejo, en árabe, *doyen*, en francés-. Los migrantes acceden así a sus primeros empleos, normalmente los menos cualificados y peor considerados en el escalafón laboral, actividades puntuales o pequeñas faenas –*yaumia*, trabajos por horas-, que pueden ir desde la construcción a la carpintería, fontanería o cualquier trabajo artesanal.

“Van a las rotondas –*mahatas*, estación o sitio de encuentro donde esperan trabajo-. Si un árabe quiere a alguien para hacer un trabajo de una hora o dos horas, va al cruce para encontrar a gente. Discuten el precio y si se entienden, se van juntos. La persona lo hace y el otro paga. Algunos trabajan meses, otros hacen trabajos de días, depende. Algunos hacen tareas como carpinteros y trabajan con los egipcios, que son sus jefes. Nosotros los llamamos [a los egipcios] *masriya*”. (Entrevista Hamed, 6/05/2015)<sup>432</sup>

La progresión en el trabajo no es siempre progresiva y los avances y retrocesos son recurrentes, también a tenor de las idas y venidas adheridas a la migración circular. Así, el ascenso requiere tiempo. “Si quieres verdaderamente estar en una buena posición en Libia, necesitas al menos 1 año y medio o 2 años”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>433</sup>. Por eso, la permanencia en el país atribuye galones y infringe menos vulnerabilidad gracias a la experiencia acumulada. De esta manera, los migrantes se convierten en extranjeros con bagaje, imbuidos de un mejor manejo de los circuitos, que les proporcionan más oportunidades y posibilidades de mejora.

Objetivo trabajar: la *bladía*

“África busca allí donde puede ganar”<sup>434</sup> (Entrevista Adamou, 15/03/2015). Esta sentencia simboliza el fin último de los migrantes, dirigido a captar dinero. Este propósito, precisamente, les lleva a ejercer lo que califican *fucking job* –trabajo de mierda, en una traducción válida-. Esta expresión, muy utilizada por el colectivo urbano, se refiere a los pequeños trabajos denostados socialmente, con el único propósito de obtener ingresos, como fregar platos o recoger basura. Su mero

---

<sup>432</sup> Texto original: “Ils partent sur les rond points. Si un arabe veut quelqu'un qui fait un travail d'une heure-deux heures du temps il part là-bas au rond point pour chercher des gens. Ils discutent le prix, s'ils se sont entendus, ils partent. Il le fait et il le paie. Quelqu'un fait travail des mois, quelqu'un fait travail des jours, ça dépend. Ils font de la maçonnerie aussi et ils travaillent avec les égyptiens qui sont leurs patrons. Nous, on les appelle [aux égyptiens] *masriya*”. (Entrevista Hamed, 6/05/2015)

<sup>433</sup> Texto original: “En Libye si tu veux vraiment être en bonne position, il faut au moins 1 an et demi-2 ans”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>434</sup> Texto original: “L'Afrique cherche là où on peut gagner”. (Entrevista Adamou, 15/03/2015)

enunciado en inglés ya denota su entrada incipiente a una cultura globalizada, pero no exenta de las clasificaciones etnoregionales y/o nacionales ya comentadas. Desde esta perspectiva, por tanto, el tipo de trabajo realizado se categoriza por etnias y regiones, por lo que los tuaregs nigerinos escapan normalmente a estas labores. De nuevo, su situación aventajada en Libia, por su libre circulación y su asentamiento histórico, les evita enrolarse en estos empleos.

“Los veteranos de Libia son los de la capital de Agadez. Nosotros somos obreros, trabajamos, mientras hay otros que son *businessman*. Otros se dedican al tema de la droga. Son nigerinos pero civilizados allí. Sus ojos se abrieron allí. Ellos se dicen libios, no se consideran nigerinos. Hacen sus negocios, son como libios”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>435</sup>

Estas actividades tuareg, siempre desde la concepción de los retornados de Niamey, se enmarcan en la condición nómada de ese pueblo y su connivencia con el régimen de Gadafi durante décadas. Eso también les exime de participar en empleos como la *bladia* o recogida de basura en distritos municipales. En cambio, la *bladia* es una ocupación frecuente entre el colectivo de Niamey, en tanto que servicio público, enmarcado entre lo formal y lo informal, donde la administración “contrata” a los extranjeros como barrenderos. Sin embargo, “no es totalmente formal, en la medida que no te piden mucha cosa [...] No hay permiso de residencia, sólo un pequeño documento otorgado por el consulado”<sup>436</sup> (Entrevista Abdou, 6/04/2016), según relatan. Esto supone una garantía para los migrantes urbanos que mayoritariamente desempeñan este empleo, en contraste con los migrantes de zonas rurales. Sin embargo, a pesar de ser una actividad valorada en ciertos aspectos, prefiere ocultarse en las primeras conversaciones con el interlocutor blanco. Así, se opta por eufemismos como “empleo de ayuntamiento”<sup>437</sup>, para evitar la estigmatización que saben que comporta esta tarea entre sus compatriotas, también sin duda por apreciaciones etnoregionales.

---

<sup>435</sup> Texto original: “Les doyens de la Libye ce sont ceux de la capitale d'Agadez. On est des ouvriers, on travaille, il y a d'autres qu'ils sont des *businessman*. Il y a d'autres c'est la drogue. ce sont des nigériens, mais civilisés là-bas. Les yeux sont ouverts là-bas. Eux, ils disent comme des libyens, ils se considèrent pas comme des nigériens. Ils font leur business, ils sont comme des libyens”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

<sup>436</sup> Texto original: “Ce n'est pas totalement formelle, dans la mesure où ils vous demande pas grande chose [...] Ils n'ont pas un permis de séjour, c'est juste sur la base d'un petit document délivré par le consulat”. (Entrevista Abdou, 6/04/2016)

<sup>437</sup> Texto original: “Travail de mairie”.

“Si dices el trabajo que hacías allí, no te respetan. No está bien explicárselo a todo el mundo, es un secreto. Trabajamos durante nuestra aventura, hicimos cualquier cosa para trabajar y no está bien hablar de ciertos trabajos que realizamos. Si los otros te escuchan decir eso, te critican por ello, como si hubieras hecho algo malo. Es por eso que, al menos en mi caso, lo escondo. Si sé que lo sabes, no hay ningún problema, pero yo intento ocultarlo siempre. Aquí, en Níger si dices *bladia*, te empiezan a preguntar ‘qué es eso?’. Después te dicen ‘así que dejas tu país para ir a Libia a hacer trabajos sucios?’ [...] Vi a un tipo de Tahoua que trabajaba en la *bladia*, era el único, y sus parientes le insultaban siempre [...] Los hausas lo insultaban porque hacía el trabajo de zarmas”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>438</sup>

“Como se trata de un trabajo de basuras está mal visto por ellos. No es que a nosotros nos guste, pero lo que puedes coger como escombros, a veces puedes venderlo. Quizás algún aluminio, a veces un viejo congelador, ropa,... Puedes encontrar una maleta llena de ropa nueva y si tú no la quieres, la puedes vender a los marroquíes, tunecinos, a los libios pobres. Ellos pagan”. (Fada Talladje, 11/03/2016)<sup>439</sup>

“La primera persona en trabajar en el ayuntamiento fue un zarma que venía de Niamey. El primer sindicato que hicimos en Libia para los trabajadores municipales también surgió de un ciudadano de Niamey. Esta mentalidad, si no es la gente de la capital quien la trae, quién haría estas cosas en Libia? [...] Antes de nuestra llegada, el trabajo del ayuntamiento, los hausas no lo hacían. No me refiero a los hausas hausas, sino a la gente que no es de Niamey, la gente de Tahoua, ellos no hacían eso [...] Tienen su trabajo de fuerza en los jardines, cogen los sacos en los camiones para descargarlos. La gente de Tahoua hace eso. Es más duro. Nosotros, la gente de Niamey hacemos el trabajo en los ayuntamientos, porque la gente de Niamey reflexiona demasiado. Miramos que cuando trabajamos, nos paguen. Si trabajamos para el Estado, éste va a rechazar pagarte? Es imposible. El ayuntamiento es el Estado. Por eso nosotros, la gente de Niamey, confiamos más en trabajar para el Estado que para los particulares... Esta es la diferencia, cada uno tiene su manera de verlo”. (Fada Talladje, 24/03/2015)<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> Texto original: “Si tu dis le travail que tu as fait là-bas, ici on va pas te respecter. C'est pas bon de dénoncer ça à tout le monde, c'est un secret. On a travaillé en aventure, tu es parti chercher d'argent, tu fais n'importe quel travail, donc, c'est pas bon de dire certains travaux que tu as fait. Si les autres entendent ça, ils vont te critiquer avec ça, comme si tu as fait certains travaux que c'est pas bon. C'est à cause de ça que, en tout cas à mon avis, je cache ça. Si je sais que tu connais ça il n'y a aucun problème, mais toujours moi je caches. Ici au Niger, si tu dis *bladia*, la personne il va commencer te demander ‘c'est quoi’. Après ils te disent, ‘vous quittez chez vous, aller en Libye pour faire la saleté’ [...] J'ai vu un gars de Tahoua, lui il est seul qui travaille à *bladia* et ses parents l'insultent toujours [...] Les hausas l'insultent pour qu'il fait le travail des zarmas”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>439</sup> Texto original: “Comme c'est un travail des poubelles c'est mal vu pour eux. Pour nous, c'est pas qu'on aime ça, mais ce que tu trouves comme des ordures, tu peux vendre. Parfois des aluminiums, parfois un ancien congélateur, des fois des habilles,... Tu peux trouver une valise pleine des habilles nouveaux, si tu ne veux pas, tu vas vendre aux marocains, aux tunisiens, aux pauvres libyens. Eux, ils paient”. (Fada Talladje, 11/03/2016)

<sup>440</sup> Texto original: “La première personne à travailler dans la mairie c'est un zarma, il vient de Niamey. Le premier syndicat qu'on a fait en Libye pour les travailleurs de la mairie c'est un ressortissant de Niamey aussi. Toute cette mentalité là, si c'est pas les gens de Niamey qui va aller faire ces choses en Libye ? [...] Avant notre arrivée, le travail de mairie, les hausas ne le font pas. Pas les hausas haoussas, on dit les gens qui ne sont pas de Niamey, les gens de Tahoua ils ne font

Esta última consideración en boca de un retornado de etnia hausa, criado en Niamey, ratifica varias cuestiones. La primera, la categorización del empleo en base a una perspectiva etnoregional y la segunda, la apreciación inclusiva de ésta, que abarca la etnicidad. pero focaliza la división en lo rural/urbano. De esta manera, constatamos una tipología de trabajos desempeñados por migrantes urbanos y otros por personas del ámbito rural, que responden a una diferente conceptualización de los proyectos migratorios, como vemos más adelante. En este sentido, muchas afirmaciones sustentan esta sistematización. Entre ellas, la que sigue lo resume de manera clara.

“Los de pueblo trabajan mayoritariamente en el campo. Ellos, trabajan a menudo en los cultivos. Es el trabajo que quieren hacer, quedarse en los huertos. Los de la capital quieren estar en la capital. Además, se gana más en la capital que en los pueblos perdidos, porque podemos hacer dos o tres trabajos, dependiendo de las horas. Somos la gente de la capital quienes hacemos eso, queremos ganar más. Se puede trabajar durante el día y por la tarde ir a un restaurante o al ayuntamiento. Si trabajas en una cantera, acabas a las 18 horas y puedes ir a hacer el trabajo a las dependencias municipales [...] Los de campo no llegan ni a Trípoli, se quedan en los pueblos, porque están habituados a eso [...] Hay trabajos que la gente del campo nigerino que se fue a Libia sí hace y que los *niameyzé* –hijos de Niamey- o *niamey boro* –habitantes de Niamey, en zarma- no hacemos. Por ejemplo, transportar sacos encima de la cabeza. Puedes encontrar a gente de Tahoua en los grandes almacenes libios de stock alimentario, donde hacen la descarga de sacos de azúcar, harina y todo eso, mientras que nosotros no hacemos eso. A nosotros, quizás nos puedes encontrar en el sector de la alimentación, en casas de particulares como personal doméstico, o en las fábricas”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>441</sup>

---

pas ce travail [...] Ils ont leur travail forcé qu'ils font dans les jardins, prendre les sacs là dans les camions pour décharger. Les gens de Tahoua ils font ça. C'est plus dur. Nous, les gens de Niamey nous faisons le travail de mairie, parce que les gens de Niamey ils réfléchissent trop. On regarde que si tu travailles il te paie. Est-ce que si tu travailles pour l'état, l'état va refuser de te payer? C'est impossible. La mairie c'est l'État. C'est pour cela que nous, les gens de Niamey, on a toujours confiance de travailler pour l'État que de travailler pour les particuliers... Voilà la différence, chacun à sa manière de voir”. (Fada Talladje, 24/03/2015)

<sup>441</sup> Texto original: “Les villageois travaillaient la plupart dans le champ. Eux, ils travaillent souvent dans les champs. C'est le boulot qu'ils veulent faire, rester dans les jardins. Ceux qui sont de la ville ils veulent être dans la capitale. Et aussi, tu gagnes plus dans la capitale que peut être dans la brousse, tu peux faire de deux à trois boulots, ça dépend des heures. C'est les gens de la capitale qui font ça, on veut gagner plus. Si tu travailles la journée, le soir tu peux aller dans un restaurant, bien à la mairie. Si tu travailles dans un chantier, tu descends à 18h, tu peux aller à faire le boulot de la marie [...] Les villageois ils n'arrivent même pas à Tripoli, ils restent dans la brousse, comme ils sont habitués à ça [...] Il y a des boulots que les gens des villages nigériens qui sont partis à la Libye faisaient et que les *Niameyzé* ou *Niamey boro*, ne faisaient pas. Par exemple, transporter des sacs sur leurs têtes. Tu peux avoir des gens de Tahoua dans les grands magasins libyens de stock de nourriture, c'est eux qui font la décharge des sacs, de sucre, de farine, tout cela, alors que nous on faisait pas ça. Nous, tu peux voir quelqu'un qui travaille dans l'alimentation, il fait travail dans les maisons comme domestique ou dans les sociétés”. (Fada Poudrière, 29/02/2016)

Asumiendo la división laboral por procedencia, jamás definitiva pero comúnmente establecida, la *bladia* se erige como método de financiación válido para buena parte del colectivo urbano. Su legitimación encubre consideraciones emic sobre principios relativos a lo rural y lo urbano, que ayudan a comprender la aceptación del empleo. En este sentido, para los migrantes de ciudad, la *bladia* comporta ciertas ventajas y, por tanto, supone un trabajo asequible que proporciona un documento facilitador de la circulación y además es compaginable con otros empleos o con tiempo libre y permite aprovechar deshechos.

“Estaba bien, porque podíamos ganar dinero fácilmente [...] Yo estaba en la *bladia* y hacía dos trabajos. Por la noche en la *bladia* podía ganar 200.000 FCFA más o menos, y por el día 200.000 FCFA más, pero comía [gastaba] mucho, mucho, unos 100.000 FCFA”. (Entrevista Hari, 27/03/2015)<sup>442</sup>

“En las basuras podíamos encontrar sacos de arroz sin caducar y en ese caso, los cogíamos. A menudo, cajas enteras sin estrenar de aceite del norte, o también tomates. Nos lo comíamos, era más barato que en la tienda incluso”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>443</sup>

A pesar de esto, nadie ampara el oficio de basurero desde la vanagloria o jactancia, sino como recurso, eficaz y efectivo, que permite materializar sus objetivos máximos: trabajar y ganar dinero. Sin embargo, la mayoría admite que jamás desarrollaría estos trabajos en su propio país. De hecho, las visiones más habituales sobre las migraciones señalan normalmente a los extranjeros como responsables de las tareas más ignominiosas, no sólo en Libia o Níger, sino en todo el mundo. Así, Bredeloup y Zongo (2005) se refieren a ello de manera interesante, cuando abordan el distanciamiento de la población libia respecto a este tipo de empleo, en tanto que “conflicto de apropiación”, citando también a Borgogno (1990). Es decir, la derivación de tareas a extranjeros “tiene un valor simbólico que provoca un *déclassement* del autóctono” (2005: 142), aseguran.

“Los ciudadanos, la gente de la capital, ellos en verdad no quieren trabajar en la capital. También en Barcelona sucede eso. Vosotros no barréis, no paseáis a los perros, no sois vosotros quienes hacéis eso, son los pueblerinos quienes lo hacen. Son ellos quienes matan al cerdo. Si verdaderamente eres nativo del lugar, hay trabajos que no puedes hacer [...] Los *shoe-maker*,

---

<sup>442</sup> Texto original: “C'est bon, parce qu'on trouve l'argent facilement [...] Je suis au *bladia* je dois faire deux travaux. Dans la nuit au *bladia*, je trouve 200.000 FCFA comme ça et dans la journée 200.000 encore, mais je mangeais trop, trop, 100.000 FCFA”. (Entrevista Hari, 27/03/2015)

<sup>443</sup> Texto original: “Dans les poubelles tu peux trouver un sac de riz et c'est pas gâté et dans ce cas, on le prend. Souvent tu prends huile du nord, caissier qu'ils n'ont pas touché même ou tu trouves tomates. On mange, c'est moins cher dans la boutique encore”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

*sirajzé* –personas que van por la calle limpiando zapatos-, existen desde hace mucho tiempo. Antes eran los malienses quienes hacían eso. Nosotros, antes, éramos *supernigerinos*, el hecho de ejercer de taxista, tampoco lo hacíamos, eran los benineses. Los nigerinos no trabajábamos, no hacíamos nada, era el Estado quien nos alimentaba. En el tiempo de Kountché, el Estado estaba muy bien. Nosotros trabajábamos sobre todo la agricultura y la ganadería. Todos los *fucking job* esos, los nigerinos los evitaban, el *siraj* limpiabotas, el doméstico, eran todos extranjeros quienes los hacían [...] Ahora es obligatorio, la coyuntura nos obliga a hacerlo todo a nosotros. Los extranjeros aún están aquí, ahora es la competencia”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>444</sup>

Observamos en este punto como la divisoria autóctono/extranjero, condicionado por valores de prestigio, influencia y autoridad, se reproduce también en origen y descansa sobre aspectos socioculturales, étnicos y/o nacionales, según Olivier de Sardan (1984)<sup>445</sup>. Así, el miedo a perder la reputación les lleva lejos y, de manera aparentemente paradójica, por tanto, viajan a destinos remotos para acabar desarrollando faenas que rechazan en su tierra. En eso, existe un condicionante obviamente sociocultural, pero también sin duda un aspecto económico, sobre el axioma “a mismo trabajo, más dinero en el exterior”.

“Antes, en Libia, trabajábamos en los ayuntamientos, limpiábamos las aceras, barríamos, recogíamos los escombros... y aquí, por qué no podemos hacerlo? Hay una contradicción en eso, porque allí en Libia, a pesar de que eras basurero, ganabas más de 150.000 FCFA, pero aquí hay gente que te utiliza para enriquecerse, recoges la basura y te dan 30-35.000 FCFA al mes”. (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Texto original: “Les citoyens, les gens de la capitale, eux vraiment ils veulent pas travailler dans la capitale. Même là-bas à Barcelone, aller balayer, aller promener les chiens, c'est pas vous qui vous faites, c'est les broussards qui font. Ce sont eux qui vont aller chasser le porc, c'est ça. Si vraiment tu es natif de l'endroit, il y a des travaux que tu peux pas faire [...] Les *shoe-maker*, *sirajzé*, ça c'est depuis tout le temps. Avant c'était les maliens qui font ça. Nous, avant on était des *supernigériens*, même le fait de faire le taxi là, c'est pas les nigériens, c'est des béninois. Les nigériens, on travaille pas, on fait rien, c'est l'État qui nous fait même nourrir. Au temps de Kountché, le Niger c'était très cool. On faisait surtout l'agriculture et l'élevage. Tous les *fucking job* là, les nigériens les évitent, le *siraj*, le laveur, c'est les étrangers qui font ça [...] Maintenant c'est obligé, c'est la situation qui a fait en sorte, nous même nous faisons tout. Les étrangers ils sont encore là, c'est la concurrence”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)

<sup>445</sup> En el caso de la población sonray-zarma, por ejemplo, acostumbra a desestimar trabajos artesanales en su país, asociados históricamente a “esclavos”. Por eso, se da la circunstancia que muchos grupos de artesanos son peuls o tuareg que, aún sin entrar en la categoría de esclavo, practican trabajos manuales socialmente ligados a éstos. Incluso el rechazo a ciertos tipos de trabajo se alegan como causa de emigración, en los prolegómenos del s. XX. (Olivier de Sardan, 1984: 57).

<sup>446</sup> Texto original: “Avant, en Libye, on travaille dans les maries, on nettoie les goudrons, on balle, on prend les poubelles,... et ici pourquoi on ne peut pas le faire? Il y a une contradiction là dessus, puisque là-bas en Libye, malgré que tu es en preneur de poubelle, mais tu touches plus de 150.000 FCFA, mais ici il y a des gens qui t'utilises pour s'enrichir, tu prends de poubelle et on te donne 30-35.000 FCFA par mois”. (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)

Si bien, como relata el fragmento, los contextos socioeconómicos relativizan, cambian y moldean concepciones en Níger, sucede lo mismo durante la etapa en Libia. Por este motivo, por ejemplo, el rechazo inicial de los migrantes rurales a la *bladia* se diluye con el empeoramiento del escenario libio a lo largo de los años 2000. El acecho de la precariedad va mutando la segmentación de los empleos hasta ahora relatada en la segunda mitad de la década. De esta manera, la evolución económica de los últimos tiempos en el país magrebí, propicia cambios sociales notables, por los que paulatinamente otros pueblos y nacionalidades se aferran a la *bladia* como tabla de salvación de su proyecto.

### Peones de la globalización

El contexto cambiante tras el fin del embargo propicia nuevos trabajos para el colectivo de Niamey. Así, además de la *bladia*, su principal tarea radica en empleos como mano de obra poco cualificada y barata en empresas libias y multinacionales. Esto se produce como consecuencia de la implantación de compañías globales -francesas, alemanas, turcas,...-, que transforman el panorama y afectan directamente a las oportunidades de los desplazamientos abordados. Se constata así una liberalización de la economía con privatización de empresas nacionales a redes clientelares del régimen, según Haimzadeh (2011: 172), que aumenta la oferta de empleos para los extranjeros<sup>447</sup>. Asimismo, las operaciones económicas con Europa, dirigidas a exportación de petróleo e importación de coches, productos alimentarios y manufacturados procedentes de Italia, caracterizan la última década de Gadafi y repercute también en la vida cotidiana de los nigerinos en Libia. De esta manera, empiezan a proliferar las nuevas tecnologías y los teléfonos móviles, lo que reconfigura el mantenimiento del contacto con el lugar de origen (Castells, 2000; Melella, 2014).

“La situación empezó a cambiar. Libia era un poco más abierta con los africanos, con todo el mundo. El embargo había acabado, la economía empezó a estimularse, había restauración, los turistas venían. Hubo un gran cambio, una gran transformación, la economía cambió, todo era nuevo. Al principio, para tener un pantalón americano bueno, los *jeans*, valían hasta

---

<sup>447</sup> El régimen había materializado una primera liberalización de empresas en 1987, lo que se conoce como *infatih* para intentar afrontar un contexto de reivindicaciones populares. Sin embargo, las sanciones impuestas en 1992 impiden continuar con las reformas, según Zoubir (2012). Durante la década de 1990, Libia se convierte así en un “amplio mercado regional de importación y reexportación de productos subvencionados, según Pliez (2006: 204).

50 dólares. En cambio, en mi segunda vez, todo era más barato, quizás 10 dólares". (Entrevista Soumana, 4/052015)<sup>448</sup>

"En ese momento, Libia era un poco más abierta, se modernizó, podíamos enviar dinero, había móviles por todos sitios, también en Niamey. Era más fácil, aunque seguía habiendo dificultades". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>449</sup>

"Al principio quería comprar teléfonos, se convirtió en una costumbre. Quería comprar teléfonos y por eso no podía ahorrar. A la que veía uno nuevo en la televisión, iba y lo compraba [...] Me preguntaban dónde ganaba el dinero para comprar eso y yo les decía en tal o tal empresa. Decían 'si te viéramos así no parecerías un nigerino, más bien un ghanés o sudanés". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>450</sup>

Los migrantes entran a formar parte así del entramado global capitalista instaurado en Libia, en tanto que peones, obreros al servicio del patrón, colectivo proletarizado que, más allá de una posible conciencia de clase, admira el sistema en el que es introducido. En este sentido, los migrantes valoran el modelo de grandes corporaciones, infraestructuras, tecnología e innovación, en definitiva, modernidad, que para ellos simboliza Libia. "Vinci es una gran compañía, trabaja por todo el mundo, excepto en Níger, pero acabará viniendo, porque ahora tenemos petróleo" (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>451</sup>. Algunos miembros del colectivo desempeñan su tarea en el proyecto más emblemático de Gadafi, paradigma precisamente de esa modernidad ensalzada: el Gran Río Artificial. Esta pionera red de tuberías, que provee de agua a las principales ciudades libias a través de canalizaciones procedentes del desierto, aún hoy día representa el plan de abastecimiento de agua más importante del mundo (Pinta, 2010: 44). Por este motivo, los trabajadores nigerinos que trabajan en él, se apropian de los

---

<sup>448</sup> Texto original: "La situation commençait à changer. La Libye était ouverte avec les africains, avec le monde. L'embargo c'est fini, l'économie a commencé à booster, il y a de restauration, des touristes venaient. Il y a eu un grand changement, l'économie a changée, tout est venu nouveau. À l'époque que je te disais pour avoir un pantalon bien américain, les jeans, ça va jusqu'à 50 dollars. Par contre, dans ma deuxième fois, tout est moins cher, peut être 10 dollars". (Entrevista Soumana, 4/052015)

<sup>449</sup> Texto original: "En ce moment, la Libye est un peu ouverte, elle a été modernisé, tu peux envoyer de l'argent, il y a les cellulars partout à Niamey. C'est plus facile, mais encore il y a beaucoup des difficultés". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>450</sup> Texto original: "Au début je voulais acheter des téléphones, c'est devenu une habitude. Je voulais acheter des téléphones et c'est pour cela que je n'ai pas pu économiser. Dès que je vois un nouveau à la télé, je vais et je l'achète [...] Ils me demandent où est-ce que je gagne l'argent pour acheter ces trucs et je les dis que je travaille dans telle et telle sociétés. Ils disent 'si on te voit tu ressembles pas un nigérien, plutôt un ghanéen ou un soudanais". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>450</sup>

<sup>451</sup> Texto original: "Vinci est une grande société, qu'il travaille partout dans le monde sauf le Niger, mais ils vont venir ici, parce que maintenant on a le pétrole". (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

valores principales de la iniciativa. Así, el proyecto, sin ser el único, se convierte en estandarte del panafricanismo modernizador de Gadafi, ejemplo de lo que podría componer el continente africano en el futuro.

Esto supone la penetración del colectivo migrante en la globalización capitalista, mediante empresas para las que trabaja, donde adquiere formación técnica que demuestra tras su retorno a Niamey. Obtienen, por tanto, lo que los enfoques más utilitaristas establecen como *capital humano* o *social*, logrado en el extranjero (OCDE, 2008; Linares, 2009; Nabara, 2014). Aprenden varios oficios, desde artesanales -carpintero, pintor o fontanero- a cualificados -mecánico, electricista o técnico industrial-. Esta circunstancia, les proporciona una ventaja comparativa, motivo de orgullo, utilizada para enaltecer su figura en el seno de su sociedad (ver capítulo 9.1).

“Soy fontanero, soldador, montador, excepto la electricidad, también monto centrales de cemento o rejas para las construcciones. Es en Libia donde lo aprendí todo. Aquí sabía utilizar el torno para fabricar piezas, también la soldadura y un poco de fabricación, pero es en Libia donde aprendí muchas cosas”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>452</sup>

“No hay técnicos aquí en Níger, no hay. Podemos agradecer al buen Dios que nos dio la oportunidad de salir para aprender [...] Tener un oficio siempre es una ventaja, si hoy dejas tu casa aprenderás muchas otras cosas que no conocías. Es una ventaja, de ahí la importancia”. (Entrevista Siraj, 27/04/2015)<sup>453</sup>

“Cuando estuve en Libia por primera vez, aprendí al menos tres oficios, aparte del que ya tenía. Aprendí pintura con compresor, también soldadura y allí también empecé a hacer de electricista industrial”. (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)<sup>454</sup>

Además del aprendizaje técnico, la estancia en Libia les procura aptitudes lingüísticas en árabe, esencial para prosperar y relacionarse con personas de otras

---

<sup>452</sup> Texto original: “Je suis plombier, soudeur, monteur, sauf l'électricité, je monte des centrales à béton, même des grilles pour les constructions. C'est en Libye où j'ai appris tout ça. Ici je connais tournage pour fabriquer les pièces, la soudure je connais très bien et un peu de fabrication, mais c'est en Libye que j'ai appris beaucoup des choses”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>453</sup> Texto original: “Il n'y a pas de techniciens ici au Niger, il n'y a pas. On peut remercier le bon Dieu qui nous a donné la chance de sortir pour apprendre [...] L'avantage du métier c'est si aujourd'hui tu as quitté de chez toi tu vas apprendre des autres choses qui tu ne connais pas. C'est un avantage, c'est l'importance”. (Entrevista Siraj, 27/04/2015)

<sup>454</sup> Texto original: “Quand j'étais en Libye pour la première fois, j'ai appris au moins trois métiers, à part le métier que j'avais à moi même. J'ai appris la peinture, avec le compresseur là, j'ai appris la soudure et c'est là-bas que j'ai commencé à faire l'électricien industriel”. (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)

nacionalidades presentes en Libia<sup>455</sup>. No sólo asimilan la lengua local, sino otros idiomas como el inglés, chino o turco, un aspecto que aprovechan cualquier ocasión para destacar, aún sin motivo aparente, valorizando así su entrada en el mundo global. “Trabajaba como ayudante de cocina -*help-cooker*- [...] Como comprendo un poco el inglés ‘I speak I’m fine, I’m talking, small, small, I am talking very well’” (Entrevista Ali, 22/04/2015)<sup>456</sup>. El ámbito laboral se compartimenta, por tanto, por origen etnoregional, pero sin duda también por identificaciones nacionales. De esta manera, esta clasificación está influida por aspectos socioculturales de cada pueblo y descansa sobre las distintas movilidades en el país, según la época y la instrumentalización de Gadafi (Peraldi, 2012).

“Ellos quieren mucho a los nigerinos porque dicen que son musulmanes y no traicionan a la gente, son honestos. La egipcia es la nacionalidad más numerosa allí. A los nigerinos los podemos clasificar entre las categorías que desempeñan trabajos de agricultura, empleos de necesidad, limpieza, servicios de basura, guardianes,... todo eso pertenece a los nigerinos. Los egipcios se dedican a la construcción y también a la agricultura, el cultivo de tomates, naranjas, cebollas. Los marroquíes se dedican a la carpintería, el trabajo con madera y después el enyesado. Los tunecinos se ocupan de la restauración, camareros, trabajos en el restaurante, servir. Los ghaneses normalmente no trabajan, traen chicas y todo eso y pasan el tiempo así, cogen los barcos para ir a Europa. Muchos entre ellos trabajan en lo que llamamos, *malaga*, cuando construyes una casa y necesitas cemento. Los nigerinos no hacemos estos trabajos de construcción, sólo trabajamos como mano de obra [en fábricas] y los egipcios son los jefes, los ingenieros. En realidad, los extranjeros podemos decir que somos más numerosos que los libios, pero no somos visibles”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> A modo de ejemplo, la presencia egipcia en Libia es la más cuantiosa desde hace décadas, lo que les proporciona cierta posición de privilegio y/o poder. A esta comunidad, la sigue la sudanesa, la primera sursahariana por lo que a cantidad se refiere. Precisamente, los conocimientos lingüísticos de ambas nacionalidades les ayudan a penetrar en las estructuras sociales y económicas libias, según Drozd, Pliez (2005).

<sup>456</sup> Texto original: “Je travaille comme aide-cuisinier, *help-cooker* [...] Je comprends un peu l'anglais, ‘I speak I’m fine, i’m talking small, small, i am talking very well’”. (Entrevista Ali, 22/04/2015)

<sup>457</sup> Texto original: “Ils aiment trop les nigériens parce qu’ils disent que ce sont des musulmans et ils trahissent pas les gens, ils sont honnêtes. L’égyptienne est la nationalité plus nombreuse là-bas. Les nigériens on peut le classer dans le catégories qui font le travail le jardinage, travail de besoin, nettoyage, balayage et être gardien,... tout cela c’est pour les nigériens. Les égyptiens, c’est la construction, après ça c’est l’agriculture, la culture des tomates, oranges, oignons. Les marocains c’est la menuiserie, travaille de bois, après le plafonnage. Les tunisiens ils font la restauration, serveurs, de travail aux restaurants, servir. Les ghanéens d’habitude ils travaillent pas, ils amènent des filles et tout cela et ils passent le temps avec ça, ils prennent les bateaux et ils se rendent en Europe. Il y a beaucoup parmi eux qu’ils travaillent dans le truc qu’on appelle, *malaga*, quand tu construis une maison tu as besoin de ciment. Les nigériens c’est pas qui font travail de construction, ils travaillent comme main d’ouvres [dans des compagnies] et les

Como narra la locución, cada comunidad se dedica a grandes rasgos a un tipo de trabajo. Los nigerinos parecen salir bien parados al asociarles epítetos como “honestidad, esfuerzo, discreción y obediencia”, en un *ethos* siempre vinculado a la propia visión nigerina. Su estimación se antepone, por tanto, a la de otros sursaharianos, según la etnografía, en unas declaraciones verosímiles, a tenor de la religión común y los lazos culturales y sociales que unen a libios y nigerinos históricamente (Grégoire, 2004; Danish Council, 2013; Bredeloup y Pliez, 2011).

“Los nigerinos tenían buena prensa por parte de las autoridades libias. En todo caso, no se les molestaba mucho, ni se les incomodaba como a los anglófonos. Los de Ghana, Nigeria, Congo, los etíopes, los eritreos tenían muchos más problemas que nosotros, los nigerinos [...] Nos convertimos en próximos al régimen, pero en el otro lado [de la frontera]. Los nigerinos generalmente éramos estacionales, es decir, la mayoría de nigerinos que llegaba a Libia, no tenía costumbre de cruzar el mar para ir a Europa, sólo era para ganar un poco de dinero y regresar a casa tranquilamente y en uno o dos años volver si no teníamos nada. Además, por otro lado, teníamos la reputación de ser honestos. Es muy difícil ver a un nigerino residente en Libia que se implique en actos de robos o ese tipo de cosas”. (Entrevista Abdou, 6/04/2016)<sup>458</sup>

“La mayoría de generales o jefes de Gadafi tenía empleados nigerinos [...] Los grandes militares tenían a nigerinos en sus casas. En la época de Baré, los nigerinos estaban bien en Libia”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>459</sup>

La connivencia, aunque siempre en relación desigual y de jerarquía entre el colectivo nigerino y las estructuras del régimen, es patente. Sin embargo, el advenimiento de los desplazamientos urbanos en la segunda mitad de la década de los años 2000 comporta cambios en las propias consideraciones de este colectivo. Se extiende así la visión que la llegada de personas de ciudad comporta

---

égyptiens sont les patrons, les ingénieurs. Vraiment, les étrangers parfois on peut dire qu'ils sont plus nombreux que les libyens, mais c'est pas visible”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>458</sup> Texto original: “Les nigériens, ils avaient une bonne presse de la part des autorités libyennes. En tout cas, ils n'étaient pas trop gênés, trop embêtés par rapport aux anglophones. Le Ghana, le Nigeria, le Congo, les éthiopiens, les érythréens, ils avaient beaucoup plus des problèmes que nous, les nigériens [...] On est devenu proche du régime, mais de l'autre côté [de la frontière]. Les nigériens généralement c'est des gens saisonnières, c'est à dire, la majeure partie des nigériens qui se rendent en Libye, il n'ont pas la coutume de prendre la mer pour aller en Europe, c'est juste pour aller gagner un peu d'argent, revenir chez eux tranquillement et un an-deux ans après revenir s'ils n'ont rien. L'autre côté aussi, ils ont la réputation aussi d'être honnête. C'est très difficile voire un nigériens basé en Libye qui est impliqué dans des actes comme des vols, ce type de choses”. (Entrevista Abdou, 6/04/2016)

<sup>459</sup> Texto original: “La majorité des généraux ou bien des patrons de Kadhafi ont des employés nigériens [...] Et si vous regardez les grands militaires ont des nigériens chez eux. C'est ça les nigériens là-bas en Libye ils sont bien, au temps de Baré ils étaient bien”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

la inmersión de nigerinos en actividades ilícitas, limitadas hasta ese momento a otras nacionalidades.

“Los nigerinos no roban, no hacen mafia. Nosotros tenemos prioridad en relación a los anglófonos, los ghaneses y otros africanos. En Libia, un muchacho de Níger tiene más prioridad que todo el mundo. Los árabes quieren a los nigerinos para trabajar en sus casas. Los nigerinos si no fuera ahora que lo estropeamos... La gente del campo no quiere flirtear con tu mujer, pasan de eso. No quieren robar, no les interesa. No conocen el dinero, no conocen su valor. Allí dónde comen, ganan bien, envían dinero a su familia y se acabó. Los árabes hacen que se ocupen de sus casas, de la limpieza, de la ropa, planchar,... [...] Es de manera reciente que los nigerinos empezaron a robar, a buscar a las mujeres en las casas. Antes, los nigerinos no hacían eso. Fue a partir de los años 2005, 2006, 2007 [...] Son los urbanos, *wallahi*, la gente de Niamey, los *niameyzé*, son ellos los que empezaron a hacer eso. Si trabajaban en una casa y veían donde guardaban la caja fuerte o los collares de las mujeres, pues...”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>460</sup>

Esta opinión, no atribuible al grueso del colectivo, pero ampliamente compartida por el mismo<sup>461</sup>, evidencia la transformación de su condición y recupera la segmentación a lo interno de las movilidades urbanas, entre los de la primera época y la segunda, con el punto de inflexión a partir del endurecimiento de las condiciones de entrada en 2005. Asimismo, enfatiza la clasificación entre movimientos urbanos y de zonas interiores, a partir de alusiones al dinero, que denotan lo que se viene destilando a lo largo de nuestro análisis hasta ahora: proyectos migratorios singulares del medio urbano y del rural, basados sobre aspiraciones, expectativas y objetivos divergentes.

---

<sup>460</sup> Texto original: “Les nigériens ne volent pas, les nigériens ne font pas la mafia. Nous avons la priorité vers les anglophones, les ghanéens et les autres africains. En Libye, un gars du Niger il a priorité plus que tout le monde. Les arabes veulent les nigériens dans leurs maisons. Les nigériens si c'est pas maintenant qu'ils ont gâté... Les gens du village là, ils veulent pas chercher ta femme, ils s'en fou. Ils ne veulent pas tout volé, il s'en fou. Ils connaissent pas l'argent, ils connaissent pas le valeur de l'argent. Là où vous mangez, ils gagnent bien, ils envoient leur argent à la famille, ils s'en fou. Les arabes faisant qu'ils s'occupent de leurs maisons, ils font le nettoyage, la lessive des habilles, le repassage,... [...] Si c'est pas tout récemment que les nigériens ont commencé à voler, à chercher les jeunes filles de la maison. Avant les nigériens ils font pas ça. C'est plutôt dernièrement, dans les années 2005-2006-2007, mais à l'époque les nigériens ne font pas ça [...] C'est les urbains qui ont commencé à voler, *wallahi*, c'est les gens de Niamey, les *niameyzé* là, c'est eux qui ont commencé à faire ça. S'ils travaillaient dans une maison, et ils ont vu là où il y a le coffre fort avec les colliers en or des femmes, donc...”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>461</sup> Son varias las declaraciones que atribuyen a los *niameyzé* la responsabilidad de traer problemas en Libia. Los de la capital lo asumen de manera autocrítica, aunque diferenciándose ellos mismos entre desplazamientos de la primera o de la segunda mitad de la década de los 2000. Según sus mismos relatos, durante la segunda mitad de la década, llegan ciertos grupos urbanos que se unen al robo de casas y al tráfico de drogas. Cuando se refieren a los flujos anteriores, en cambio, los califican de pacíficos y tranquilos.

## Dependencia vs emprendimiento

La existencia de movilidades diferenciadas es constante en nuestra etnografía y supone una aportación clave del trabajo. La contradicción principal se constata en la temporalidad, como hemos avanzado en el apartado 6.1, en base a motivaciones, causas y planes distintos. En este sentido, ambas son circulares, aunque las rurales son más estacionales (Oumarou, 2008; Mounkaila y Boyer, 2010) y las urbanas responden a lógicas más largoplacistas, según nuestra etnografía. Así, el proyecto urbano revela una dinámica emancipadora, con anhelos de individualización, pero también de emprendimiento. Por tanto, es una iniciativa presentada como menos comunitaria, donde supuestamente cabe más capacidad de decisión del sujeto (Marie, 1997; Boyer, 2005), en contraposición a los proyectos rurales con más "dependencia de la migración" por parte de la familia, según Mounkaila y Boyer (2010). Se asume así la movilidad urbana como un proceso con enfoque liberador ligado a percepciones más capitalistas y modernizantes (Ferguson, 1999), por su mera condición de urbanos, atendiendo a que Niamey supone la primera puerta de entrada y salida del sistema neoliberal en Níger, en tanto que principal polo de poder económico. De esta manera, el colectivo urbano insiste en ensalzar su circunstancia en discursos como el de Ali, donde aglutina las aspiraciones de ambos programas, de nuevo desde una visión emic de la movilidad capitalina.

"Somos más despiertos que la gente de pueblo. Puedes encontrar a gente que está en Libia que jamás ha estado aquí en la capital. Hay gente que nunca ha visto este asfalto que ves ahora [...] La gente de Niamey una vez allí sabe lo que tiene que hacer. Escoge qué trabajo realizar, pero la gente de pueblo no lo sabe. Están habituados a trabajar duramente, por lo que cualquier trabajo que se les presente, lo aceptan. Además, alguien que no ha ganado nunca 20.000 FCFA por él mismo, una vez allí, trabaja 6 meses, 7 meses, un año y se encuentra con 800.000 FCFA o un millón. Ve que es mucho dinero y ya le es suficiente para volver a casa. Llega, compra un poco de ganado y se queda. Ellos, cuando ganan un poco, como no están acostumbrados a tener 500.000-600.000-800.000 FCFA en un año, ya les es suficiente, como no tienen otro proyecto, más allá de casarse y tener un poco de ganado o comprar dos o tres campos. Con esa suma, pueden tener todo eso, la boda del pueblo no es cara. Para la gente de Niamey es completamente diferente, en un año si ganas un millón, regresas a aquí y lo gastas todo fácilmente, porque la capital reclama muchos recursos y el matrimonio tampoco es como el del pueblo. Sobre todo, que no tenemos el proyecto de casarnos, quizás más bien de crear o hacer un comercio y para

eso se necesitan muchos medios. Por eso la gente de Niamey se queda mucho más tiempo que la gente de pueblo". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>462</sup>

Desde esta perspectiva, se asume el plan migratorio en el ámbito rural como más enmarcado en estrategias de financiación familiar y comunitaria, condicionadas por la climatología, en la medida que las lluvias determinan las cosechas<sup>463</sup>. Por tanto, se entiende concretado en lógicas de mayor "interdependencia entre lugar de destino y de origen", en palabras de Mounkaila y Boyer (2010). En este sentido, se enmarcaría "no tanto en la expresión de un sistema de supervivencia [...], sino más bien en la traducción de un equilibrio que permite a las poblaciones quedarse instalados en los pueblos", según argumentan (Mounkaila y Boyer, 2010: 214). De hecho, esto se comprende, porque durante las idas y venidas constantes, los migrantes se casan y las mujeres pasan a vivir en casa de los suegros, estableciendo así un nuevo hogar, del que es responsable la persona que se marcha.

Por el contrario, en el marco urbano, las bodas también son frecuentes, pero cada día se alarga más la edad para consumirlas, según testimonios recogidos en la ciudad. Precisamente este hecho, permite a este tipo de movilidad responder a mayores dosis de subjetividad o de ambición, sin desmarcarse en ningún caso de lo colectivo. "Nosotros, si nos vamos a allí, buscamos tener algo para venir aquí a

---

<sup>462</sup> Texto original: "Nous sommes plus éveillés que les gens du village. Vous allez trouver des gens qui ont été à la Libye qui n'ont jamais été ici dans la capitale, il y a des gens qui n'ont jamais vu le goudron là que vous voyez [...] Les gens de Niamey une fois là-bas ils savent qu'est-ce qu'ils doivent faire, ils choisissent quel travail ils vont faire, mais les gens du village ils savent pas. Ils ont l'habitude de travailler durement, donc, quelque soit le travail que vous allez le présenter, ils vont accepter ça, ils vont le faire. Et puis, quelqu'un qui n'a jamais gagné 20.000 FCFA pour lui même, une fois été là-bas il va travailler 6 mois, 7 mois un an et il va se retrouver avec 800.000-1 million. Il va voire que c'est beaucoup d'argent et ça le suffit pour revenir à la maison. Arriver, acheter un peu de bétail et rester. Eux, quand ils gagnent un tout petit peu, comme ils n'ont pas l'habitude de voire beaucoup d'argent, ils sont dans les villages, s'ils arrivent à avoir 500.000-600.000-800.000 FCFA dans un an, ils vont trouver que ça le suffit, comme ils n'ont pas d'autre projet, leur projet se limite à se marier et avoir quelque bétail ou acheter deux ou trois champs. Avec la somme là ils peuvent avoir ça, le mariage du village c'est pas cher. Pour les gens de Niamey c'est tout à fait différent, dans un an si tu gagnes un million, tu viens ici avec et facilement tu peux bouffer, parce que la capitale demande un peu des moyens et le mariage aussi c'est pas comme le mariage du village. Surtout qu'ils n'ont pas le projet de se marier, peut être ils ont un projet de créer ou bien de faire de commerce, donc, il faut beaucoup des moyens. C'est pour cela que les gens de Niamey restent plus longtemps que les gens du village". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>463</sup> El cultivo del mijo constituye la actividad fundamental en la zona hausa, que también alberga poblaciones peul y tuareg. A esto, se añade la ganadería de pequeños cabezas de ganado y también la agricultura de contratiempo, sobre todo de tomates y cebollas, según explican Mounkaila y Boyer (2010).

realizar un proyecto”<sup>464</sup> (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015). Esta lógica, empapada de una concepción calvinista del trabajo, encomendada a la creación, producción y materialización de actividades, se desvincula de dinámicas de subsistencia y también afecta al tipo de empleo desarrollado en Libia y, en consecuencia, a la misma duración de las estancias.

“Alguien que es de Niamey puede estar 3-4 años y, en ese mismo tiempo, un hausa puede regresar tres veces, mientras tú aún sigues allí”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>465</sup>

“Nosotros nos vamos para 3, 4, 5, 6 hasta 7 años, pero la gente de Tahoua no hace eso. Lo más que pueden estar es 1 año o 6 meses. El que está más tiempo, quizás es un año y medio. Hacen su trabajo, está calculado. Allí trabajan descargando camiones. Son estacionales, se van a trabajar y regresan”. (Fada Talladje, 24/03/2015)<sup>466</sup>

Las personas de ciudad, por su parte, asumen su situación favorecida, admitiendo tareas más fatigosas entre los rurales, por sus planes más inmediatos, sin cabida para el ahorro o la previsión. Asimismo, lo confirman Mounkaila y Boyer, al asegurar que las movilidades rurales “raramente son oportunidades de también se preguntan sobre la eficacia de esta migración, en tanto que método de diversificación para desligarse de su dependencia de las actividades agrarias o ganaderas. En este sentido, los proyectos migratorios son consecuencia de las oportunidades y viceversa y, por tanto, el empleo en empresas multinacionales se adivina más factible para urbanos que para rurales, por el mayor grado de formación requerido, pero también por su organización de la movilidad.

“Los nigerinos, la gente de Niamey, cuando ganan, regresan para hacer un comercio, crear una actividad. Es lo contrario de los otros, los pueblerinos, porque ellos consumen al instante, no guardan nada y luego se ven obligados de nuevo a regresar para buscar [...] Los campesinos son los que trabajan más duro, porque sólo piensan en el dinero, no piensan en el futuro. Como ellos no se preocupan de su salud, sólo quieren ganar dinero para regresar a casa, ya que no duran mucho en el éxodo. Hacen lo máximo hasta que la lluvia empieza a caer y vuelven. Van y vienen. Sólo piensan en sobrevivir, no en ganar alguna cosa. Nosotros queremos invertir para sobrevivir, por eso nos quedamos entre 5 y 10 años, para ganar e invertir

---

<sup>464</sup> Texto original: “Nous, si on part là-bas on cherche avoir quelque chose pour venir faire un projet”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>465</sup> Texto original: “Quelqu'un qui est de Niamey, tu vas faire 3-4 ans, tu peux aller avec un hausa, lui il va faire trois retours et toi tu es là-bas”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)

<sup>466</sup> Texto original: “Nous, on part pour 3-4-5-6 jusqu'à 7 ans, mais les gens de Tahoua ils font pas ça. Au plus long s'ils ont duré 1 an ou 6 mois même. Celui qui a duré c'est un an et demi. Ils font leur travail, c'est calculé. Là où ils travaillent c'est là-bas où on décharge des camions. C'est des saisonniers, ils partent faire le travail, ils retournent”. (Fada Talladje, 24/03/2015)

todo lo ganado, para materializar alguna cosa". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>467</sup>

De los 5 a 10 años que las personas de la capital pueden pasar en migración, acostumbran a regresar en varias ocasiones para ver a la familia, casarse, o invertir en proyectos empresariales. Los más afortunados, sobre todo trabajadores de fábricas y compañías internacionales, alcanzan incluso prerrogativas como vacaciones y dietas pagadas, en lo que perciben como ascenso social. De esta manera, se equiparan a la figura de "expatriado", en una denominación que denota un valor positivo del término, en un claro desdén hacia el concepto "migrante".

"Me convertí en expatriado, por qué expatriado? Pues porqué cada 6 meses tenía vacaciones pagadas, podía ir y venir en avión. Volvía a Níger y si no lo hacía, me pagaban doble". (Entrevista Ali, 22/04/2015)<sup>468</sup>

"Cuando trabajaba en el hotel, cada vez me daban un billete de avión, ya que tenía mi permiso de residencia. Me integré de verdad allí, me encontré a mí mismo, *wallahi*. Tenía cada vez un billete de avión de ida y vuelta, venía para vacaciones y estaba un mes, unos 28 días. [La última vez] Vine y me fui y tres meses más tarde la guerra empezó. Todos mis recursos financieros los había traído a aquí". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>469</sup>

Estas declaraciones se circunscriben a personas urbanas llegadas en los preludios de la década de los 2000 y apuntan a un progreso social, que se entiende como pérdida de referentes socioeconómicos de clase, visualizado en una voluntad insistente de marcar distancias con quienes no logran esa posición. Este ascenso sólo se observa entre los poseedores de documento identificativo, por lo que deja

---

<sup>467</sup> Texto original: "Les nigériens, les gens de Niamey quand ils gagnent ils viennent c'est pour aller faire un commerce, créer une activité. Alors, c'est le contraire des autres, des villageois, parce que ce que tu amènes tu consommes ça sur place, parce que tu n'as rien gardé et tu as envie de retourner encore, chercher [...] Les villageois c'est eux qui font le travail le plus dur, parce qu'eux ils pensent seulement à l'argent, ils pensent pas à leur avenir. Comme eux, ils ne s'inquiètent pas de leur santé même, ils voulaient gagner l'argent seulement pour revenir à la maison, parce qu'eux ils peuvent pas durer dans l'exode. Eux, ils font le maximum jusqu'à la pluie commence et ils retournent. Ils vont et reviennent. Ils pensent seulement à survivre c'est pas pour gagner quelque chose. Nous, on pense à investir pour survivre, là-bas on peut rester 5 ans-10 ans pour gagner ce que tu vas gagner et revenir pour investir pour faire quelque chose". (Entrevista Amate, 1/03/2016)

<sup>468</sup> Texto original: "Je suis devenu expatrié, pourquoi expatrié? Parce que chaque 6 mois j'ai de congés payés, aller et retour par avion payé. Je rentre au Niger, si je pars pas en congé on me paie double". (Entrevista Ali, 22/04/2015)

<sup>469</sup> Texto original: "Quand je travaillais à l'hôtel, chaque année me donnait un billet d'avion, comme j'avais mon séjour. Je me suis intégré vraiment là-bas, je me suis retrouvé là-bas, *wallahi*. À chaque fois j'ai un billet d'avion aller-retour, je viens pour les vacances, je fais un mois, 28 jours. [La dernière fois] Je suis venu ici et je suis reparti et trois mois après la guerre a éclaté. Tous mes ressources financières je les ai amené ici". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

de producirse a partir de 2003, con el endurecimiento del control migratorio (Bredeloup y Pliez, 2011; Rodier, 2009) (ver capítulo 6.1). Desde esta perspectiva, de nuevo se agudiza la distinción entre los desplazamientos previos y posteriores a esa fecha, como ya hemos avanzado. Así, los primeros acostumbran a tener mayor formación, por lo que admiten más oportunidades en Libia y mejores condiciones de vida. En este sentido, conforman una categoría con ciertas ventajas, de las que se sacan provecho.

“En ese momento, las tarjetas del móvil eran muy caras allí, y no todo el mundo tenía acceso. Mi jefe me compró una y así me convertí en un telecentro para los trabajadores. Cuando alguien quería llamar a Pakistán, si el minuto costaba 1,75 dinares, pues se lo vendía a 2 dinares [...] Siempre estaba ocupado. A veces me pagaban cada quince días o a finales de mes recogía todo el dinero. Me convertí en un pequeño ladrón, también con el asunto de los buses. Necesitábamos buses para la gente que regresaba a Trípoli, Misrata, Sirte, Bengasi. Hacía el cálculo y si necesitábamos nueve, pues pedía diez y me quedaba el resto del dinero”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)<sup>470</sup>

“Estábamos verdaderamente bien enmarcados. Teníamos los papeles completos y podíamos salir a cualquier hora. Con la policía no había ningún problema. Tenía el visado de trabajo, el de residencia en Libia, lo tenía todo. En ese momento, si no tenías papeles, tenías a la policía todo el rato detrás tuyo, pero nosotros no teníamos problema. La compañía francesa ponía en regla a todos sus empleados”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)<sup>471</sup>

La singularidad de estas declaraciones, sin embargo, contrasta con la irregularidad de la gran mayoría, que marca su residencia. En realidad, el contrato de trabajo y el permiso de estancia configuran una quimera para la casi totalidad de migrantes sursaharianos en Libia, lo que se agrava con el avance gradual de las políticas restrictivas del régimen. “Tenía papeles, pero había

---

<sup>470</sup> Texto original: “À ce temps, les puces sont très chers là-bas, c’est pas pour tout le monde. Mon patron là il m’avait acheté une puce, donc, je suis devenu comme un télé centre pour les travailleurs. Quand quelqu’un veut appeler en Pakistan, si le minuit pour Pakistan c’est 1,75 dinars, donc, je te vends ça à 2 dinars [...] J’étais toujours occupé. Peut être ils vont me payer dans une quinzaine ou à la fin de mois je veux ramasser l’argent. Je suis devenu un petit voleur aussi avec l’affaire de bus. On a besoin des buses pour que les gens retournent à Tripoli ou Misrata, Sirte, Benghazi, donc, je fais le calcul et si j’ai besoin de neuf bus, j’écris dix bus et juste on me donne l’argent”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)

<sup>471</sup> Texto original: “On était vraiment encadrés. On avait les papiers et tout au complète et on sort à n’importe quel moment. Avec la police il n’y a pas de problème. J’avais le visa de travail, j’avais le séjour en Libye, j’avais tout. À ce moment là si tu n’as pas des papiers tu as la police à tout le temps, mais nous on n’a pas des problèmes. La société française elle met en règle tous les employés”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

lugares donde no podía ir porque la policía podía verlos y romperlos, incluso podían destrozar mi pasaporte” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>472</sup>.

“Los controles libios venían para pedir los pasaportes y Vinci también tenía miedo. Escuché que todos mis colegas habían sido despedidos por la falta de papeles. Vinci quería hacerles los papeles de residencia, normalizar su situación, pero sin papeles, ni carnet de identidad, cómo podían hacerlo? Por eso les echaron”. (Entrevista Soumana, 4/05/2016)<sup>473</sup>

La categoría de “indocumentados” se encuentra en todos los sectores económicos ocupados por nigerinos, también en *souks* –mercados, en árabe-, tiendas de alimentación, pastelerías o cafeterías, entre otros. Las personas urbanas ocupan estos ámbitos, normalmente de manera informal o irregular, como alternativa a la *bladia* o al trabajo en la industria, abriendo así nuevos nichos de mercado, en base a sus necesidades y a las coyunturas, también tras la intensificación de las redadas policiales en las calles, según Pliez (2006).

“La gente de Niamey no quiere hacer trabajos sucios, por eso trabajan en los almacenes, que es más limpio, donde nuestra vestimenta nos diferencia. Empezamos a trabajar en tiendas en la ciudad, en los mercados. Un tal Amadou fue el primer nigerino, un peul nacido y crecido en Niamey, en trabajar en el mercado. Un día fue al mercado para buscar trabajo, pero no lo encontró. Vio a unos egipcios con carretillas que paraban a la gente que compraba algo y les ayudaban a llevar las cosas. Era excelente, abordable [...] Fuimos a comprar las carretas y fuimos al mercado de Koudra, donde venden tomates, zanahorias, productos vegetales, frutas. Fue un éxito”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>474</sup>

“La gente de Niamey quería trabajar en tiendas, empleos de lujo, en la cafetería. Las tiendas de allí y de aquí no son las mismas, allí son supermercados. En sus tiendas puedes ver más de 20-30 personas que

---

<sup>472</sup> Texto original: “J’ai des papiers, mais il y a des endroits où je peux pas y aller, parce que la police il peut voire mes papiers et il déchire, même mon passeport il peut déchirer ça”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>473</sup> Texto original “Les contrôles libyens viennent pour demander les passeports et Vinci aussi il a peur. J’ai entendu tous mes collègues qui travaillent ont été licencié à cause de manque des papiers. Vinci voulait faire des cartes de séjour pour eux, ils voulaient normaliser les papiers, mais quelqu’un qui n’a même pas des papiers, carte d’identité, comment ils vont faire ? Donc, ils ont été licenciés”. (Entrevista Soumana, 4/05/2016)

<sup>474</sup> Texto original: “Les gens de Niamey ils veulent pas les petits boulots sales, c’est pour cela ils travaillent dans les magasins, on est propre, notre style d’habillement même nous différence. On a commencé à travailler dans des boutiques en ville, dans des marchés. Un certain Amadou, il est le premier nigérien, un gars peul né à Niamey, grandi à Niamey, il a été le premier à travailler au marché. Un jour il est parti chercher un travail, il n’a pas trouvé. Il y a vu des égyptiens avec des brouettes dans le marché, ils arrêtent pour si quelqu’un prend quelque chose, ils le prennent et ils les amènent. C’est excellent, c’est abordable [...] On est parti dans le marché de Koudra, là où on vend les tomates, les carottes, le marché des produits végétales là, les fruits là. C’est le succès”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

trabajan en un mismo bazar... Pero si hacíamos eso, no había suficiente dinero". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>475</sup>

De esta manera, se evidencia que las necesidades urgen a buscar nuevas formas de empleo, inexistentes o capitalizadas anteriormente por otras nacionalidades, con el objetivo último de optimizar beneficios para enviarlos a casa, a través de las remesas.

### *Libya noro: las remesas como lazo social*

"Es de cajón, es obligado"<sup>476</sup>. Expresiones como ésta son recurrentes en *fadas* y conversaciones en Níger y es que las remesas económicas conforman una inexcusable práctica desde un punto de vista social. Normalmente las transferencias dinerarias son abordadas por la academia y los organismos internacionales como elemento puramente materialista (Ammassari, 2004; Pérouse de Montclos, 2008; PNUD, 2009; Kabunda, 2012), en tanto que causa primordial de la movilidad. Sin embargo, aquí nos interesa más su función en la constitución y preservación de vínculos sociales entre individuo y comunidad, en su condición de lazo social. De esta manera, entendemos que "la migración no supone una ruptura con el medio de origen [...] puesto que los fondos que envían los migrantes reestructuran solidaridades familiares, gracias a mecanismos sociales de cooperación, deuda y don", según Oumarou (2008: 214). Por eso, precisamente, todos los informantes asumen la naturaleza irrevocable de las transferencias dentro el proyecto migratorio. Pueden enviar mayor o menor cantidad, tardar más o menos tiempo, pero su naturaleza integrada en el desplazamiento no es cuestionada, al menos en público. El propósito final, por tanto, es trabajar para enviar.

"Cada vez que gano, envío. Guardo para comer, para la ropa y las necesidades [...] Esto es África. Antes de regresar enviaba dinero. Todos los *exodantes* lo hacemos. También si estuvieras en Estados Unidos, enviarías dinero a tu cuenta". (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>477</sup>

---

<sup>475</sup> Texto original: "Les gens de Niamey avant ils voulaient seulement le travail de boutique, le travail de luxe, le cafeteria. Là-bas leur boutique et notre boutique c'est pas la même chose, ce sont des supermarchés. Dans leurs boutiques tu vas voire plus de 20-30 personnes qui travaillent dans une seule boutique... Mais si on fait comme ça, il n'y a pas l'argent". (Entrevista Amate, 1/03/2016)

<sup>476</sup> Texto original: "Ça c'est d'office, c'est obligé".

<sup>477</sup> Texto original: "À chaque fois que je gagne, j'envoie. Je garde pour le mangé, pour les habilles, pour les besoins [...] Ça c'est l'Afrique comme ça. Avant que je vienne, j'envoie l'argent d'abord.

“Allí, cuando ganas un poco, ahorras para poder enviar dinero a la familia, para pagar la corriente, el agua. En todo caso, les satisface el hecho de que te manejes para hacer todo lo posible para ayudarlos”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>478</sup>

Con esta máxima, los migrantes se embarcan en jornadas de trabajo maratonianas en las que procuran compaginar varias actividades. Quienes no consiguen trabajos en compañías internacionales, la *bladia* asoma pragmática y eficaz. “Ganar dinero con sólo un trabajo, eso no puede ser. Tenemos que trabajar mucho” (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>479</sup>, confirman varios retornados.

“Aumenté la suma de dinero que enviaba a mi familia, porque busqué un trabajo por la noche. [...] En el trabajo que hacía durante el día desayunábamos a las 7 de la mañana. A las 13 horas, paraba un poco para comer y lo retomaba a las 15 horas hasta las 18 horas. Después descansaba un poco, me duchaba y a las 21 horas cogía un taxi para ir al ayuntamiento. La mayoría de gente hacía eso, tenía dos trabajos. Trabajaba hasta las 2 de la mañana y llegaba a casa sobre las 3h. Dormía y me despertaba de nuevo”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>480</sup>

“Yo trabajaba en la *bladia* y en Afriqiya [compañía aérea libia]. Como todo los africanos, hacía dos trabajos. Trabajaba por la noche, la mañana temprano me levantaba, cogía una bici para ir a Afriqiya. De Afriqiya acababa al mediodía, cuando venía a descansar”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>481</sup>

La mayoría acostumbra a transferir el grueso de su salario y a guardar sólo parte del sueldo para gastos cotidianos. “Alguien que gana 250.000-300.000 FCFA, reserva 200.000 FCFA y da 100.000 FCFA a la familia para alimentación. Es como una subvención que se hace. Ahora, todo esto se acabó” (Fada Talladje,

---

Tous les exodants c'est ça qu'on fait, même si tu es aux Etats Unis, tu envoies à chaque fois dans ton compte”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>478</sup> Texto original: “Là-bas, quand tu gagnes un peu, tu économises un peu pour envoyer l'argent aux parents, payer le courant, l'eau. En tout cas, on les satisfait que tu es en train de te débrouiller pour faire toute possibilité pour les aider”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>479</sup> Texto original: “Gagner de l'argent avec un seul travail, il n'y a pas ça. Il faut beaucoup travailler”. (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

<sup>480</sup> Texto original: “J'ai augmenté l'argent que j'envoie à ma famille, parce que j'ai cherché un travail pour la nuit [...] Le travaille que je faisais pendant la journée, on prend le petit déjeuner et on commence à 7 heures. À 13 heures on prend une petite pause pour faire le déjeuner et on reprend à 15 heures et on descend à 18 heures. Après je me repose, je me douche et à 21 h je prends un taxi pour aller à la marie. La plupart de gens il faisait comme ça avait deux boulots. On travaille jusqu'à 2 heures du matin et avant d'arriver à la maison ils sont 3 heures du matin. Tu te reposes et tu te réveilles encore”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

<sup>481</sup> Texto original: “J'ai fait encore *bladia* et Afriqiya. Comme tous les africains on fait deux travaux là-bas. Je travaille la nuit, le matin de bonheur je lève, j'ai un vélo et je la prends jusqu'à Afriqiya. Afriqiya je descends à midi, je viens me reposer”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

9/03/2016)<sup>482</sup>. Las cuantías aumentan y se rebajan en base al salario y a la situación del país, como le sucede a Laouli, según me explica durante un encuentro en su morada de Niamey.

“Me encuentro en Harobanda, en una casa construida en *banco*. Estamos fuera de los aposentos, en el patio cerrado por la típica puerta de chapa metálica, frecuente en estas latitudes. Laouli ha entrado un momento en la vivienda para buscar algo que desea imperiosamente enseñarme. Mientras, yo observo detenidamente el lugar. Una olla descansa encima de tres ladrillos dispuestos de tal manera que esconden un fuego a tierra apagado. Un *forno* grande y otro pequeño custodian lo que queda de las brasas. Un cucharón encima del puchero, una tetera presumiblemente vacía y un vaso encima del diminuto lumbre, atestiguan la preparación de un té poco tiempo antes consumido. Un colchón de pie parece cimentar la casa. Minutos más tarde, Laouli reaparece ufano con una carpeta azul en el brazo. Nos sentamos en la cama de madera, dispuesta con estera de plástico trenzado, frente una silla de igual material, de colores, típica del lugar. El protagonista se dispone a explicarme un trozo visible e invisible del lienzo de su vida. Fotos de amigos despiertan sus muecas de gratitud y añoranza y muestra con orgullo papeles amontonados con el sello de MoneyGram. ‘Las transferencias eran fijas’, asegura. Sigue buscando en el papel, porque no recuerda la cantidad que enviaba. Al final lo descubre, 300 dinares al mes. Empezó a remitir capital tras los primeros seis meses de residencia, el tiempo que necesitó para asentarse. Esos folletos son su motivo de orgullo, también origen de su partida: contribuir al ‘desarrollo’ de su familia. Él es una de las gallinas de los huevos de oro de su comunidad, luchador por y contra la misma. En todo caso, nadie escapa, como todos, al condicionamiento de esa hiriente y inquebrantable estructura humana y social llamada familia”. (Diario de campo, 19/03/2015)

Como nos explica el mismo Laouli, los importes expedidos varían, pero sobre todo también los usos que de ellos hace la familia. Generalmente, el dinero es utilizado en gastos cotidianos, en la formación de hermanos o parientes y/o en la compra de terrenos. En las costas diarias entran suministros y compra de alimentos, pero también desembolsos en salud, por enfermedades o problemas económicos de la familia extensa.

“Llego a enviar una suma de 60-70.000 FCFA al mes. Envío a la mamá para ella y mis hermanos. Por tanto, eso va bien, porque contribuyo a la familia. Conozco la situación en la que los dejé. El papá no está y sólo quedan mi madre y mis hermanos pequeños, estoy obligado”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Texto original: “Quelqu'un qui gagne 250.000-300.000, tu réserves 200.000 FCFA et tu donnes 100.000 à la famille pour nourrir ta famille. C'est comme une subvention que tu fais, tout cela c'est gâté”. (Fada Talladje, 9/03/2016)

<sup>483</sup> Texto original: “J'arrive à envoyer une somme de 60-70.000 FCFA par mois. J'envoie à la maman pour elle et mes frères. Alors ça va, j'arrive à contribuer à la famille. Je sais dans quelle situation je les ai quitté. Le papa n'est pas là, il y que la maman et les petits frères, donc, je suis obligé”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

“En cuanto llamas, tienen necesidad de muchas cosas. No te preguntan cómo vas por allí, siempre necesitan algo. Tú también sabes que allí es mucho mejor que aquí. Conoces la situación de Níger, es por eso que te fuiste. Por eso puedes enviar el dinero sin contar contigo mismo, porque en Libia no puedes ahorrar”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>484</sup>

La interpelación constante entre sujeto y comunidad se funde en remesas económicas como paradigma de necesidades mutuas, pero también de tensiones y resistencias constantes (Findley, 1999; Boyer, 2005). La familia es la mayor beneficiaria del dinero enviado, aunque existe cierto margen para iniciativas teóricamente individuales, que terminan siendo también en beneficio colectivo. Nos referimos, por ejemplo, al matrimonio. Algunos aprovechan el *Libya noro* para casarse durante algún retorno temporal o incluso recogemos en la etnografía algunas bodas celebradas sin que el hombre esté presente (Barou, 2001). Es el caso de Abdoulwahab, por ejemplo. “Envié el dinero y organizaron la boda. Después, ella vino para allá. Nos conocíamos de antes, ya éramos novios. Estábamos en contacto, había teléfono, internet” (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>485</sup>. De esta manera, el capital ganado se invierte en reproducir la familia, como principal institución social. Las sumas se destinan al pago de la dote y al matrimonio, o bien a la compra de terrenos para construir y emanciparse o, especular con el suelo. Todo eso, con la familia como justificación (Locoh, 1995; Adepoju, 1999).

“Con el dinero que gané en Libia compré una parcela de 300 metros cuadrados. Después me casé y lo festejé tres semanas. Regresé a Libia y luego a mi retorno compré una vaca”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)<sup>486</sup>

“*Wallahi, Alhamdurillah*, gané mucho durante el tiempo que estuve allí. *Wallahi*, con los ahorros que hice, me casé y construí una casa. Hice una

---

<sup>484</sup> Texto original: “Dès que tu appelles ils ont besoin de beaucoup des choses. Ils te demandent pas comment ça va chez toi, toujours ils ont besoin de quelque chose. Toi aussi tu vois que là-bas c'est plus mieux qu'ici. Tu connais la situation d'ici, c'est pour cela qu'on est parti. Donc, toi tu peux envoyer l'argent sans faire compte de toi même, parce qu'en Libye tu ne peux pas économiser l'argent”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>485</sup> Texto original: “J'ai envoyé l'argent et ils ont fait le mariage. Après elle est venue là-bas. On se connaissait avant, elle était ma copine. Quand même on était en contact, il y avait le téléphone, l'internet”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>486</sup> Texto original: “L'argent que j'ai gagné en Libye j'ai acheté parcelle de 300 mètres carrés. Après j'ai marié, j'ai fêté trois semaines. Je suis retourné, après mon retour j'ai achète un vache”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)

casa en la parcela de mi padre, construí una habitación". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>487</sup>

"Yo enviaba para hacer alguna cosa y para los gastos familiares también. Envié para comprar una parcela y la compré y la construí. Fue la parcela que vendí en 2013 y fue con eso que me casé". (Entrevista Hassan, 2/04/2015)<sup>488</sup>

La adquisición de parcelas se instaura como inversión a futuro, arguyendo aspectos de individualización, en tanto que afán subjetivo y proyección de independencia del migrante, sin eximir al entorno inmediato. En este sentido, el negocio de terrenos, cada vez más en boga en Niamey, se percibe como oportunidad de mejora, también tras el retorno por la guerra.

"Querría hacer mi propia casa. Tengo el terreno tirando a Bassora. La parcela la compré por 4 millones 500.000 FCFA. Es grande. Antes de regresar tenía cuatro terrenos. Ahora, por ejemplo, de lo que gano, invierto el 50% en tierra, 25% en el banco y 25% lo dejo para el taller y la casa. Ahora compro y dentro de uno, dos o tres años lo vendo a gente". (Entrevista Ali, 22/04/2015)<sup>489</sup>

El regreso inesperado con la guerra supone para muchos dejar a medias los planes de construcción de las parcelas. De hecho, como abordamos en el apartado 9.1, la tenencia de tierras en lugares urbanos periféricos, es una característica del colectivo analizado, entre la presión de vender para financiarse y la convicción de mantenerlas para lucrarse en el futuro.

"Actualmente tengo cuatro, las he tapiado, pero no las he construido. Tengo cuatro bien limitadas, con puertas y agua. Están en Niamey 2000. Es una buena inversión, cuando venía aquí por vacaciones, a veces compraba una o dos parcelas. Cuando regresé por la guerra vendí alguna y con eso empecé a realizar el comercio de coches. Antes tenía 11, hoy sólo cuatro. Me dije a mí mismo que si continuaba vendiendo iba a acabar sin ninguna". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> Texto original: "*Wallahi, Alhamdurillah, je gagnais beaucoup le temps que j'étais là-bas. Wallahi, avec l'économie que j'ai fait, je me suis marié. J'ai fait une maison dans la maison de mon père, j'ai fait une chambre*". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>488</sup> Texto original: "*J'envoie pour faire quelque chose et pour le dépenses de la famille aussi. J'envoie pour acheter des parcelles, j'ai acheté une parcelle, je l'ai construite. C'est la parcelle là que j'ai vendu en 2013, c'est avec ça que je me suis marié*". (Entrevista Hassan, 2/04/2015)

<sup>489</sup> Texto original: "*Je voudrais faire ma propre maison. J'ai le terrain vers là-bas à Bassora. La parcelle je l'ai acheté à 4 millions 500.000 FCFA. C'est grande, avant que je rentre, j'ai quatre parcelles. Maintenant, par exemple, quand je gagne je mets 50% pour la terre, 25% pour la banque, 25% j'écarte ça pour l'atelier et la maison. Maintenant j'achète et dans un, deux, trois ans, je vends aux gens*". (Entrevista Ali, 22/04/2015)

<sup>490</sup> Texto original: "*Actuellement j'ai quatre, je les ai clôturé, mais je les ai pas construites. J'ai quatre bien clôturé avec les portes et l'eau. Ils sont à Niamey 2000. C'est un bon investissement, quand je viens ici pour congés, parfois j'achète une, deux parcelles. Quand je suis revenu pour la*

“Todos nosotros estamos en el mismo caso, tenemos parcelas, pero no poseemos los fondos para construirlas. Están todas en Niamey, sin éstas no habrá desarrollo. Es una prioridad construirlas, porque no podemos quedarnos siempre con la familia. Vivimos los cuatro con la familia. Siempre quieres ayudarlos pero estando con ellos, es mejor prevenir que curar”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>491</sup>

No obstante, la compraventa de terrenos no es el único comercio probado por el colectivo migrante. Desde su estancia en Libia, crean negocios familiares, a través de las remesas, con el objetivo de costear los gastos en origen, es decir, intentando reducir la “dependencia” de sus envíos para que la familia pueda salir adelante con los beneficios de la propia actividad. Algunos ejemplos, pasan por la compra de un taxi para un hermano o cuñado, la creación de un bar o un restaurante, o cualquier otra actividad que procure reportar ingresos.

“Intenté abrir un restaurante y funcionaba, hasta que tuve que cerrar. Estamos en Níger, si la familia es pobre, no puedes ver a tus hermanos pequeños con hambre, si tienes dinero lo inviertes en un saco de arroz”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/ 2015)<sup>492</sup>

“Hice una gran discoteca. Compré materiales de sonorización en Suráfrica. En ese momento no había estos materiales en Libia, eran modernos. Mi jefe era surafricano, así que cada vez que regresaba a su país, mirábamos por internet y le pedía tal y tal aparato. Los recogí todos y los envíe aquí, pero no funcionó. Se comieron el dinero. Eso me desesperanzó [...] Antes tenía el espíritu de crear, de hacer cosas para que la gente trabajara, pero cuando envías, ellos creen que cae del cielo, *wallahi*”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>493</sup>

Las tiranteces entre familias y personas migrantes, son decididas, aunque llevaderas, en el marco de la solidez que fragua estas relaciones. Quienes viajan acostumbran a quejarse de las exigencias o la mala gestión de su dinero por parte

---

guerre j'ai vendu quelques parcelles et c'est avec ça que j'ai commencé à faire le commerce des voitures. Avant je n'ai 11, aujourd'hui je n'ai quatre. Je me suis dit que si je continue à vendre je vais par finir sans une”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>491</sup> Texto original: “Nous tous, c'est le même cas, on a nos parcelles, mais on n'a pas les fonds pour construire. Ils sont tous à Niamey, sans ça il n'y aura pas de développement. C'est une priorité de construire, parce que n'on peut pas rester toujours dans la famille. On habite les quatre avec la famille. Tu veux toujours aider la famille, en étant dans la grande famille, il faut prévoir que guérir”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

<sup>492</sup> Texto original: “J'ai essayé d'ouvrir un restaurant et ça marchait, mais maintenant il est parti. On est au Niger, si la famille est pauvre, tu peux pas voire tes petits frères, peut être ils ont faim et toi tu as l'argent, tu vas investir, tu vas payer un sac de riz”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/ 2015)

<sup>493</sup> Texto original: “J'ai fait une grande discothèque. J'ai acheté des matériels de sonorisation de l'Afrique du Sud. À l'époque il n'y avait pas ces matériels en Libye, ils étaient modernes. Mon patron était sud-africain, donc, quand il partait, on regardait sur internet tel appareil, tel appareil. J'ai regroupé et j'ai envoyé ça ici. Ils ont mangé l'argent. C'est ça qui m'a découragé [...] Avant j'avais l'esprit de créer, de faire des choses pour que les gens travaillent, mais quand tu envoies, ils croient que ça tombe du ciel, *wallahi*”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

de las familias, que a menudo desembocan en fracasos y desengaños. Según nuestro trabajo, sólo una minoría encuentra sus ahorros a su retorno, como es el caso de Aminu, mientras la mayoría se siente decepcionada ante lo que considera una falta de respeto, que frecuentemente no va más allá de la reprimenda.

“Enviaba el dinero y decía: ‘dad esto a mamá y esto a papá y lo otro guardadlo’. Todo lo que envié lo encontré. Me hicieron una cuenta a mi nombre y al regresar lo encontré todo, *wallahi*... Pero hay muchos de mis amigos, víctimas de guerra, que al regresar no tenían nada”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>494</sup>

“Cuando regresé, me sentí desmoralizado con la familia, porque cuando estaba allí, me llamaban ‘envía, envía tal cantidad, hay pequeños problemas’. La enviaba. Estaba allí y me molestaban cada vez llamándome para que enviara, porque había tal o tal problema. Al regresar, todo lo que envié se acabó antes de encontrar otro trabajo o de hacer cualquier otra cosa. Ohhh, nosotros los africanos, no valemos la pena! Vine por la guerra y toda la familia se basaba en mí”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>495</sup>

“Hay gente que tiene consciencia y otra que no. Hay algunas familias a las que envían un millón y piensan que las persona tiene 5 millones allí y, por tanto, se lo gastan. Por el contrario, has enviado todo lo que habías ganado sin guardar nada para ti”. (Fada Yantala, 27/03/2015)<sup>496</sup>

La persistente oposición y alianza, a veces contradictoria y paradójica entre individuo y familia/comunidad, constituye la propia naturaleza del proyecto migratorio. Además, en el caso concreto de Libia, el envío de remesas configura un ejercicio de puro pragmatismo por la dificultad e inseguridad de preservar el capital allí. Los obstáculos para abrir una cuenta bancaria<sup>497</sup> y el miedo a ser atracados o desvalijados en cualquier situación cotidiana, es persistente. “En

---

<sup>494</sup> Texto original: “J’envoie l’argent et je dis : ‘donnez ça à ma mamann, ça au papa et le reste il faut le déposer’. Tout ce que j’ai envoyé je l’ai trouvé. Ils ont fait un compte sur moi, puisque je suis de retour j’ai tout trouvé, *wallahi*... Mais il y a beaucoup de mes amis, victimes de guerre, lorsqu’ils sont venus ici au Niger, ils ont rien”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>495</sup> Texto original: “Quand je suis venu je suis découragé avec la famille, parce que lorsque j’étais là-bas, ma famille il me téléphone ‘envoie, envoie tel somme, il y a des petits problèmes’. Je l’envoyais. Quand j’étais là-bas ma famille m’embête, ils téléphonent pour dire ‘tel a ce problème, on a un tel problème’. Quand je suis revenu, tout ce que j’ai amené ça va se finir avant d’avoir un autre boulot ou faire quelque chose. Ohhh, nous les africains ce n’est pas la peine! Je suis venu à cause de la guerre et tout la famille basée sur moi”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>496</sup> Texto original: “Il y a des gens à la maison qu’ils ont de conscience et il y a des gens qu’ils n’ont pas. Il y a d’autres familles qui si tu envoies un million, peut être ils pensent que tu as 5 millions là-bas, donc, ils vont dépenser. Alors que ce que vous avez trouvé c’est ça que vous avez envoyé pour ne pas garder l’argent sur toi”. (Fada Yantala, 27/03/2015)

<sup>497</sup> Sólo en casos minoritarios acceden a ella y si es así, lo aprovechan para ofrecer servicios a compatriotas, como se deriva de algunas conversaciones.

Libia es difícil pasear con el dinero en metálico, porque siempre hay quien te corta el paso o ladrones” (Entrevista Abdou, 6/04/2016)<sup>498</sup>.

De esta manera, las transferencias se materializan a partir de dos formas principales: la informal y la formal. La primera es la más utilizada, arraigada y antigua, a partir de circuitos de intermediarios que transportan el dinero en metálico hasta el destinatario. Las segundas, se fundamenta en empresas privadas de transferencia en *cash*, básicamente Western Union y MoneyGram, aterrizadas en Libia con la apertura internacional del país, que comportan un aumento de la competencia respecto a los otros canales. *Cambe ga semba yent*, significa mano a mano en zarma y con esta expresión se refieren a la estrategia “por abajo” (Peraldi, 2002; Portes, 2007), al negocio informal constituido a partir de intermediarios con pasaporte nigerino, que cobran comisiones para traer el dinero a casa, en lo que algunos califican de “Western Union Afrique”. Estas redes, consideradas sorprendentemente más “seguras, con más garantías” que las otras, debido a su antigüedad y su precio, no escapan a consideraciones etnoregionales, repetida en toda la movilidad etnografiada.

“Allí, antes que llegue Western Union no lo conocemos, son los hausas con hermanos aquí quienes lo hacen. Los pasas a ver y les dices que quieres enviar dinero a tu familia. Después te preguntan cuánto. Ellos conocen el precio y tú también. Les das el dinero y la dirección completa y ellos llaman a su *frère* que está aquí y tú al tuyo para que pasen a recuperar el dinero”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>499</sup>

Desde esta lógica, las remesas acaban configurando redes translocales superadoras de fronteras nacionales, de las que participan los migrantes para erigirse en garantes de la familia, en una condición imprescindible para comprender las sensaciones tras su regreso, que abordamos en el capítulo 9. “Cuando estaba en Libia, yo era casi el jefe de la familia” (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)<sup>500</sup>, defiende con inmodestia un retornado. Las transferencias

---

<sup>498</sup> Texto original: “En Libye c'est difficile de se promener avec l'argent cash, parce qu'il y a eu toujours de coupeurs de route, des voleurs”. (Entrevista Abdou, 6/04/2016)

<sup>499</sup> Texto original: “Là-bas le temps que Western Union est venu on le connaît pas, c'est les hausas qui en a les frères ici qui font ça. Tu vas passer les voir, tu vas dire que tu viens envoyer l'argent pour ma famille. Après, ils vont te demander combien. Ils connaissent le prix et tu connais aussi. Tu vas lui donner l'argent, tu vas lui donner ton adresse complète et il va appeler son frère qui est ici là et tu vas appeler le tien aussi pour qu'il passe à prendre l'argent”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>500</sup> Texto original: “Quand j'ai été en Libye, j'étais presque le chef de la famille”. (Entrevista Mamadou, 24/04/2012)

económicas configuran así un elemento crucial para entender el fenómeno retornado en Níger, por los vínculos que vertebran, las necesidades que cubren y las sumas que aportan.

Desde esta perspectiva y aunque procuramos alejarnos de las lógicas economicistas, es evidente que las remesas aportan ingresos al país, pero evitamos juzgar su valor positivo o no desde una visión desarrollista. Somos conscientes, no obstante, de que algunos las defienden como positivas (Ammassari, 2001), por su aportación de beneficios, mientras otros las denigran por fomentar el asistencialismo y la dependencia o aumentar la desigualdad entre familias, como defiende Fall (2003). Sin embargo, a nosotros nos interesa más su función como enlace social, sin obviar las consideraciones propias del colectivo o las autoridades en relación a la pérdida de transferencias por el retorno tras la guerra. Desde este punto de vista y a modo de ejemplo, un estudio elaborado por Fewsnat entre mayo y junio de 2011 estipula que regiones como Tahoua o Gouré pierden en 2011 más del 75% de sus ingresos ligados a la migración, en comparación con el año anterior. El propio director adjunto al Primer Ministro, Abdelkader Aghali, reconoce que “Níger perdió cerca de 40 mil millones de FCFA en 2011 por la interrupción de las remesas por la guerra” (Entrevista Aghali, 11/06, 2012)<sup>501</sup>. De esta manera, las cifras identifican el medio rural como el más vulnerable y sobre ellas se basan también los retornados para subrayar su aportación al sistema nigerino y reclamar así su reintegración.

## 7.2 Sociabilidad y subalternidad en Libia

Una vez expuesta la tipología de empleos y las oportunidades ofrecidas por el país magrebí, de las que se derivan las remesas económicas, toca centrarnos ahora en la conceptualización de espacios y las prácticas sociales del colectivo urbano. Formas, con luces y sombras, determinadas en todo momento por el racismo que se imputa a la sociedad libia.

Los “esclavos” de Libia

“Este es su problema, los libios no quieren a los negros [...] A cada momento te llaman esclavo. Son racistas. Aún existe la esclavitud? Te consideran un sumiso,

---

<sup>501</sup> Texto original: “Le Níger a perdu près de 40 milliards de FCFA par an respect aux années antérieurs”. (Entrevista Aghali, 11/06, 2012)

pero tu sólo viniste a buscar dinero" (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>502</sup>. Clara y concisa, esta es sólo una de las infinitas declaraciones recogidas acerca de la patente xenofobia en Libia, en una percepción unánime que el colectivo nigerino denuncia al unísono: Libia es racista. Así lo aseguran quienes viven allí durante un tiempo, pero también quienes nunca pisan el país. Lo asumen como producto de una historia de resquemor entre árabes y bereberes del desierto y pueblos negroafricanos de sabana (Brachet, 2009a; Lecoq, 2010). Los nigerinos se integran en el genérico "subsahariano" y se remiten así a la susodicha "comunidad de destino de Negros Africanos en el mundo árabe", de la que hablan Pliez y Bredeloup (2005) y Bensaâd (2012) (ver capítulo 6.2). Esta diferenciación eleva un muro entre autóctonos y extranjeros, sobre la división genérica árabes/negros, -antiguos esclavistas y viejos esclavos<sup>503</sup>-, en una jerarquización de menosprecio, necesidad y recelo a partes iguales.

"Jamás en la vida puedes comparar a un blanco con un negro, también en vuestro país hay gente racista. Libia aún es peor, porque conocen los secretos de los negros, no nos respetan". (Entrevista Alassane, 6/05/2015)<sup>504</sup>

"Los libios no toman en consideración a los extranjeros, son racistas, según dicen [...] Yo nunca he estado allí, pero tengo varios amigos que sí estuvieron. Por ejemplo, hay jóvenes que pueden tirarles piedras, pegarles con bates de baseball y deben correr, huir [...] Los libios son imbéciles, idiotas". (Fada Boukoki, 28/04/2015)<sup>505</sup>

Esta visión resume parte de los capítulos de discriminación diarios sufridos por negros en su etapa en Libia. En este sentido, si anteriormente destacamos la buena consideración de la comunidad nigerina en Libia, sobre todo en cuanto al

---

<sup>502</sup> Texto original: "C'est ça leur problème, les libyens ils veulent pas les noirs [...] À chaque fois ils te disent que tu es un esclave. Ils sont racistes. Maintenant il y a encore esclavage? On te prend comme un esclave, mais toi, tu es venu à chercher l'argent". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>503</sup> No debemos olvidar tampoco que la sociedad libia es diversa en su autoctonía. Es decir, entre las personas con nacionalidad libia y consideradas originarias del estado libio, encontramos distintos pueblos y etnias, también de raza negra. Es el caso, por ejemplo, de los tubus, pero también de bereberes, con tez más clara, pero igualmente reprimidos por Gadafi. (Haimzadeh, 2011)

<sup>504</sup> Texto original: "Jamais dans la vie tu peux pas comparer un blanc et un noir, même chez toi là-bas il y a des gens qui sont racistes. La Libye c'est plus pire, parce qu'eux ils connaissent les secrets d'un noir, ils nous respectent pas". (Entrevista Alassane, 6/05/2015)

<sup>505</sup> Texto original: "Les libyens ils considèrent pas les étrangers, ce sont des racistes, c'est ça qu'il disait [...] Moi, j'ai jamais été là-bas, mais j'ai plusieurs amis qui ont été là-bas. Par exemple, il y a des jeunes qu'ils te tirent des pierres, ils te tapent avec des bâtons de baseball, tu cours, tu fuis [...] Libyens imbéciles, connards". (Fada Boukoki, 28/04/2015)

trabajo (apartado 7.1), el grupo padece igualmente los comportamientos xenófobos en cualquier situación cotidiana, según relatan.

“Cuando entras en un bus, sobre todo cuando hace calor, quizás tiran perfume fresco porque eres negro. O a veces, si entras, los árabes hacen así –lo escenifica poniéndose las manos en la nariz- como para no sentir el olor”. (Entrevista Bachir, 8/05/2012)<sup>506</sup>

“Un crío puede insultarte diciéndote ‘piel negra’, *kahala*, pero estás obligado a aceptarlo, ya estás habituado. Antes incluso de ir te dicen lo que sucede, que te insultan y no debes responder, debes dejarlo pasar [...] También en los taxis te agreden. Cuando ves un joven en un taxi no puedes entrar porque es peligroso. Hay jóvenes bandidos que tienen su taxi y cuando ves a una o dos personas y un negro entra, ves cómo se desplazan para venir a molestarte, a burlarse. Te sacan su cuchillo y te dicen ‘dame todo lo que tengas’. Si no se lo das, te apuñalan y luego te tiran del coche. Eso le sucedió a uno de mis amigos [...] Cuando eres negro no debes nunca salir solo a pasear, porque puedes ser atacado”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)<sup>507</sup>

La vida de los nigerinos se caracteriza por la marginación y la subalternidad en el seno de una sociedad que les expulsa, excluye y somete (Kabunda, 2012). En este sentido, diversos apelativos se usan para dirigirse a ellos, desde *kahala* a *abdel*, *abdou*, *Afriqiya*, significantes todos con tintes peyorativos que remiten a la palabra “esclavo”, designando “una posición social de servidor, que atestigua la violencia de la exclusión”, según Bensaâd (2012: 100). Se trata, por tanto, de una manera de recalcar la alteridad en condición de inferioridad hacia los negros (Pierre, 2013). A pesar de esto, los migrantes asumen la situación como mal menor a un proyecto que les permite aumentar ingresos. Así, con resignación estoica, en ningún caso aprobación o aceptación, procuran soportarlo, aunque siempre existen actos de rebeldía e insubordinación.

“Me dijeron que les diera mi dinero y me sacaron un cuchillo. Dije que no [...] En ese momento estaba solo, todos mis amigos corrieron y me dejaron.

---

<sup>506</sup> Texto original: “Quand vous rentrez dans un bus, maintenant surtout qu’il fait chaud, on peut mettre de parfum d’air fresh parce que tu es noir. Où quelque fois, les arabes quand tu rentres dans le bus, ils font comme ça –il fait le geste- pour ne pas sentir l’odeur”. (Entrevista Bachir, 8/05/2012)

<sup>507</sup> Texto original: “Tu vois même un petit enfant et il va t’insulter et il va te dire ‘la peau noire’, *kahala*’, mais tu es obligée d’accepter, tu es déjà habitué. Avant même de venir on te dit ce qui se passe, on t’insulte, tu dis rien, tu es obligé de laisser passer [...] Même dans les taxis on vous faites agresser. Quand tu vois un jeune dans un taxi tu ne peux pas même rentrer parce que c’est dangereux. Il y a des jeunes bandits qui ont leur taxi, quand tu vois une, deux personnes, dès qu’un noir rentre, tu vas voire un qui va se déplacer qui va venir s’asseoir à côté de toi et il va commencer te taquiner. Il va faire sortir son couteau comme ça et il te dit ‘donne tout ça que tu as’. Si tu ne le donnes pas, il te poignarde et après ils arrivent au bord du goudron et ils te poussent. C’était arriver comme ça à un de mes amis [...] Quand tu es noir, il ne faut jamais sortir seul pour aller te promener, parce que tu peux être victime d’attaque”. (Entrevista Yssiaka, 3/05/2012)

Les dije: 'yo he venido a vuestro país a buscar dinero, vosotros no trabajáis y después venís a quitármelo... por qué los libios no trabajáis? [...] Nos peleamos y el otro me hirió con un cuchillo. Perdí mucha sangre [...] Demostré que era un hombre. Si vienen a pegarme, yo me devuelvo". (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>508</sup>

"Los libios no son respetuosos con los negros, son racistas. En cuanto llegas a Libia es lo primero que notas, te lo demuestran. Pero eso debe impedir que vayamos? Si piensas en tu país, no tienes otra opción". (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)<sup>509</sup>

"Con los árabes debes dejar tu corazón de lado, debes sacártelo. Si entras en Libia tienes que pensar que no tienes corazón. Te van a hacer de todo, te van a llamar esclavo, te van a insultar, todo, pero no hay problema, sólo ríes y te vas. Es normal". (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)<sup>510</sup>

Los ataques a negroafricanos son recurrentes, según confirman Bredeloup y Pliez (2005) y Adepoju (2006) entre otros. El recelo autóctono/extranjero, en este caso sursahariano, se vincula a cuestiones históricas que dividen a partir de aspectos fenotípicos y entroncan con elementos socioeconómicos (Pierre, 2013). A la segregación fácilmente realizable por color de piel, por tanto, se suma la interseccionalidad de clase y sin duda de género, sobre todo en el caso de las migraciones femeninas anglófonas de Nigeria o Ghana, por ejemplo (Bensaâd, 2012). Asimismo, la discriminación no escapa a otras nacionalidades extranjeras, igualmente árabes, pero la población negroafricana ocupa el último escalón en todos los sentidos. De la misma manera, se da la situación, en parte contradictoria, de actitudes xenófobas contra migrantes por parte de víctimas clásicas del racismo antinegro, como tubus o *haratin*<sup>511</sup>, "a través de una relación

---

<sup>508</sup> Texto original: "Ils m'ont dit d'amener mon argent et ils m'ont montré un couteau. J'ai dit, non [...] À ce moment je suis seul, tous mes amis ils ont couru me laisser. J'ai dit 'moi, je viens chercher de l'argent dans votre pays et puis vous travaillez pas et vous venez me voler... pourquoi les libyens ils veulent pas travailler? [...] On a bagarré. L'autre qu'il a un couteau il est venu et il m'a blessé. J'ai perdu beaucoup de sang [...] J'ai montré que moi je suis homme, ils viennent me taper, je le tape". (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>509</sup> Texto original: "Les libyens ils ne sont pas des gens qui respect les noirs, ils sont des racistes. Dès que tu arrives en Libye c'est la première chose que tu vas noter. Ils vont te démontrer. Mais tout cela doit nous empêcher de partir? Si tu penses à ton pays, tu n'as pas de choix". (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)

<sup>510</sup> Texto original: "Avec les arabes là il faut enlever ton cœur. Si tu as rentré en Libye, il faut penser que tu n'as pas de cœur On va te faire tout, on va t'appeler esclave, on va t'insulter, on te fait tout. Il n'y a pas de problème, tu ris seulement, tu t'en vas, c'est normal". (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)

<sup>511</sup> Los *ḥarāṭīn* –libertos- son un pueblo habitante de los oasis del Sahara, en países como Argelia, Marruecos, Mauritania y también Libia. Se distinguen social y étnicamente de otros pobladores. Algunos investigadores los establecen como descendientes de esclavos de pueblos bereberes o árabes. Son negros o de piel más oscura y, aunque disfrutan de igualdad civil y política, en el fondo están igualmente marginados, según Pinta (2010: 55).

ambigua, de frontera, puesto que a la vez son los que más se mezclan con ellos”, según denuncia Bensaâd (2012: 102).

“Los racistas siempre existirán. En tanto que haya pobres y ricos, siempre habrá racismo. El racismo acaba cuando la gente es igual, cuando los países son iguales [...] Si fuera por color de piel, se podría acabar. La gente no escoge su color de piel, es Dios quien lo quiere así. Si alguien es blanco yo no debo querer ser blanco. Es Dios quien ha creado la naturaleza así”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>512</sup>

“Incluso si eres tunecino o argelino, los libios no te consideran. Tienes que ser libio. Son duros con todo el mundo, no sólo con los negros, en tanto que extranjero africano, también si eres de raza blanca. Cuando eres europeo, sin embargo, entonces sí eres respetado. Los libios son así, respetan a los europeos”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>513</sup>

“Ellos dicen que Libia no es África, que son europeos. Los europeos dicen que Libia es africana y en realidad está en África, pero ellos no lo dicen así. Tienen mucha riqueza allí, son muy ricos”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>514</sup>

Con todo esto, el racismo, entendido como yuxtaposición de discriminaciones que no escapan a elementos de clase, aunque no sólo se configuran por ésta<sup>515</sup>, parece enraizado en lo más profundo de la sociedad libia y conlleva la expulsión de los migrantes de la vida pública. Los distintos procesos de violencia institucional y simbólica comportan una *ghettoización*, forjada ya desde la propia concepción del *foyer*, donde se organizan por consideraciones etnoregionales y/o nacionales, y fraguan una vida entre ocultación y exposición, que marca su estancia en el país.

---

<sup>512</sup> Texto original: “Les racistes n'ont fini jamais. En tant qu'il y a quelqu'un pauvre et l'autre est riche, tu as toujours le racisme. Le racisme fini quand les gens sont égaux, quand les pays sont égaux [...] Si c'est la couleur de peau ça va se finir. Personne choisi sa couleur de peau, c'est Dieu qui veut. Si je dis que quelqu'un est blanc, je ne dois pas vouloir être blanc. C'est Dieu qui a crée de nature comme ça”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>513</sup> Texto original: “Les libyens, même si tu es tunisien, algérien, ils vont pas te considérer. Il faut que tu sois libyen. Ils sont durs avec tout le monde, pas seulement avec les noirs, en tant que tu es étranger africain, même si tu es de la race blanche. Mais quand tu es européen, tu es respecté. Les libyens ils sont comme ça, ils respectent les européens”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>514</sup> Texto original: “Ils disent que la Libye c'est pas l'Afrique, qu'ils sont européens. Les européens ils disaient que la Libye ce sont des africains et en fait, c'est dans l'Afrique qu'elle est, mais ils veulent pas dire ça. Ils ont de la richesse là-bas, ils sont trop riches”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

<sup>515</sup> La categoría “género” a partir del sexo es sin duda la más antigua en la historia de opresión y dominación social. La producción de la categoría “raza”, en cambio, a partir del fenotipo, es relativamente reciente y su plena incorporación a la clasificación de las gentes tiene apenas 500 años, según Grosfoguel (2007). Ambas van ligadas a la extensión de un proyecto uniformador, colonial y “moderno”, la mundialización del poder capitalista e incorporan el trabajo a estas variables de clasificación social, en tanto que elemento de asociación o disociación respecto al complejo entramado de explotación/dominación y conflicto (2007: 98).

## Vida en clandestinidad

Tras lograr empleo, los migrantes pueden seguir o no en el *ghetto* de acogida. Según las circunstancias, crean otros hogares, compartiendo vivienda con compatriotas, amigos o conocidos, y configuran así otro *ghetto*, a menudo con menos gente que el de acogida. De esta manera, crean tejido comunitario para compartir gastos y sentirse arropados, ante la inseguridad por su condición de "clandestinos". Los episodios racistas pueden manifestarse en asaltos, detenciones, robos o incluso expulsiones. Así, pueden llegar por parte de las autoridades o de la misma población (Pliez, 2006), lo que evidencia que su miedo, lejos de infundado, responde a la conciencia de sucesos parecidos en el pasado.

"Los árabes pegan a la gente. Pueden entrar en las casas para matarnos. Si tu dinero está en casa, ya que no puedes ponerlo en una cuenta bancaria, pueden quitártelo". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>516</sup>

"En un barrio como ese, siempre había problemas. Decían que iban a matar a los negros del distrito. Cuando el jefe escuchaba eso, venía a buscarme para que me alojara en la tintorería". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>517</sup>

Hechos de este tipo ocurren en realidad el verano del 2000 en Trípoli y Zawiyah. Son los pogromos, abordados por Bensaâd (2002), Drozd y Pliez (2005) o Pinta (2010), que acabaron con centenares de migrantes muertos, expulsiones masivas y retornos voluntarios. Los incidentes coincidieron con los primeros compases de la migración urbana que analizamos y, por tanto, son acontecimientos de gran calado, ampliamente recordados por los protagonistas de esa movilidad.

"Mi primera vez en 2000 estuve 4 meses. Hubo una pequeña historia de xenofobia en Libia. Estaba en Trípoli, nos juntaron a todos en un campo militar y después nos repatriaron a África. [...] No podíamos circular por la ciudad, si lo hacíamos te mataban, por eso estábamos en los campos. Por qué quedarnos allí? Propusimos volver a casa. Estuve un año y medio aquí y después volví [a Libia]". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>518</sup>

---

<sup>516</sup> Texto original: "Les arabes là tapent les gens. Ils rentrent même dans vos maisons pour vous tuer. Si tu as ton argent à la maison, parce que là-bas tu peux pas le mettre dans une compte bancaire, ils peuvent te voler". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>517</sup> Texto original: "Dans un quartier comme ça, toujours il y a des problèmes. Ils vont dire, qu'ils vont tuer les noirs qui sont dans le quartier. Quand ton patron a écouté ça il vient pour te chercher, pour que tu loges dans le pressing". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>518</sup> Texto original: "La première fois en 2000 j'ai fait 4 mois. Il y a eu une petite histoire de xénophobie en Libye. J'étais à Tripoli, on nous a rassemblé dans le camp militaire et après ils nous ont rapatrié en Afrique [...] Tu peux pas circuler en ville, tu vas circuler et on va te tuer, donc, on

“Hubieron enfrentamientos. Los árabes mataron a muchos negros, fue en 2000. Fue la población civil, precisamente eso es lo que me atemorizó. Después lo dejé pasar, pero al principio me quise ir”. (Fada Talladje, 21/03/2015)<sup>519</sup>

En el marco de la instrumentalización de la migración como elemento de cambio diplomático por parte de Gadafi, el líder atiza el odio y desconfianza contra el foráneo, especialmente contra el negroafricano, a la vez que les da la bienvenida y clama por la apertura de fronteras poco tiempo más tarde. Su excéntrica estrategia pasa de asociarles con portadores de enfermedades, crimen y tráfico de drogas, a reivindicar la africanidad libia, algo que vuelve a cambiar tras su rehabilitación internacional en 2003, cuando procura borrar todo síntoma de su pertenencia africana (Pliez, 2006). Precisamente, su táctica paradójica y peligrosa es señalada como responsable de la persecución de migrantes en el 2000, según Bensaâd (2012).

“Las expulsiones del año 2000, que afectan exclusivamente a los migrantes subsaharianos, fueron precedidas de disturbios populares, instrumentalizados por una parte del poder [...] Esta identificación exclusiva y violenta venía a concluir brutalmente un periodo de exaltación tras la apertura hacia el Sahel y la acogida de migrantes para compensar el embargo internacional impuesto a Libia. Este giro espectacular pareció ilustrar de manera caricaturizada la imagen de una política errática e imprevisible y señalaba, de hecho, varias mutaciones profundas que estaban teniendo lugar. La más inmediatamente visible era el gran viraje de la geopolítica libia que, después de la suspensión del embargo en 1999, se comprometía en un proceso de reinserción internacional [...] El uso de las expulsiones de subsaharianos esta vez quería servir a la rehabilitación internacional como gendarme de Europa”. (Bensaâd, 2012: 86)<sup>520</sup>

Para Bensaâd (2012), Gadafi instituye de facto una verdadera “xenofobia de Estado”, que presenta al extranjero como amenaza. En este sentido, todo el

---

est dans des camps. Pourquoi rester dans des champs? On a proposé de retourner. J'ai fait un an et demi et après je suis retourné encore [en Libye]”. (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

<sup>519</sup> Texto original: “On a fait des affrontements, les arabes ils ont beaucoup tué le noirs, c'est en 2000. C'est entre la population, c'est ça qui m'a un peu effrayé. Et puis j'ai laissé tomber, mais j'ai voulu partir”. (Fada Talladje, 21/03/2015)

<sup>520</sup> Texto original: “Touchant exclusivement les migrants subsahariens, les expulsions de 2000 ont été précédées d'émeutes populaires, instrumentalisées par une partie du pouvoir [...] Ce ciblage exclusif et violent venait clore brutalement une période d'exaltation de l'ouverture vers le Sahel et l'accueil de ses migrants compensant l'isolement international imposée à la Libye par l'embargo. Ce retournement spectaculaire semblant illustrer caricaturalement l'image d'une politique erratique et imprévisible, venait en fait signer plusieurs mutations profondes s'enchevêtrant. La plus immédiatement visible en était le grand retournement dans la géopolitique libyenne qui, depuis la suspension de l'embargo en 1999, s'est engagée dans un processus inverse de réinsertion internationale [...] L'usage des expulsions des Subsahariens se faisait cette fois, par ricochet, pour servir sa réhabilitation comme garde-frontière de l'Europe”. (Bensaâd, 2012: 86)

colectivo se erige en víctima del sistema. Sin embargo, de nuestra etnografía sobresale un pasaje potente y cruel de la historia de un migrante, que representa perfectamente los márgenes de la condición subalterna en relación al régimen. Así, Mamadou pasa por prisión durante años, acusado de trata de personas y drogas. Según asegura, su detención se debe a su lucha a favor de derechos de trabajadores migrantes, lo que le lleva a un calvario, que repasa de manera minuciosa. Una crónica, por tanto, que amaga un testimonio de primer orden sobre la ferocidad del régimen carcelario libio, no exento de torturas, reclutamiento de mercenarios y narcotráfico<sup>521</sup>.

“La idea del sindicato fue mía, aunque no era válido, porque no estaba autorizado. Utilizamos el sindicato para nuestra lucha y logramos un aumento de 80 dinares [...] Desde entonces, todos mis desplazamientos estaban vigilados en Libia [...] Fue en 2003, me acusaron de tráfico ilícito de personas y dijeron que la gente de Nigeria que trae las drogas lo hacía a través de mí [...] Lo que agravó mi pena fue insultar al juez, aunque realmente no era yo. Estaba colocado, había tomado drogas esa noche. Me olvidé que al día siguiente tenía que ir a la justicia. Estaba muy colocado, me había inyectado heroína la noche anterior en mi habitación [...] [En prisión] Hay pequeñas habitaciones donde te llevan si haces un error. Te pegan, yo sufrí toda esa tortura. Estuve más o menos un año. No sabía si era una mujer o un hombre, porque mi sexo no trabajaba. Me pegaron a aquí – reproduce sonido de golpe y señala la espalda- y eso afecta al sexo de las personas. Te ponían agua y te pegaban, te ataban y te iban pegando abajo. Hay gente que se quedaba estéril para siempre [...] En cuanto me sacaron de la celda, me llevaron directamente al hospital, me evacuaron porque no podía tenerme en pie [...] El espíritu de la prisión es así, a veces si dices que tienes miedo, te matan o sino te conviertes en un pederasta y te utilizan como a una mujer. Tienes que ser hombre para aguantar en prisión. No debes pensar en la muerte ni en tener miedo a alguien. en este tipo de prisiones como Jadida, donde estuve yo, es así”. (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)<sup>522</sup>

---

<sup>521</sup> Aquí exponemos sólo un fragmento del extenso testimonio, de gran valor etnográfico. El relato detalla las relaciones de poder en el seno de la prisión, así como el funcionamiento de la cárcel durante el régimen de Gadafi. Escenas y capítulos explícitos y duros, que forman parte de una historia, que puede servir en publicaciones o investigaciones futuras.

<sup>522</sup> Texto original: “L'idée de syndicat ça été moi, mais ce syndicat c'est pas valable, parce que c'est pas autorisé dans la Libye. On l'a seulement utilisé pour que notre lutte marche et on a eu une augmentation de 80 dinars [...] Depuis là, tous mes déplacements son surveillés en Libye [...] C'était à la fin 2003, ils m'ont accusé des trafics illicite des personnes, traite et ils ont dit que pratiquement les gens de Nigeria qui amène des drogues ils font leur transit avec moi [...] Ce qui a aggravé ma peine c'était insulter le juge, mais c'est pas moi, j'étais ivre, j'ai pris de la drogue la nuit [...] [en prison] Il y a des petites chambres, donc si tu as fait un erreur on t'amène. On te frappe, on t'amène là-bas, donc, j'ai suivi toute cette torture là. J'ai fait au peu près un an, je ne sais pas si je suis une femme ou un homme, parce que mon sexe ne travaille pas. Ils m'ont frappé ici, il y a des –reproduce sonido de golpe- et ça affecte le sexe de la personne. On met de l'eau, il te frappe, on t'attache et ils vont frapper en bas là. Il y a des gens qu'ils vont rester stérile pour toujours [...] Dès qu'on m'a sorti de la cellule là c'est directement à l'hôpital, on m'a évacué, parce que je ne peux pas rester de bout [...] L'esprit de prison c'est comme ça, des fois quand tu dis que tu vas avoir peur ils vont te tuer ou bien quand tu dis tu as peur tu deviens un pedé, ils vont

Este caso extremo, aunque no aislado, es sintomático de un régimen de exclusión y control contra los migrantes, implacable, según conviene, también contra los circuitos que facilitan el cruce del Mediterráneo <sup>523</sup> (Bensaâd, 2012). Esta concepción responde a la voluntad ya referida de contentar a la comunidad internacional como “controlador” de la migración “irregular”, pero también se manifiesta por elementos subyacentes de una sociedad libia “poco abierta”, desde concepciones de los migrantes. En este sentido, ambos fenómenos son consecuencia de las vacilaciones de Gadafi, como certifica parte del colectivo migrante, aunque sin unanimidad sobre el grado de responsabilidad del líder en la inoculación del racismo en el país.

“Fue el Guía mismo quien les puso eso mismo en la cabeza, diciendo que el africano es alguien pobre, enfermo, maleducado [...] El racismo es el aire que se respira en Libia”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>524</sup>

“Él mismo es un racista. Se aprovechó de África, incluso cuando dijo ser nuestro presidente, presidente de África [...] Cuando dices que me quieres, me quieres a mí y a mis hijos, verdad o mentira? Es lo que Gadafi no hizo. A nosotros, allí no nos querían en absoluto, pero cuando él venía aquí, frente a nuestro presidente, decía que quería a todo Níger”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>525</sup>

“El racismo de allí fue sofocado por Gadafi. La gente dice que Gadafi era malo y todo eso, pero es completamente lo contrario [...] Te juro que Gadafi estabilizó a la población libia, porque tenían miedo de él. Si no fuera por eso, era una población bien alimentada, rica, sin problemas. Se creían cultivados, pero en realidad no lo eran”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>526</sup>

---

t'utiliser comme une femme. Il faut être homme pour rester dans la prison. Il ne faut pas penser ni à la mort ni avoir peur de quelqu'un dans ce type de prisons comme Jadida, où j'ai passé". (Entrevista migrante, 24/03/2015)

<sup>523</sup> Los redes migratorias hacia el viejo continente son conocidas, tanto por buena parte de la población libia como sobre todo por la comunidad migrante, quiera o no pasar a Europa. A partir de 2003, se establecen los puertos de Zuara, Sabrata y Zawiya como puntos principales de partida de las embarcaciones hacia Italia y Malta (Bustos, Orozco, Witte, 2011). Contamos con diversas declaraciones que explican los entresijos y funcionamiento de este entramado dirección a Europa, pero desestimamos ponerlas en este estudio al escaparse del estricto objeto de análisis.

<sup>524</sup> Texto original: “C'est le Guide même qui les a mis ça dans la tête, parce que l'africain c'est quelqu'un qui est pauvre, malade, mal éduqué [...] Le racisme est l'air que respire en Libye”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>525</sup> Texto original: “Lui même c'est un raciste. Il a profité dans l'Afrique, même à l'occasion d'être notre Président, le Président d'Afrique [...] Quand tu dis que tu m'aimes, tu aimes même mes enfants, c'est vrai ou faux? C'est ça que Kadhafi n'a pu pas faire ça. Nous, là-bas on nous aime pas, mais quand il vient ici devant notre Président il dit qu'il aime tout le Niger”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>526</sup> Texto original: “Le racisme qui est là-bas a été étouffé par Kadhafi. Les gens disent que Kadhafi il est mauvais ou cela, mais c'est tout à fait le contraire [...] Je vous jure que la population libyenne a été stabilisé à cause de Kadhafi, parce qu'ils ont peur de lui. Si c'est pas ça, c'est une population

El apunte sobre la ignorancia libia es utilizado a menudo para intentar explicar el comportamiento segregacionista de los libios. Desde la percepción nigerina, en realidad, se les considera “analfabetos, vagos, deshonestos y, especialmente, poco viajados”, lo que ya denota la valorización moral de la movilidad, en tanto que elemento de apertura de miras y flexibilidad identitaria (ver capítulo 9).

“Los libios no viajan. Por eso no tienen respeto por los otros. La gente que sale, que viaja, como los tunecinos, argelinos, marroquíes, egipcios [...] como viajan mucho, cuando ven a un africano, le respetan mucho”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>527</sup>.

Aunque podría validarse el razonamiento, seguramente esta consideración reconoce un sentimiento de solidaridad entre miembros de distintas nacionalidades, en tanto que todos forman parte de la misma comunidad extranjera en Libia y, además, evidencia la no experiencia en otros países magrebíes. Así pues, debe resaltarse que las condiciones de las personas sursaharianas en Túnez, Argelia, Egipto o Marruecos, aunque con sus particularidades, comparten la discriminación y la vulneración de derechos humanos hacia los migrantes, según Boubakri, Mazzela (2005), Ba, Choplin (2005) o Peraldi (2012). En todo caso, en Libia la vertebración de un racismo institucional y social obliga a la ocultación del colectivo en su vida diaria. Su presencia sólo se percibe de manera tímida y parpadeante en escenas laborales, en el transporte –taxis, que consideran baratos- o en el mercado, en una existencia marcada por la clandestinidad (Mezzadra, 2005; Bensaâd, 2012). La angustia recorre los cuerpos migrantes y para evitarlo, procuran sortear la medina y los espacios públicos. Las “hormigas” migrantes, en términos de Tarrus (2006), se imponen, por tanto, una especie de autocensura que, a veces sin ser legal o política, transita las mentes del colectivo y eleva fronteras imaginarias. Es decir, se aplica un *apartheid* de facto, sustentado en ocasiones en normas

---

qui a été bien nourri, riche et qui n'ont pas de soucis. Ils se croyaient cultivés, mais en réalité ils sont pas cultivés”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>527</sup> Texto original: “Les libyens ne voyagent pas. C'est pour ça, ils n'ont pas de respect pour les autres. Les gens qui sortent, qui voyagent, comme les tunisiens, les algériens, les marocains, les égyptiens [...] comme ils voyagent beaucoup, quand ils voient un africain, ils les respectent beaucoup”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

jurídicas<sup>528</sup> (Danish Council, 2013) y, otras veces sobre representaciones sociales, sin necesidad de un cuerpo legal para que sean interiorizadas y extendidas.

“Los extranjeros son más numerosos que los libios, pero no son visibles, porque Gadafi hizo que los extranjeros no fueran ni demasiado libres, ni demasiado desamparados, ni encerrados. Estamos ahí y vamos a trabajar, comer, pero se acaba ahí. No tenemos derecho a trabajar para ganar mucho dinero, ni casarnos con mujeres libias. Eso hace que los extranjeros no seamos muy visibles. Responsabilizamos de eso a Gadafi, porque fue él quien puso en la mente de los libios el hecho de no dejar mucha libertad a los extranjeros. No nos dejan ni pasear, ni andar, ni ir a restaurantes, a la discoteca o a lugares públicos. Se las arreglan para que los extranjeros no se interesen mucho por eso, porque si vas a allí te miran mal. Estás obligado, por tanto, a no ir. Si estás allí, eres invisible. Esa es la situación que creó, pero los extranjeros son más que los propios libios, sobre todo los egipcios, que pueden llegar a 1,5-2 millones, pero no se ven. Sucede lo mismo con los africanos, no son visibles. Los nigerinos pueden llegar a ser como mínimo 800.000 personas”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>529</sup>

De esta manera, reflexiva y argumentada, Ali relata la asfixia que constituye la cotidianidad nigerina en Libia. Los límites se imponen, tanto a nivel social, de forma etérea y sutil, como a nivel físico, geográfico y palmario, sin lugar ni mucho menos para ninguna forma de cosmopolitismo (McDougall y Schelle, 2012). Nos explican que “no hay barrios de negros y de libios, porque si los hubiera nos matarían. Vivíamos donde había árabes, negros,...” (Entrevista Ali, 23/03/2015)<sup>530</sup>, afirman. La separación socioespacial, más bien se determina en base al eje dentro/fuera, sobre la dicotomía público/privado o, mejor dicho, sobre espacio privado comunitarizado y público inaccesible. De esta manera, en muchos

---

<sup>528</sup> Existen diferentes clasificaciones jurídicas en Libia, que varían según los requerimientos de la época y coyuntura. A grandes rasgos, se puede categorizar por “nacionales, residentes, trabajadores con permiso y poseedores de visado turista”. Según un informe del Danish Council (2013), los filipinos y bangladeshíes gozan mayoritariamente de la categoría de permiso de trabajo, lo que a priori certifica su entrada legal en el país.

<sup>529</sup> Texto original: “ Les étrangers sont plus nombreux que les libyens, mais c'est pas visible, parce que Kadhafi a fait en sorte que les étrangers ne soient pas trop libres, trop laissés, trop enfermés. Vous êtes là, vous allez travailler, vous aller manger, mais ça s'arrête là. Vous n'avez pas le droit de travailler pour gagner beaucoup d'argent ou marier des libyennes. C'est ça qui fait en sorte que les étrangers ne soient pas visibles. On met ça sur Kadhafi parce que c'est lui qui a mis dans la tête des libyens de ne pas laisser trop de liberté aux étrangers. Ils nous laissent pas trop promener, balader, aller aux restaurants, en boîtes, dans les endroits publics. Ils ont fait en sorte que les étrangers ne s'intéressent pas trop, parce que si tu pars là-bas, ils vont te regarder mal. Donc, tu es obligé de ne pas même aller là-bas. Si vous êtes là vous êtes invisible. C'est la situation qu'il a créée là-bas, mais les étrangers sont plus que les libyens, surtout les égyptiens, ils peuvent atteindre 1,5 million ou 2 million là-bas, mais on ne le voit pas. C'est la même chose que pour les africains, ils sont pas très visibles. Les nigériens minimum peuvent avoir 800.000 personnes”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>530</sup> Texto original: “ Il n'y a pas des quartiers des noirs et des libyens. S'il y a des quartiers de noirs, ils vont tous tuer. On habite où il y a des arabes, des noirs,...” (Entrevista Ali, 23/03/2015)

casos aprenden a cocinar y acostumbran a rezar en casa, por falta de tiempo, aunque también parten a la mezquita, sobre todo los viernes. “No salimos mucho si no es para el trabajo. Si tienes trabajo, sales, pero no podemos sentarnos así en la calle para tomar el té. Nosotros no podemos hacer eso”<sup>531</sup> (Fada Losso Goungou, 27/03/2015). De esta situación, se deriva la obligación de resignificar su sociabilidad y adecuarla al contexto. Sucede así en prácticas como la *fada*, reconceptualizada para mantenerla, a pesar del entorno desfavorable. La costumbre, en tanto que toma informal del espacio público y prolongación de la familia, como abordamos en el capítulo 4.2, aquí se ve desplazada al interior de edificios y apartamentos, en lo que supone una transmutación de su naturaleza. El té se conserva como producto vinculado a la palabra, testigo imprescindible de su memoria, pero se reducen considerablemente los encuentros. Lo que en Níger es diario y espontáneo, en Libia se convierte en una práctica restringida a un solo día, normalmente el viernes, día festivo en Libia.

“Él puede desplazarse el viernes para verme. Hablamos durante toda la jornada en casa. Es verdad que salimos, pero no existe un lugar donde podamos encontrarnos [...] Libia no es como Níger, donde salimos, hacemos *fada*, no, no, no... Tampoco los libios hacen *fada*, aún menos tú, que has venido a buscar dinero. Nos sentamos en casa y no salimos [...] No vivimos juntos, porque algunos viven en Trípoli y los otros en otros barrios. Podemos estar una semana sin vernos y el día de reposo, el viernes, o bien vas a ver a tu amigo o tu amigo viene a verte a ti. Hablamos durante todo el día y así nos despejamos. Una semana sin vernos está garantizada, pero en todo momento seguimos en contacto”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>532</sup>

Este relato configura un ejemplo paradigmático de práctica translocal, en tanto que hábito exportado por los migrantes y ajustado a la coyuntura libia y, por tanto, transformado (Boyer, 2007). El colectivo nigerino adapta la preparación del té y, en lugar del típico brasero usado en Níger, lo elabora con gas en la cocina de casa. También cambian sus temas de conversación y debate. Así, si en Níger

---

<sup>531</sup> Texto original: “On sort pas trop si c'est pas le travail. Si tu as le travail, tu sors, mais tu peux pas venir t'asseoir comme ça dans la rue pour prendre le thé. Nous, on peut pas faire ça”. (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)

<sup>532</sup> Texto original: “Il peut se déplacer le vendredi pour me rejoindre. On cause pendant toute la journée à la maison. C'est vrai, on sort, mais il n'y a pas un endroit où on se rencontre [...] La Libye c'est pas comme le Niger, on sort et on fait la *fada*, non, non... Même les libyens ils font pas la *fada*, en plus faute toi, que tu viens chercher de l'argent. On s'assoit dans la maison et on sort pas [...] On n'habite pas ensemble, parce qu'il a d'autres qui habitent à Tripoli et d'autres dans d'autres quartiers. Vous pouvez faire une semaine sans vous voire et le jour de repos, le vendredi, soit tu quittes pour aller voire ton ami ou bien ton ami quitte et il vient chez toi. Vous allez causer pendant toute la journée et après on s'est débarrasse. Donc, une semaine là c'est garantie sans se voire. On reste en contact”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

hablan de política y de cuestiones candentes de la disputa pública, en el país magrebí, en cambio, abordan noticias del país origen y demandan colaboración para la *tontine*.

“El viernes tenemos tiempo de venir a conversar, porque ese día no hay trabajo. El viernes es su fin de semana y el sábado el del Gobierno. Para los *exodantes*, sólo es el viernes, no tenemos derecho a dos días de fiesta. Los viernes vamos y charlamos. Para aquellos que tienen dificultades, encontramos soluciones”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>533</sup>

La translocalidad de las rutinas conforma un espacio superador de fronteras nacionales y estatales, restringido al contexto privado. En este sentido, la preferencia por desarrollar su costumbre de manera ortodoxa conduce a algunos a diluir su práctica, a favor de nuevas adquisiciones socioculturales, en un proceso de aculturación o de apropiación y reformulación, que marca su estancia y puede caracterizar su regreso (Bensaâd, 2009).

“Habitualmente, aquí en África nos reunimos en cualquier esquina y bebemos té, la *fada*. Allí, es completamente al revés. Es el fin de semana cuando la gente se reúne, sobre todo el viernes, porque no hay trabajo. Los que fuman shisha y beben té, como no hay carbón ni horno, pues lo calentamos en placas de hierro y eso no me interesa. Nosotros en África preferimos el té cocido lentamente durante horas. Allí no se hace así, es eso lo que nos lleva a ir a los *bistros* a tomar té, cappuccino, etcétera. Comemos alguna pizza”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>534</sup>

“Los viernes cuando no hay trabajo, vamos a jugar a fútbol, a visitar a amigos [...] No es todo el mundo quien juega a cartas, sólo una parte [...] Por la tarde vamos a jugar a fútbol o a la playa”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>535</sup>

La visita a restaurantes, bares o playas, se estima como un posible método de evasión, que puede funcionar como contrapunto a la subalternidad expuesta hasta ahora. De esta manera, eso evoca a la diversidad del grupo heterogéneo con

---

<sup>533</sup> Texto original: “Le vendredi on a le temps de venir causer, comme il n'y a pas le travail. Le vendredi est leur weekend et le samedi pour le Gouvernement. Pour les *exodants*, c'est le vendredi seulement. On n'a pas droit à deux jours. Le vendredi on vient et on cause autrement. Pour ceux qui ont eu des difficultés, on trouve des solutions”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)

<sup>534</sup> Texto original: “D'habitude, ici en Afrique on se réunit devant un couloir on boit du thé, la *fada*. Là-bas c'est plutôt le contraire, c'est le weekend que les gens se réunissent, surtout le vendredi, parce qu'il n'y a pas de travail. Ceux qui fument la shisha là et boivent le thé, il n'y a pas de charbon ne de fourneau. On dépose là sur les trucs à fer, la plaque à fer et c'est pas intéressant. Nous en Afrique, on préfère le thé cuit doucement pendant des heures et là-bas c'est pas cuit. C'est ça qui nous amène dans les *bistros*, on prend du thé, du capuccino, etcetera. On prend quelque pizza”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

<sup>535</sup> Texto original: “Les vendredis, quand il n'y a pas boulot, on part jouer au foot, on rend visite à des amis [...] C'est pas tout le monde qui jouait aux cartes, c'est une petite partie [...] Le soir on part jouer au foot ou à la plage”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)

el que trabajamos, donde discernimos distintos tipos de categorizaciones, en base al momento de llegada, sobre fundamentos etnoregionales o sobre lo rural/urbano. Todas ellas, clasificaciones que participan en la confección de teóricos cosmopolitismos en el seno de la comunidad migrante o en la construcción de nuevos conceptos vinculados a la modernidad (Ferguson, 1999), como el que repasamos a continuación.

#### *Belle Vie*: la buena mala vida

*Belle vie* es la expresión utilizada en Níger para remitir a ideas sugestivas de “dinero, fiesta o mujeres”, en la que se enmarcarían actividades como la asistencia a clubes de alterne, playas o bares. El enunciado, que recuerda a la “dolce vita” de Fellini, se repite hasta la saciedad en cualquier conversación en las fadas de Niamey donde trabajamos y sobre todo evoca “ganar dinero”. La locución *faire la belle vie* revela interesantes nociones sobre el significado de “buena vida” para el colectivo estudiado, correspondiente a “materialidad, entretenimiento o individualismo”, valores equiparados genéricamente a “occidentalización” (Iniasta, 2007; Mignolo 2013) y al sueño capitalista, que en el caso que nos ocupa se denomina *Libya Kaman Turai* -Libia como Europa-.

El concepto posee distintas lecturas según quién, cómo y dónde se utilice. Así, para parte de los migrantes contiene un sentido peyorativo, usado para retratar la pérdida de referentes socioculturales y ruptura de lazos comunitarios y tradicionales, en tanto que aculturación, equiparada a una cierta “traición” (Achotegui, 2005; Sayad, 1998, 2010). Para otros, en cambio, evoca una aspiración máxima de emancipación e individuación dentro de la propia comunidad de Negros en el país. Es decir, entendemos que el movimiento de refracción obligado por la xenofobia, puede exaltar el sentimiento de pertenencia a un conjunto o, por el contrario, exacerbar anhelos individuales, deseosos de quebrantar límites impuestos, ante la fascinación por lo prohibido e inalcanzable. Esto se vincularía con conceptos sociológicos como asimilación –desdibujar culturas originarias a favor de otras ajenas-; integración –incorporación de una cultura a otra- o aculturación –aspecto específicamente cultural de una asimilación (Touraine, 1997; Contreras, Cebada, 2010; Portes, 2007; Sennett,

2008)<sup>536</sup>. Lejos de entrar a desgranar estos conceptos, asumiendo la dificultad de hacerlo, señalada tanto por Sayad (2010) como por Mezzadra (2005), sólo pretendemos reflejar y mirar de comprender algunas actitudes y estrategias del colectivo migrante en una u otra dirección.

Desde esta perspectiva, observamos que los migrantes urbanos nigerinos señalados o autoreferenciados como protagonistas de la *belle vie*, acostumbran a ser los trabajadores de compañías globalizadas, sobre todo los de la primera época de década de los 2000, que gozan de ciertas ventajas comparativas. En este sentido, su discurso es de admiración y entusiasmo, en especial cuando se refieren a su vida en las canteras de las fábricas, donde son enviados para trabajar en los proyectos con todos los gastos cubiertos.

“La vida en la cantera es mejor que en la ciudad. No ves a los libios y no te molestan. Somos libres, estamos en calma, trabajamos y descansamos, miramos la televisión, jugamos a fútbol entre nosotros los africanos. No vemos a los libios, todo está bien”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>537</sup>

Estos campos de trabajadores son módulos prefabricados (ver figura 20) con habitaciones individuales o compartidas, dependiendo del rango, instaladas en el lugar de la obra desarrollada y con espacios comunes, como cocina, gimnasio, terrenos de básquet o fútbol. Además, cuentan con todo tipo de comodidades que los migrantes aprovechan durante su estancia y destacan en sus explicaciones.

“La comida, el transporte, la empresa asumía los gastos de todo eso y nosotros dormíamos en el trabajo. Había un campo con contenedores, habitaciones, casetas prefabricadas con aire acondicionado y todo. Se organizaba por jerarquía, los jefes estaban en sus apartamentos. Nosotros, por ejemplo, estábamos dos por habitación. Una estancia climatizada con televisión, antena parabólica. Teníamos sala de gimnasio, campos de fútbol, de básquet. Era una cantera grande. Si lo llegas a ver, creerías que estábamos en Francia”. (Entrevista Harouna, 12/03/2015)<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> Como aseguran los distintos autores, los conceptos son ambiguos y vagos. A modo de ejemplo, Touraine (1997) propone la separación entre las dimensiones social, cultural y nacional y advierte de los peligros, tanto del integracionismo como de la *ghettoización*. La primera, pretende fundir culturas particulares en una sola universal, mientras la segunda, respeta la pluralidad de las comunidades, pero no establece comunicación entre ellas. El autor aboga por una conjunción de integración social y reconocimiento cultural.

<sup>537</sup> Texto original: “ La vie dans le champ là, c'est mieux qu'en ville. Tu ne vois pas les libyens qui vont te déranger. On est libre, en calme, on travaille et on se repose, on regarde la télévision, on joue au foot entre nous les africains. On voit pas les libyens, voilà tout bien”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>538</sup> Texto original: La nourriture, le transport, tout c'est la société qui prend en charge et nous on dorme au travail. Il y avait un champ avec les conteneurs, les chambres, les conteneurs climatisés et tout. C'est par hiérarchie, les patrons ils sont dans leurs appartements. Par exemple, nous, on

“Adoro el mar. De hecho, me quedé en Bengasi durante un mes. Nuestro campo estaba sólo a 1 km del mar, a menos de 1 km. Preparaba la comida para los empleados, sólo éramos 5, porque era un campo pequeño. Al acabar, cogía mi parasol, una sandía, un pescado bien braseado y me iba solo. Imagina que estás solo, sin nada, en una duna de arena, observando el mar. Llegas, sales, cortas la sandía. No es *Belle vie* eso? Eso es *Belle vie*”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>539</sup>



Figura 20. Foto de la cantera de una empresa de Bengasi. Imagen cedida por un retornado (Febrero, 2011)

Estos extractos condensan el concepto de “buena vida” para los migrantes. Así, en las colonias obreras, además de las costas pagadas, experimentan un énfasis de la vida comunitaria, menos viable en la ciudad, según exponen. De esta manera, se estipula un espacio multicultural, a menudo delimitado por nacionalidad o etnia, pero que permite acciones interculturales con compañeros de distintos países del mundo, no sólo de África negra, también del Magreb o Asia (Brachet, 2009; Bensaâd, 2012). El colectivo migrante lo destaca como activo de su experiencia migratoria, en tanto que ejercicio hacia el “cosmopolitismo por abajo”, del que

---

fait deux personnes par chambre. Chambre climatisée avec télévision, avec antenne parabolique. On a des salles de gymnastique, des terrains de football, de basketball. C'était un grand champ. Si tu rends là-bas tu vas penser que tu es en France”. (Entrevista Harouna, 12/03/2015)

<sup>539</sup> Texto original: “J'adore la mer. En fait, je suis resté à Benghazi pendant un moi. Notre champ était environ, à peine 1 km de la mer, moins d'1 km. Je préparais les déjeuners des employés, c'était que 5 employés, parce que c'était un petit champ. Dès que je suis fini, je prends mon parasoleil, une pastèque, un poisson que j'ai bien braisé et je me rendais tout seul. Imagine que tu es seul, il y a personne, sur une dune de sable, en train d'observer la mer. Tu rends, tu sors, tu coupes la pastèque, c'est pas la *Belle vie* ça. C'est ça la *Belle vie*”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

habla Tarrius (2000) o Peraldi (2002) y que Sennett (2008) evoca como mecanismo para “sobrevivir” en cualquier movilidad.

“No éramos sólo nigerinos, había filipinos, ingleses, franceses, egipcios, marroquíes, coreanos. Éramos el mundo en miniatura, nos entendíamos bien. Había reglas y no había peleas. Todo el mundo debía estar unido, no había discriminación ni racismo. Había jefes libios, pero en Vinci no había racismo. Si eras libio y yo nigerino, éramos amigos [...] Nosotros no vivimos el racismo, porque estábamos al margen. Veníamos a la ciudad sólo dos veces al mes para hacer las compras y regresábamos al campo. Nos sentíamos cómodos, teníamos conexión a internet, teníamos de todo”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)<sup>540</sup>

Su discurso asume una vertiente “cosmopolita”, que no esconde el uso de categorías etnoregionales, nacionales o por estatus social. Huyendo de visiones idílicas, no obstante, la sociabilidad en el campo se reproduce en tanto que *ghetto*, donde descansan dinámicas, jerarquías y cooperaciones propias, en base a diversas pertenencias (Rinaudo y Hily, 2003). La complicidad de clase, por ejemplo, si es que existe, corre el riesgo de esfumarse rápidamente. “Cuando me convertí en soldador me llevaron a los bungalows donde hay dos habitaciones. Los obreros estaban en pisos de 10 habitaciones” (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>541</sup>. El espacio físico acotado, por tanto, fomenta una especie de comunitarización multicultural, aislada de prejuicios exteriores, con una lógica racista atenuada, también por parte de los jefes libios, según aseguran. Así, el lugar, aunque artificialmente creado y limitado, permite el desarrollo de actividades individuales en el gimnasio o en la propia habitación, sin pervertir dinámicas colectivas. En este sentido, el campo incorpora también prácticas translocales como la *fada* de té, tal como hemos visto en la ciudad. “Por la noche, cuando acabamos de trabajar no reunimos con los amigos. Como nos alojamos en la cantera, jugamos a fútbol” (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>542</sup>.

---

<sup>540</sup> Texto original: “On n'était pas que des nigériens, il y avait aussi des Philippines, des anglais, des français, des égyptiens, des marocains, de coréens. On était le monde en miniature, on s'entendait bien. Il y avait du règlement et il n'y a pas des bagarres. Tout le monde doit être ensemble, il n'y a pas de discrimination, il n'y a pas de racisme. Il y a des patrons libyens dans VINCI, mais il n'y a pas de racisme. Tu es libyen, je suis nigérien, on est des amis [...] Nous, on n'a pas beaucoup vécu le racisme, parce que on était à l'écart. On vient à la ville deux fois par mois pour faire les courses et on retourne dans le champ. On est à l'aise, on a la connexion à internet là-bas, on a tout”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

<sup>541</sup> Texto original: “Quand je suis devenu soudeur, on m'a amené là où il y a deux chambres, les bungalows. Les manœuvres, on les met 10 pour les chambres étage”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>542</sup> Texto original: “La nuit, si on descend du travail on se regroupe avec les amis. Comme là-bas on loge dans le chantier là, le soir on joue au foot”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)

“Trabajábamos mucho, pero también estaba la experiencia de vida, porque [en el campo] había egipcios, nigerianos, malienses,... La vida se convirtió en colectiva. La experiencia de vivir con un turco es diferente que vivir con un egipcio. Cada mañana tenía que hablar hausa, inglés y árabe”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)<sup>543</sup>

“En la empresa donde trabajamos, cuando acabamos la faena por la tarde, hay gente que juega a cartas o bien pone el té en la habitación”. (Entrevista Yssiaka, 29/02/2016)<sup>544</sup>

“Eso forma parte de la experiencia de vida, hacer amistad con gente de diferentes nacionalidades, porque en Libia conocí a mucha gente, no sólo árabes de Libia, sino otras nacionalidades africanas [...] Esto forma parte de nuestra cultura. Los nigerinos, verdaderamente, no tienen problema para hacer amistad con otras nacionalidades, acoger a gente en su casa”. (Entrevista Hassan, 2/04/2015)<sup>545</sup>

Estas percepciones comunitarias y la individualización posible en espacios aprehendidos como “cosmopolitas”, no exime, no obstante, identificaciones étnicas, regionales o nacionales. Se trata, de lo que Rinaudo y Hily establecen como “forma social cuya característica principal reside precisamente en el hecho de ser a la vez resistente a identidades cerradas y productor de un juego permanente sobre las categorías de pertenencia” (2003: 9). En este sentido, más allá de relatos idealizados y meramente performativos sobre comportamientos abiertos y “cosmopolitas”, lo relevante del tema, es el ahínco que los mismos migrantes hacen de su teórico cosmopolitismo. Su percepción denota la interiorización de valores en alza, transmitidos, no de manera exclusiva, en el marco de una cultura globalizada, lo que El Shentenawy (2014) denomina “marketing cosmopolita”<sup>546</sup>. Este discurso, construido a partir de experiencias como la de la cantera, por tanto, otorga a las personas en movimiento atributos

---

<sup>543</sup> Texto original: “On travaille beaucoup, mais il y a l'expérience de vie, parce que [dans les champs] on a des égyptiens, des nigériens, des maliens,... La vie est devenue collective, l'expérience de vivre avec un turc est différente que vivre avec un égyptien. Chaque matin il faut que je parle en haoussa, en anglais et en arabe”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)

<sup>544</sup> Texto original: “Dans l'entreprise où on travaille, quand vous descendez du boulot le soir, il y a de gens qui jouent aux cartes et tout cela, ils posent du thé ou bien dans la chambre”. (Entrevista Yssiaka, 29/02/2016)

<sup>545</sup> Texto original: “Ça fait partie de l'expérience de la vie, faire amitié avec des gens de différentes nationalités, parce qu'en Libye j'ai fait connaissance de beaucoup des gens, pas seulement des arabes de la Libye, avec d'autres nationalités africains [...] Ça fait partie de notre culture. Vraiment les nigériens, ils n'ont pas ce genre des problèmes pour faire l'amitié avec des autres nationalités, accueillir les gens chez eux”. (Entrevista Hassan, 2/04/2015)

<sup>546</sup> Son estrategias, en este caso utilizadas por las ciudades, a través de las cuales valorizan la “diversidad cultural” o la “interculturalidad” para venderse, aunque sin escapar a la segregación ni a las fronteras simbólicas, según El Shentenawy (2014 : 91).

referidos a actitudes “cosmopolitas”, como en el caso de Adamou, autoreferido como persona “abierta y tolerante”, fruto de sus más de 10 años de *Belle vie* en Libia.

“Llegamos a su casa. Un coche tapado, para evitar que el *harmattan* lo ensucie, nos recibe en el patio de la vivienda. La calima empapa el aire. El hogar parece un almacén. El desorden ropero confunde el sofá con el armario. ‘Necesito el toque de una mujer’, asegura. Se divorció hace un tiempo y su exesposa se llevó la mayoría de enseres. Dos divanes presiden el comedor junto a un pequeño mueble, un televisor y un humidificador. El calor aprieta. ‘Funciona muy bien’, afirma, refiriéndose al aparato ‘moderno’ dedicado al frío. Me invita a sentarme, mientras él se asea. Regresa poco después con una camiseta interior y dos álbumes en la mano. ‘Son de Libia’, me dice. La nostalgia impregna sus ojos a medida que sus recuerdos se hacen palabra. ‘Éste es nuestro equipo de básquet. Éramos trabajadores de la empresa, teníamos tiempo, hacíamos competiciones, debíamos distraernos [...] Esto es en Trípoli. Para nosotros la vida era bella [...] La primera vez que estuve allí, al salir del aeropuerto pensé que era como Italia. Pensaba que estaba en Roma’. Sigue mostrándome fotos de él con sus amigos, cerca del mar, en el gimnasio, en la habitación. En una va vestido de ropero, algo que llama mi atención, a tenor de los atuendos tradicionales que ahora pasea. ‘Antes, estaba un poco del lado americano’, se justifica sin que le pregunte. Tras un rato, su sonrisa melancólica se para. ‘Aquí [en Níger], ahora todo es muy difícil<sup>547</sup>, concluye”. (Diario de campo 15/03/2015)

La buena vida también se vincula a la movilidad interna en Libia, referida al trabajo en las compañías internacionales. Es decir, los trabajadores son de manera recurrente trasladados a una u otra ciudad, según el proyecto de la empresa. La *Belle vie*, no obstante, emerge en todo su potencial cuando se remite a la minoría de hombres que logra el reagrupamiento familiar y alcanza a traer a sus mujeres al país. De todos los casos analizados, sólo unos pocos lo consiguen, bien por la dificultad que supone o porque la mayor parte sigue soltera durante la migración. Mahamane, es uno de ese reducto. Su mujer llega en avión y se establece en su misma casa, ejerciendo de empleada del hogar de una familia acomodada. Para ella y otras que experimentan la vida allí, Libia es sinónimo de éxito.

---

<sup>547</sup> Texto original: “J’ai besoin d’une femme [...] Ça fonctionne très bien [...] Ce sont de la Libye [...] Ici c’est notre équipe de basketball. Nous sommes des travailleurs de la société, on a le temps. On fait des compétitions. Il faut se distraire [...] Ça c’est Tripoli. Pour nous la vie était belle [...] La première fois que j’étais là-bas, c’est comme l’Italie. Je me suis dit, je suis même à Rome [...] Avant j’étais un peu côté américain [...] Maintenant, ici [au Niger] c’est trop difficile”. (Entrevista Adamou, 15/03/2015)

“Allí era maravilloso. Teníamos de todo. Había nutrición, ningún problema de alimentación. Cuando él acababa de trabajar, a veces los fines de semana me llevaba al mercado”. (Entrevista Fati, 3/06/2012)<sup>548</sup>

“Hice todos los papeles aquí y me fui en avión [...] Al principio todo iba bien. Él trabajaba para los blancos a allí [...] Un año más tarde, la guerra empezó”. (Entrevista Safia, 29/04/2015)<sup>549</sup>

El alarde de la *Belle vie* por parte de algunos, contrasta con la apreciación nociva y perniciosa conferida al término por parte de otros. En este caso, el concepto se vincula a la visita a prostíbulos, beber alcohol –*boha*- o coquetear con drogas. Este tipo de vida, perjudicial para muchos, hipnotiza a algunos y sobrepasa a otros, señalada como pecaminosa e inmoral, tanto desde un punto de vista islámico, pero sobre todo por su supuesto origen exógeno, atribuido a Occidente.

“Yo hice la *Belle vie*. Ese es mi pequeño bonito secreto. Sí, hice alguna tontería. En el Sahara, pasas momentos en el que no ves ni un solo arbusto a miles de km, sólo tienes como compañía la arena y a veces te vuelves un poco *zinzin* -loco- [...] Nosotros tenemos una tradición que dice que una persona cuando no está con su familia hace muchas tonterías”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>550</sup>

“Las cervezas, las mujeres,... Libia empezó a liberalizarse. Había mujeres que venían. Si tienes a una mujer es otra cosa. Cuando te sientes bien, necesitas eso. Eso es lo malo que hice. Empecé a seguir a los tunecinos, a malgastar [...] No envié más dinero a casa, lo olvidé todo, *wallahi*, todo. Entré en una vida de mierda [...] Mamá me decía que había cambiado, que no llamaba, que llevaba tiempo sin venir, me preguntaba qué me pasaba?”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>551</sup>

Los burdeles o *Connection House*, como los llaman, son locales regentados principalmente por ciudadanos de Nigeria, que configuran la opción más

---

<sup>548</sup> Texto original: “Là-bas, c'était merveilleux. On avait de tout. Il y avait la nutrition, on n'avait pas des problèmes d'alimentation. Quand il descend, il y a des fois les weekends, il m'amène au marché”. (Entrevista Fati, 3/06/2012)

<sup>549</sup> Texto original: “J'ai fait tous les papiers et je suis parti par avion [...] Au début c'est bien passé. Il travaillait là-bas pour des blancs [...] Un an après, la guerre a commencé”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

<sup>550</sup> Texto original: “J'ai fait la *Belle vie*. Ça c'est mon petit secret mignon. Oui, on a fait quelque petite connerie. Au Sahara, tu passes là où tu vois même pas un seul arbuste à des milliers ou bien des centaines de km, tu as comme la seule accompagnant que de sable, des fois ça rend un peu *zinzin* –fou- [...] Nous, on a une tradition et on dit que quand une personne n'est pas dans sa famille, il fait beaucoup des conneries”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>551</sup> Texto original: “Les bières, les femmes... La Libye a commencé à libéraliser. Il y a les femmes qui venaient, Si tu as une femme c'est autre chose. Quand tu te sens bien tu as besoin de ça. C'est ça le mal que j'ai fait. J'ai commencé à suivre les tunisiens, c'était le gaspillage [...] J'envoie plus à la maison, j'ai tout oublié, *wallahi*, tout oublié. J'ai rentré dans une vie, dans une vie de merde [...] La maman disait, maintenant tu as changé, tu n'appelles pas, tu ne viens pas, tu as duré, qu'est-ce qu'il va pas?”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

asequible de tener relaciones sexuales y donde a menudo se perpetra explotación de mujeres o trata de blancas, según denuncian periodistas como Elena Maleno, entre otros. La inaccesibilidad a mujeres libias promueve este tipo de establecimientos, también para los migrantes. Desde este punto de vista, la *Belle vie* también se piensa ligada a este tipo de espacios señalado como impropios e indecentes por algunos, desviados del rumbo fijado por la comunidad. Estos comportamientos se perciben, por tanto, como individualizantes y se censuran por conformar desafíos a dinámicas colectivas y comunitarias, procuradoras de la migración.

“Hay personas que se fueron para buscar dinero para regresar y salir adelante, pero hay otras que se fueron y no sabemos ni que están haciendo. Alguien que lleva en Libia, en Camerún, en Gabón o en Bélgica 10 años, no busca dinero [...] No quieren a su país. Sólo se quieren ir para quedarse allí, no envían nada y no vienen a casa, *life*. Sólo envían fotos, sabes lo que significa *life*? *Belle vie*, para que lo entiendas rápido [...] Lo que nos empuja a allí es la falta de recursos, pero para algunos que tienen medios, ellos sólo quieren *life*, quieren mucho dinero”. (Fada Boukoki, 20/04/2015)<sup>552</sup>

De esta manera, se reprocha la quiebra de lazos familiares y se señala con desdén, lo que se concibe como abandono de valores tradicionales, asimilacionismo o aculturación, apropiación de aspectos perniciosos para la sociedad de origen. El concepto *life*, equivalente a *Belle vie*, se concibe como acto de ingratitud para con la comunidad (Marie, 1997). Así lo entiende un personaje destacado de la sociedad civil nigerina, por ejemplo, cuando asegura “[los retornados] se toman como gente despierta, como si fueran superiores a los que se quedaron, porque aprendieron a mentir”<sup>553</sup> (Entrevista Khadi, 29/04/2015). Esta acusación por la adquisición de principios foráneos, también se relaciona con términos como el de *boro bi annassara*, utilizado en Níger con desaire para referirse a “un negro que quiere parecer blanco, como una forma de crítica”<sup>554</sup> (Entrevista Bachir,

---

<sup>552</sup> Texto original: “Il y a des personnes qu'ils sont partis chercher de l'argent pour venir, pour se débrouiller, mais il y a des gens qu'ils sont partis et on ne sait même pas ce qu'ils sont en train de faire. Quelqu'un qui est parti en Libye, ou Cameroun, Gabon ou bien Belgique 10 ans, toi tu ne cherches pas l'argent [...] Ils n'aiment pas leur pays. Ils veulent seulement partir pour rester là, ils n'envoient rien ici, ils viennent pas à la maison, *life*. Ils sont seulement en train d'envoyer photos, tu connais *life*? *Belle vie*, pour que tu comprends vite. [...] C'est qui nous a amené là-bas, c'est qu'on n'a pas des moyens, mais il y a des gens qui ont des moyens et ils veulent ce qu'on dit *life* seulement, ils veulent beaucoup d'argent”. (Fada Boukoki, 20/04/2015)

<sup>553</sup> Texto original: “Ils se prennent pour des gens éveillés, pour des gens supérieurs à ceux qui ne sont pas partis, pour qu'ils ont appris à mentir”. (Entrevista Moustapha, 29/04/2015)

<sup>554</sup> Texto original: “C'est un noir qui fait semblant qui est un blanc. C'est une façon de critique”. (Entrevista Bachir, 14/03/2016)

14/03/2016), afirman. Esta forma reprende a la persona por desagradecida, por incumplir con sus “obligaciones” sociales y económicas. En este sentido, es una cuestión dineraria, pero no sólo.

Además de las remesas, se les exige contacto, correspondencia, mantenimiento de la comunicación, sobre todo con la proliferación de las nuevas tecnologías de información que lo facilitan (Castells, 2000; Pliez, 2006), aunque también se solicita un acercamiento en persona. De ahí, la lógica circular de los desplazamientos, que atraviesa la naturaleza urbana o rural de los flujos (Grégoire, 2010). La *Belle vie*, no obstante, se achaca normalmente a la persona de ciudad, concedora de los entresijos de lo urbano, aunque en algunos casos puede atribuirse a los rurales, como vemos a continuación. De hecho, en este caso puede usarse para explicar el choque frontal de las personas rurales con la vida urbana y además extranjera, que puede suponerles un trastorno por ser incapaces de asumir todos los inputs al alcance.

“Si no tienes ambiciones, estás obligado a hacer la *Belle vie*, vivir como los libios, intentar vivir como ellos. Si quieres hacer la *Belle vie*, debes comprarte un transporte, buscar de ser igual [...] ya sea en la manera de vestir, de peinarte, en los zapatos, lavarte bien, llevar siempre traje en las discotecas, en los lugares de distracción, en los restaurantes. Así, no ahorras. Incluso entre los pueblerinos existe eso. Nosotros, la gente de la capital, es como si esa vida la hubiéramos superado. Si hoy quiero hacer la gran vida sé dónde se encuentran las buenas discotecas, las chicas guapas, los buenos lugares de distracción. Eso no me dice nada, pero a alguien que sólo lo conoce allí, se vuelve loco. La mayoría de nosotros sabe leer y escribir, estamos alfabetizados. Ellos, en cambio, son analfabetos. Esto tiene mucho que ver, porque no tenemos la misma manera de vivir, ya que nosotros buscamos ahorrar, enviar al país y guardar un poco para problemas de salud o imprevistos. Ellos, en cambio, cogen el salario para malgastarlo en las casas de *Connection*”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>555</sup>

“Son sobre todo los migrantes de la ciudad, la gente del pueblo. En verdad, tienen sus objetivos, saben que la madre, la familia, no tiene mijo y su situación es difícil y salen a buscar. Nosotros, que somos todos nacidos en la

---

<sup>555</sup> Texto original: “Si tu n'as pas d'ambitions, tu es obligé de faire la *Belle vie*, vivre comme les libyens, essayer de vivre comme les libyens. Si tu veux faire la *Belle vie*, tu dois acheter même un transport, chercher d'être égal [...], soit habillement, des coiffures, chaussures, se laver bien, toujours en costume dans les boîtes, dans les lieux de distraction, dans les restaurants. Tu vas pas économiser. Même parmi les villageois il y a ça. Nous, les gens de la capitale sont comme si ce genre de vie on l'a dépassé. Aujourd'hui si je vais faire la vie, je sais là où se trouve les bonnes boîtes et les belles filles, les bons lieux de distraction. Ça me dit rien, mais quelqu'un qui c'est là-bas que les a connu, il devient fou. La majorité entre nous il sait lire et écrire, on est alphabétisé. Eux, il y a beaucoup d'illettrés. Ça compte beaucoup, parce qu'on n'a pas la même manière de vivre, parce que nous à chaque fois on cherche à économiser et envoyer au pays et garder un peu en cas des questions de santé, ou imprévus. Eux, c'est pas ça, ils prennent leur salaire pour aller gaspiller, faire des tours dans la maison de *Connection*”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

ciudad, ya conocemos la vida, las cervezas, los bares, los trucos. Pero ellos, en su entorno, aunque esto existe aquí en Níger, no está en los pueblos". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>556</sup>

La confrontación de opiniones entre quienes practican la *Belle vie* es interesante por inconclusa y diversa, no antagónica, sobre los diferentes proyectos migratorios urbanos y rurales. En esta línea, son prismas complementarios, que abren el debate sobre la idiosincrasia de cada flujo, en su interpelación mutua y constante, de la que quedan al margen los movimientos tuareg, inmersos en otras dinámicas. En relación a los tuaregs, la *Belle vie* se sobreentiende a su condición privilegiada. Algunos comparten empleos con migrantes urbanos, pero lo más habitual es su integración en el ejército o su liderazgo al frente de redes de comercio informal, ya sea de productos o de sustancias o incluso de mujeres, siempre desde visiones propias de ciudadanos de Niamey.

"A la gente de Agadez, a los tuaregs, les gusta mucho la vida fácil. No trabajan como nosotros [...] No hacen faenas para perder el tiempo, nosotros los conocemos en el tráfico [...] Ellos se entienden entre tuaregs, no se ven entre nosotros. Ellos no están ni en la capital, la mayoría está en Sirte, la ciudad de Gadafi, Sebha". (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>557</sup>

La relación de la gente de la capital con los tuaregs, aunque quizás poco abundante, acostumbra a ser fluida, debido al parentesco étnico con los sonrayzarma. Sin embargo, el recelo por las disputas políticas internas en Níger, desde un punto de vista de reivindicación tuareg frente a estructuras de la República de Níger, también se presencia en Libia.

"Son testarudos. Dicen que en Níger les perseguimos, que no les queremos, que somos racistas, que el Gobierno no se ocupa de ellos, sólo de los zarma y los hausas. Tienen ese odio desde hace mucho tiempo y en Libia observamos eso [...] Se distinguen de nosotros diciendo que son árabes, que ya no son nigerinos. Los antiguos no quieren ser nigerinos por más tiempo,

---

<sup>556</sup> Texto original: "C'est surtout les migrants de la ville, les gens du village, vraiment, ils ont leurs objectifs. Ils savent que la maman, la famille, il n'a pas du mil et c'est difficile et ils viennent chercher. Nous, que nous sommes nés en ville, déjà nous connaissons la vie, les bières, les bars, les trucs. Mais eux, chez eux, même si ça existe ici au Niger, il n'y a pas ça dans les villages". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>557</sup> Texto original: "Les gens d'Agadez là, les touaregs là, ils aiment trop la vie facile. Même ils travaillent pas comme nous [...] Ils font pas des boulots pour perdre leur temps, on le connaît avec le trafic là [...] Eux aussi, ils s'entendent entre touareg, tu les vois pas avec nous. Les touaregs eux même ils sont pas même dans la capitale, la majorité étaient à Sirte, la ville de Kadhafi, Sebha,....". (Fada Boukoki, 29/02/2016)

porque tienen carnés de identidad libios". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>558</sup>

Muchos tuaregs se consideran libios porque detentan el documento que lo acredita (ver apartado 6.1), pero la *Belle vie* consiste precisamente en procurar serlo sin necesidad de ningún papel. Los migrantes tuaregs tienen más relación con los autóctonos libios, pero los migrantes nigerinos de ciudad, básicamente los llegados a inicios de los años 2000, enfatizan con entusiasmo las escasas complicidades con los libios, que les prestigian dentro su entorno social.

"Tenía muchos amigos libios allí. Antes no podías tener un amigo libio, no era fácil, pero yo fui el primer africano negro en dormir en casa de un libio [...] Trabajábamos juntos, me invitaba a su casa [...] Yo era blanco como tú [...] Para un negro como yo, cuando ves que su color está bien, quiere decir que la persona está bien". (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)<sup>559</sup>

"Cuando estás con la persona durante años, los árabes te prueban, pero llega un momento que tienen confianza total en ti. En mi caso, mi jefe no dejaba venir ni entrar a nadie en su casa, pero con el tiempo me dejó con su familia, estuviera él o no en casa". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>560</sup>

"Con mi acento, mi estilo, lo entendí todo de la ciudad, se podría decir que yo era libio. Es normal, cuando estás en la ciudad, debes parecerte a ellos para aprovecharte de alguna oportunidad". (Fada Poudrière, 4/05/2015)<sup>561</sup>

Estas declaraciones destilan el fin último de la migración analizada, dirigido a demostrar el triunfo, la conquista de una aventura apreciada como individual, pero enmarcada en la comunidad (Clément, 2000). Un sentimiento de "prosperidad" que contribuye a crear el imaginario del sueño libio, *Libya Kaman*

---

<sup>558</sup> Texto original: "Ils ont la grosse tête. Ils disent qu'au Niger ils les ont persécutés, qu'on les aime pas, on les a fait du racisme, que le gouvernement ne s'occupe pas d'eux et c'est les zarma et les hausa seulement qu'on s'occupe. Ils ont cette haine depuis longtemps, même à la Libye on a remarqué ça [...] Ils se distinguent de nous en disant qu'ils sont des arabes, qu'ils sont plus nigériens. Les anciens aussi ils veulent plus être nigériens, parce qu'ils ont des cartes d'identité libyennes". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>559</sup> Texto original: "J'ai eu beaucoup d'amis là-bas, des libyens. Avant tu peux pas être ami à un libyen, c'est pas facile, mais moi je suis le premier africain noir à dormir chez un libyen [...] On travaille ensemble, le weekend il m'invite chez lui [...] J'étais blanc comme toi [...] Pour un noir comme moi quand tu vois sa couleur est vraiment bien, ça veut dire que la personne est bien dans sa peau". (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

<sup>560</sup> Texto original: "Quand tu es avec la personne pendant des années, les arabes ils vont te tester, mais il va arriver un moment où ils vont avoir confiance totale à toi. Moi, mon patron il ne laisse pas venir et rentrer personne à la maison, mais avec le temps il te laisse avec la famille, qu'il soit à la maison ou pas". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>561</sup> Texto original: "Avec mon accent, mon style, j'ai tout compris de la ville, on dirait que je suis libyen. C'est normal, quand tu es dans un ville, il faut changer comme eux pour pouvoir profiter de quelques opportunités". (Fada Poudrière, 4/05/2015)

Turai y, que en su apreciación de avance social, se relaciona directamente con la conmoción percibida tras el retorno forzado por la guerra.

Si no hubiera sido por la guerra, aún estaría allí. Quería grandes casas, con mujeres bellas, con buenos coches, un buen aire acondicionado. Dormía bien, comía bien. Salía y me divertía con la gente. La gente iba a la pastelería... pero ahora, ves, como en Libia hubo guerra...". (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)<sup>562</sup>

En definitiva, esta movilidad, fruto y consecuencia de la interiorización de un discurso modernizador, plenamente capitalista, fruto de su condición de urbanos y agudizado por el propio desplazamiento, se evapora con el conflicto, llevando a consecuencias sociales interesantes con el regreso.

---

<sup>562</sup> Texto original: "Si c'est pas à cause de la guerre jusqu'à maintenant je serais là-bas. Je voulais les grandes maisons, avec les belles femmes, avec les belles voitures, un bon split. Je dors bien, je mange bien. Je sors je m'amuse avec les gens. Les gens partent à la boulangerie, mais maintenant tu vois, c'est ça qui arrive comme en Libye il y a de guerre..." (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)

## CAPÍTULO 8. LA GUERRA: EL SUEÑO TRUNCADO

“Los africanos, los extranjeros, sufrieron mucho en Libia, *wallahi*, muchísimo, te lo juro. Mucha gente perdió su vida”.

(Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>563</sup>

Todo el sueño libio, *Libya Kaman Turai*, se desvanece, desmorona, derrumba con el inicio de una guerra ajena y atroz, que despedaza la ilusión de miles de personas, al menos durante un tiempo. El conflicto, iniciado el 15 de febrero de 2011 en pleno contexto internacional y regional de la *primavera árabe*, gana intensidad a partir del 19 de marzo con la intervención de la ONU y la OTAN, liderada por Reino Unido, Francia y Estado Unidos, gracias a la resolución 1973 del Consejo de Seguridad. Un grupo de jóvenes libios convoca las primeras manifestaciones a través de internet con el lema “Revuelta del 17 de febrero: día de la cólera”, pero los acontecimientos se precipitan al día 15 en Bengasi, con enfrentamientos entre la policía y manifestantes, reclamando la liberación de presos políticos. En estos inicios se entrelazan demandas sociales, civiles y seculares, con reivindicaciones de militantes islamistas del Grupo Islámico Combatiente de Libia (GICL), que piden la liberación y rehabilitación de sus compañeros detenidos, reprimidos y asesinados en la “masacre de Abu Salim”<sup>564</sup>, según Moisseron y Belalimat (2012).

Esto supone la chispa de la revolución y el inicio de una lucha fratricida que dura hasta la actualidad, pero que de manera oficial se prolonga durante nueve meses y termina con el asesinato de Gadafi el 20 de octubre del mismo año. En este apartado, más allá de desenmascarar los intrínquilis e intereses políticos que confluyen y provocan los enfrentamientos homicidas -que daría mucho de sí-, anteponemos las impresiones del colectivo nigerino en Libia, presionado a regresar a casa ante el ambiente hostil y peligroso imperante en el país. El contexto, que entienden arriesgado para su integridad física y moral, entabla una

---

<sup>563</sup> Texto original: “Les africains, les étrangers ils ont beaucoup souffert en Libye, *wallahi*, beaucoup, je te jure. Beaucoup de gens ont perdu leur vie aussi”. (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>564</sup> Abu Salim es una prisión de máxima seguridad de Trípoli, donde en 1996 desaparecen unas 1.270 personas, asesinadas por el régimen, según Human Rights Watch (2006). Los familiares de los muertos y desaparecidos, constituidos en asociación, emprenden una lucha contra el Estado durante más de una década con distintas protestas y acciones. El abogado Fathi Terbil les ayuda a representarles, siendo arrestado en varias ocasiones. Con el inicio de la *Primavera Árabe* en Túnez y Egipto, Gadafi le detiene de nuevo, lo que provoca la reacción airada de familiares y parte de la población. Este hecho se entiende como gota que colma el vaso y promueve el alzamiento popular (Bensaâd, 2012).

coyuntura crítica que culmina en la renuncia momentánea de todo por cuanto habían luchado.

### 8.1 Caza al “negro”

Nos encontramos en el barrio de Lazaret, en la comuna II de Niamey. El sol se despide en el horizonte, mientras la oscuridad se impone ante una luna decreciente. Una pequeña bombilla procura iluminar el rincón que alberga nuestra presencia. Espero a que Mohammed termine de preparar la comida, en su pequeño restaurante, un habitáculo de su propia casa, al que se dedica en cuerpo y alma tras finalizar su trabajo como cocinero en el domicilio de un expatriado europeo, perteneciente al amplio funcionariado “cooperante”. Mohammed se considera migrante de “éxito”, vivió en Libia a cuerpo de rey, según su visión, y alcanzó el país en avión en los prolegómenos de los 2000. Sólo la guerra y sus consecuencias le hicieron sufrir. Ahora ultima su famoso *wachi* -habas con mayonesa y pimienta, en hausa-, un apetitoso plato requerido en cualquier mesa nigerina. Nos disponemos a comer al son de su relato, que nos retrotrae al país de Gadafi, en el punto de una guerra sorpresiva e inesperada, que asume con incredulidad.

“Al principio pensé que era imposible, porque los libios no tenían razones para hacer revoluciones. Había gente desempleada, pero tenían un salario a final de mes. Todo empezó en Túnez y Egipto, pero no creíamos que llegaría a Libia, porque allí todo el mundo estaba bien. En todo caso, los libios estaban bien. Después, cuando todo empezó, no salíamos del asombro. Tuvimos miedo, disparaban a la gente, hacían cualquier cosa, estábamos obligados a huir”. (Entrevista Mohammed, 25/03/2015)<sup>565</sup>

La estupefacción inicial, compartida por buena parte de personas entrevistadas, responde a la consideración positiva del régimen de Gadafi y a la creencia de que sería prácticamente imposible, además de innecesario, acabar con ese sistema. “Cuando empezó en Bengasi, nosotros decíamos que era falso, creíamos que no podían atacar a Gadafi. Decíamos que Gadafi era un genio, era fuerte, muy fuerte”

---

<sup>565</sup> Texto original: “Au début on pensait que c'était impossible, parce qu'ils n'ont pas des raisons pour faire des révolutions. Il y a des chômeurs, mais ils ont un salaire à la fin du mois. Cela a commencé en Tunisie et Egypte, mais on pensait pas que ça va venir à la Libye, parce qu'en Libye tout le monde est bien. En tout cas les libyens ils sont bien. Après, quand tout a commencé on était surpris. Tout le monde a eu peur, ils tiraient sur les gens, il faisait de n'importe quoi, donc, tu es obligé de fuir”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

(Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>566</sup>. La contestación popular empieza en ciudades de la provincia de la Cirenaica, en el este, como El Beida, Darnah y sobre todo Bengasi. Su propagación es proporcional a la represión ejercida por las autoridades gadafistas para sofocar las manifestaciones<sup>567</sup>. Las revueltas ganan rápidamente ciudades costeras como Misrata o Zawiya, así como algunos barrios de Trípoli. Para Bensaâd (2012), esto es fruto de la desestructuración y marginación a la que Gadafi somete a su propio ejército durante años, puesto que buena parte de éste se pasa al movimiento insurreccional incipiente. Se erige así una amalgama revolucionaria, compuesta por tribus y clanes enemigos del líder, rebeldes islamistas y militares desertores del régimen, que forman el Consejo Nacional de Transición (CNT), en una combinación de ideologías y sensibilidades para derrocar la *Jamahiriyah* (Haddad, 2012, Quesnay, 2012). Este grupo opositor no escapa a la propia xenofobia, tanto institucional como social, practicada en Libia durante décadas<sup>568</sup> y explicada de manera detallada en el apartado 7.2. En este sentido, se identifica al negroafricano como segmento proclive a las tesis gadafistas y se establece como chivo expiatorio de sus proclamas contra el régimen, “invocando los peores estereotipos racistas anti-negros”, según Pierre (2013).

La connivencia de Gadafi con la comunidad negroafricana se sustenta, además de por la política del líder para con la migración (ver apartado 6.1), en el hecho de que el líder se rodea de milicias especiales negras y tuaregs durante décadas, según Vallée (2012). Lo hace, precisamente, temeroso de que el ejército regular se gire en su contra, como hizo él al desbancar al rey Ydriss. La mayoría tuareg al servicio de la bandera libia en 2011, no obstante, se naturaliza con anterioridad a la guerra y, en este sentido, el reclutamiento de “mercenarios” –término principal usado por medios de comunicación- durante el conflicto, es en realidad “marginal”, según Moisseron y Belalimat (2012). Efectivamente, existen personas

---

<sup>566</sup> Texto original: “Lorsqu'ils ont commencé à Benghazi, nous on dit que c'est faux, on croit qu'ils peuvent pas attaquer Kadhafi. On dit que Kadhafi c'est un génie, il est fort, très fort”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>567</sup> Algunas informaciones periodísticas del momento, hablan de unos 200 muertos y miles de heridos en Bengasi. La dura contención de las manifestaciones provoca el efecto contrario y propaga las manifestaciones en distintos lugares del país.

<sup>568</sup> La xenofobia de Estado es asumida públicamente al más alto nivel del nuevo Estado, cuando el Presidente del CNT, Mustapha Abdeljalil, asegura que el 40% de los criminales en Libia son africanos que entran por la frontera sur, según Bensaâd (2012).

alistadas en facciones de Gadafi por un fin económico, pero en ningún caso, es una situación generalizada, sino que se instrumentaliza desde una visión prejuiciosa, para acusar a toda la comunidad negra de “cómplice” del régimen (De Haas, 2011).

“Tengo un amigo que murió allí porque entró por Gadafi. [Como mercenario?] Mercenario, si así lo quieres. Me hizo la proposición, pero la rechacé. Le aconsejé de volver a Níger, pero prefirió quedarse a allí. Toda su vida era Libia. Hice bien en no entrar. En una familia cuando dos hermanos se pelean, no debes interponerte, porque al final uno cae”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>569</sup>

Empieza así lo que medios de comunicación y organizaciones internacionales califican como “caza al negro”, una persecución opresiva y sistemática, heredera del racismo enraizado en lo más hondo de la sociedad libia. Una vez más, por tanto, se instrumentaliza a los más vulnerables de la pirámide social, víctimas de lo que el lenguaje bélico denomina “daños colaterales”, en el marco de una guerra impropia que acaba con planes y proyectos. Esta concepción intensifica situaciones xenofóbicas, que conducen a ultimátums como el vivido en Bengasi, pero también en Trípoli, por parte de fuerzas rebeldes. En éstos, se ven atrapadas decenas de miles de migrantes, también nigerinos, como Mamadou o Yssiaka.

“Estábamos desesperados, creíamos que íbamos a morir allí. No decidimos regresar, fue a la fuerza. Nos dieron 48 horas a todos los negros para dejar Bengasi. Los revolucionarios dijeron que los negros éramos mercenarios, pero sabían que había negros que trabajábamos en Bengasi”. (Entrevista Mamadou, 26/04/2012)<sup>570</sup>

“También en Trípoli hubo un ultimátum de los rebeldes. Dijeron que todo aquel negro que estaba en Trípoli debía huir, porque éramos ministros de Gadafi. Aseguraron que habíamos venido para ayudar a Gadafi, pero olvidaron que estábamos allí para trabajar. Con la guerra, negaron eso y afirmaron que habíamos venido para ayudar a Gadafi, que él nos daba armas. Yo tuve un amigo que sí entró en las milicias de Gadafi. Son nigerinos que ayudaron a Gadafi, él era vecino de mi habitación [...] Pero yo no quise entrar en el ejército de Gadafi. Ellos lo hacían por dinero. Por eso

---

<sup>569</sup> Texto original: “Moi, j'ai un ami qui décédé là-bas qui est rentré pour Kadhafi. [Des mercenaires?] Mercenaires, voilà, si vous voulez. Il m'a fait la proposition, mais moi j'ai refusé. J'ai conseillé de revenir, mais il a préféré rester là-bas. Toute sa vie c'est la Libye. J'ai bien fait de pas rentrer. Dans une famille quand deux frères se battent il faut pas s'interposer, parce qu'à la fin un va tomber”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

<sup>570</sup> Texto original: “On est désespéré, on croyait qu'on va mourir là-bas. Je n'ai pas décidé de rentrer, ça a été par la force. Ils nous donnent 48 heures à tous les noirs pour quitter Benghazi. Les révolutionnaires ont dit que les noirs sont des mercenaires, mais ils savent qu'il y a des noirs qui travaillent à Benghazi”. (Entrevista Mamadou, 26/04/2012)

el CNT decía que éramos gente de Gadafi". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>571</sup>

"Los árabes empezaron a agredir a los negros. Si veían a un negro que pasaba, te agredían, te apuñalaban. Yo no salía durante el día, me quedaba en casa. Mis amigos me llamaban desde otro barrio y me decían: 'Yssiaka, no salgas, han empezado a atacar a los negros'. No podíamos ir ni a la mezquita, rezábamos en casa, porque era peligroso. Los árabes veían a un negro y para ellos un negro es un negro y por mucho que le digas que no eres mercenario, para él sí lo eres [...] Tengo amigos a los que entraron en sus habitaciones y les ataron, buscaban a mercenarios entre ellos. Les pegaron [...] como era un inmueble donde sólo había negros dentro, vinieron y empezaron a pegar y a interrogar a todo el mundo. No encontraron a quienes buscaban y se fueron". (Entrevista Yssiaka, 4/05/2012)<sup>572</sup>

Amnistía Internacional (2011) o De Haas (2011), entre otros, denuncian todo tipo de malos tratos, vejaciones, arrestos arbitrarios y asesinatos, que recuerdan a pogromos de épocas pasadas. Las inculpaciones a obreros migrantes se repiten de manera constante durante los primeros compases de la guerra y mientras algunos permanecen en el país por voluntad propia, la mayoría busca distintas maneras de huir. La agravación racista y xenófoba marca esta etapa y con ésta, se acentúa la clandestinización de los negroafricanos hasta cuotas máximas, en lo que supone de facto la reclusión total en el espacio privado. Sólo salidas esporádicas para conseguir comida rompen la rutina del hastío hogareño impuesto. La escasez alimentaria y el consecuente aumento desproporcionado de precios son la norma durante ese momento. "La situación era muy grave, no está bien ver eso. La guerra no está bien, fue muy duro. Allí donde antes ibas en taxi por dos dinares ahora tenías que pagar 30 [...] El litro de aceite pasó de 1,75 dinares a 3,5 ahora,

---

<sup>571</sup> Texto original: "Même à Tripoli, ils ont fuis, c'est un ultimatum des rebelles. Ils ont dit que tout le monde qui soit noir à Tripoli il faut quitter, parce que ce sont les ministres de Kadhafi. Ils ont dit que nous sommes venus pour aider Kadhafi là Tripoli, ils ont oublié qu'on est là pour travailler avant. Maintenant c'est la guerre, ils ont refusé ça, ils ont dit que nous sommes venus pour aider Kadhafi et que lui, ils nous donnent des armes. J'ai même un ami là qu'il a rentré dans les milices de Kadhafi. Ce sont des nigériens qui ont aidé Kadhafi, il est un voisin de ma chambre [...] Je ne veux pas rentrer à l'armée de la Libye. C'est l'argent. Ce sont des mercenaires de Kadhafi. C'est pour cela que maintenant le CNT dit que nous sommes des gens de Kadhafi". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>572</sup> Texto original: "Les arabes ont commencé à agresser les noirs. S'ils voient un noir qui passe, on t'agresse, on te poignarde. Je ne sors pas la journée, je reste à la maison. Mes amis, ils m'appellent de l'autre quartier et ils me disent : 'Yssiaka, il ne faut pas sortir vraiment, ils ont commencé à attaquer les noirs'. Même à la mosquée on ne part pas, on prie à la maison, parce que c'est dangereux. Les arabes quand ils voient un noir, pour eux, un noir c'est un noir et c'est la même chose, il ne faut pas dire que tu n'es pas un mercenaire, pour eux, tu l'es [...] J'ai des amis qui ont vécu, des tels qu'ils sont rentrés dans sa chambre, ils les ont ligotés, ils étaient en train de chercher des mercenaires parmi eux. Ils les sont tabasser [...] comme c'est un immeuble où il y avait que des noirs dedans, ils sont venus et ils ont commencé à interviewer les gens. Là, ils n'ont pas trouvé leurs gens et ils sont partis comme ça". (Entrevista Yssiaka, 4/05/2012)

todo se multiplicó”<sup>573</sup> (Entrevista Hari, 3/03/2015). El encarecimiento de productos, fruto de la carestía, se entiende como consecuencia lógica de la paralización total de la economía libia, tras la huida inmediata y precipitada de hombres de negocios del régimen y de la práctica totalidad de extranjeros, en primer lugar europeos y más tarde, árabes y sursaharianos. “Todo estaba cerrado. Era imposible trabajar porque todas las empresas cerraron, evacuaron a todo el mundo”<sup>574</sup> (Entrevista Hassan, 1/04/2015). Esto es lo que Bensaâd (2012), aludiendo a expresiones de dirigentes italianos y franceses, establece como “éxodo bíblico” (Bensaâd, 2012: 84).

“*Wallahi*, la situación de la guerra, bufff. En ese momento en Libia no trabajábamos, sólo esperábamos. Nuestro jefe nos dijo: ‘quedaros en la habitación, no salgáis’. Estábamos siempre allí, teníamos ducha dentro, había de todo. Dormíamos allí. Estuvimos tres meses y luego tuvimos problemas para beber agua. Nuestra agua se acabó y llamamos al jefe, pero su teléfono no funcionaba. Dios *Allah*, un día el agua empezó a caer, llovía, pusimos una gran taza para beber [...] No había agua, no teníamos para comer, hubiéramos muerto”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)<sup>575</sup>

“Estuve más de dos meses. Era la miseria, incluso para comer era difícil. A veces salíamos para buscar comida, pero no había. No había nada a parte de pollo. Sólo había pollo, ni arroz, ni pan. A cada momento comíamos pollo. No había trabajo, cada uno se buscaba la vida. Nadie salía, todo el mundo buscaba qué hacer”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>576</sup>

Confinados en casa, el colectivo niameyano sigue la evolución de la guerra a través de cadenas internacionales como France 24 o Al Jazeera. Así comprenden que los disturbios, subestimados en un primer momento, se convierten en “una guerra civil, duradera y multiforme”, en palabras de Moisseron y Belalimat

---

<sup>573</sup> Texto original: “C'était très grave la situation, c'est pas bon à voire. La guerre n'est pas bon, c'était très dur. Là où avant tu peux aller en taxi avec deux dinars, tu vas payer jusqu'à 30 dinars [...] Le litre d'huile d'1 dinar 75 jusqu'à 3 dinars et demi, tout s'est multiplié”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>574</sup> Texto original: “Tout était fermé, c'était impossible de travailler, parce que toutes les sociétés étaient fermés, on évacuait tout le monde”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

<sup>575</sup> Texto original: “*Wallahi*, la situation de la guerre, bufff. À ce temps nous sommes en Libye, on travaille pas, seulement on reste. Notre patron il nous a dit: ‘rester dans la maison, il faut pas aller dehors’. On est toujours dans des chambres, il y a la douche dedans, il y a tout dedans. C'est là-bas qu'on dorme. On a fait trois mois et après on a eu un problème avec de l'eau à boire. Notre eau à boire est finie, nous avons appelé le patron, mais son numéro ne marche pas. Dieu *Allah* un jour l'eau tombe, on a mis une grande tasse là [...] Il n'y a pas de l'eau, il n'y a pas à manger, sinon on va mourir”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)

<sup>576</sup> Texto original: “J'ai fait plus de deux mois. C'est la misère, même à manger c'est difficile. Parfois on sort pour chercher à manger et il n'y a pas. Il y a rien si c'est pas poulet. Il y a du poulet seulement, même le riz il n'y a pas, le pain il n'y a pas. À chaque fois on mangeait seulement poulet. Il n'y a pas de travail, tout le monde se cherche. Personne sort pas, tout le monde se cherche”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

(2012). En este sentido, las potencias internacionales juegan un papel crucial y decisivo, no tanto en la solución del conflicto como en la consumación y refuerzo del mismo. La ayuda militar de la OTAN y de los aliados de Medio Oriente -Qatar y Arabia Saudí- al CNT crea un contexto propicio para la radicalización de la oposición y para la eternización de una crisis, cuyas reminiscencias continúan aún hoy.

“Es Europa quien provocó todos esos problemas [...] Sólo querían derrocar a Gadafi, ese era su objetivo [...] Sabemos cómo funcionan los europeos y los americanos. No son directos, siempre quieren pretextos, decir que tu hermano no te quiere, para decir que tienes que irte”. (Entrevista Adamou, 15/03/2015)<sup>577</sup>

“Ves a Sarkozy, le odio, deseo su muerte. Si lo viera me lo comería. Él creó estos problemas. Perdí grandes amigos, muy próximos, como consecuencia de la guerra, y todo lo que decían era mentira, sólo intereses”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>578</sup>

“Fue Sarkozy quien destruyó Libia. Derribó un buen país. Si lo encontrara le pegaría. Es él quien nos puso en retraso [...] No nos gustó la muerte de Gadafi, fue la intervención de Occidente. Vosotros sois responsables”. (Fada Talladje, 9/03/2016)<sup>579</sup>

Existe unanimidad en señalar a Occidente y, en especial, al expresidente francés, Nicolas Sarkozy, como culpable de la devastación de Libia en tanto que antiguo valedor y amigo personal de Gadafi, considerado “traidor”<sup>580</sup>. Además de impulsar la zona de exclusión aérea que permitió la intromisión militar, fotografías como la archiconocida de Sarkozy junto al Premier británico, David Cameron, simbolizando el “nacimiento de una nueva Libia”, no ayudan a su valoración. De

---

<sup>577</sup> Texto original: “C'est l'Europe qui a provoqué les problèmes là [...] Ils veulent juste faire quitter Kadhafi, c'est ça leur objectif [...] On comprend les européens et les américains. Eux, ils vont pas directs, ils veulent toujours des prétextes, dire que c'est ton frère qui t'aime pas, donc, tu dois partir» (Entrevista Adamou, 15/03/2015)

<sup>578</sup> Texto original: “Tu vois Sarkozy, lui je l'haïe, même son mort, moi si je le vois je vais le manger. C'est lui qui a crée tous ces problèmes là. J'ai perdu des grands amis, des proches à cause de la guerre, et tout cela c'est des mensonges, c'est juste des intérêts” (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>579</sup> Texto original: “C'est Sarkozy qui a gâté la Libye. Il a gâté un bon pays, si je le trouve là je vais lui cogner. C'est lui qui nous a mis en retard [...] On n'a pas aimé la mort de Kadhafi, c'est l'intervention de l'Occident. Vous êtes responsable actuellement” (Fada Talladje, 9/03/2016)

<sup>580</sup> Distintos documentales de la televisión pública francesa ahondan en la relación de connivencia entre Gadafi y el expresidente francés. Parece ser que Gadafi participa de la financiación de la campaña de Sarkozy, según afirman algunos de estos trabajos. Entre ellos, destacamos “Kadhafi, notre meilleur ennemi” (2011) ; “Kadhafi, mort ou vif” (2012) o “Le Président et le dictateur” (2015), dirigidos todos por Antoine Vitkine.

todas formas, tampoco se eximen críticas para los socios árabes de la coalición internacional que devasta el país.

“No me gustó lo que hicieron los franceses junto a los americanos y sus aliados, casi todas las potencias, excepto China, Alemania, Italia [...] Fue Qatar, la propia Al Jazeera es de ellos, fueron ellos quienes empezaron la guerra. Fue un periodista al que asesinaron, un libio lo mató. No sé el nombre, pero vi la entrevista. Era él quien hacía los reportajes de las marchas diciendo que los libios habían empezado a rebelarse [...] El rey de Qatar y Gadafi no tenían buena relación”. (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)<sup>581</sup>

Las invectivas contra quienes consideran responsables de la guerra se derivan del peligro evidente a pie de calle, de manera especial para los participantes de esta comunidad excluida (ver apartado 7.2). Los bombardeos de la OTAN y los enfrentamientos terrestres entre los bandos en liza son recurrentes y de ahí el riesgo físico para el colectivo de migrantes, como relatan Djibou o Mahamane, entre otros.

“Cuando vives en una vivienda con cristales, debes alejarte de las ventanas porque las deflagraciones pueden romperlas. Eso incluso comporta más destrozos que la misma guerra. Quizás tú estás aquí y tiran la bomba lejos, pero cuando cae, destroza y tira piedras. Hay noches que contamos hasta 73 bombas, 46 misiles. Sólo hacíamos que contarlos. Cuando caían, los contábamos y lo apuntábamos. Era nuestro juego. Cuando caía decíamos ‘1, 2,... A veces llegábamos a tener 70-72 [...] Los bombardeos estaban reservados a la noche. El día de la toma de Trípoli, sin embargo, se pasaron todo el día bombardeando, para crear brecha y poder entrar en Trípoli”. (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>582</sup>

“Mi casa no estaba ni a 1 kilómetro del aeropuerto de Trípoli. Una noche, los aviones de guerra, más de 50 aviones, vinieron a bombardearlo todo. Eso no está bien. Lo vimos todo, pero damos gracias a Dios que nos salvó. Estuve un mes sin salir durante la guerra. Sólo salía un momento por la mañana para ir a buscar algo de comer. Luego regresaba a casa y no volvía a salir.

---

<sup>581</sup> Texto original: “Je suis pas content pour ce que les français ont fait avec les américains et leurs alliés, toutes les puissances, sauf la Chine, l'Allemagne, l'Italie [...] C'est Qatar, c'est pour eux Aljazeera c'est eux même qui ont commencé la guerre, même avant que les français. C'est un journaliste assassiné, c'est un libyen qui l'a assassiné. Je ne sais pas le nom, j'ai vu l'interview. C'est lui qui a fait les reportages des marches en disant que les libyens ont commencé à se révolter [...] Le rois de Qatar et Kadhafi ils n'ont pas de bonne entente”. (Fada Losso Goungou, 27/03/2015)

<sup>582</sup> Texto original: “Quand vous vivez dans le maison en vitre, vous devez vous éloignez des fenêtres, parce que les déflagrations ça casse ça. Ça fait plus des dégâts que même la guerre. Peut être, on peut larguer les bombes ici, mais quand ça tombe elle va dégager des pierres. Il y a des nuits que on comptait jusqu'à 73 bombes, 46 missiles. La nuit on fait que compter. Nous la nuit quand ça tombe on compte et on note. C'est notre jeu comme ça. Dès que ça tombe on dit ‘1, 2,... Avant qu'elle arrive des fois on arrive à avoir 70-72 [...] Les bombardements sont réservés à la nuit. Le jour de la prise de Tripoli ils ont passé presque toute la journée en train de bombarder, c'est-à-dire pour avoir une brèche pour rentrer à Tripoli”. (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

Por la noche, la OTAN empezaba a bombardear". (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)<sup>583</sup>

"La guerra estaba muy caliente, el país no funcionaba, estaba completamente parado. Cada día había bombas que caían, por lo que me vi obligado a huir [...] Había bombardeos, podíamos ver a niños de 15 años con kalachnikovs. Era muy arriesgado y, además, la juventud fumaba demasiado, fumaba cannabis. Por eso fue mejor dejar el país y regresar. De todas maneras, había dinero, podíamos trabajar, pero no teníamos la conciencia tranquila, estábamos entre la vida y la muerte". (Entrevista Ali, 26/03/2016)<sup>584</sup>

La metralla, los explosivos, las ráfagas y los muertos conforman el día a día de quienes presencian la guerra en sus narices. Los migrantes destacan este tipo de situaciones en sus relatos bélicos, episodios que logran reproducir minuciosamente, por el impacto psicológico y moral que supone en sus vidas. La mayoría vive los cañonazos en Trípoli o en sus primeros momentos en Bengasi, o bien durante su huida, a través del desierto. Cada una de las personas con las que conversamos tiene su historia y su recorrido, pero todos coinciden en señalar el valor nocivo de la guerra, donde viven experiencias impactantes, que aún hoy acechan su memoria.

"Bombardearon en el otro campo, pero incluso la sangre salía de las orejas. Entre nosotros no hubo muertos. Esa mañana partimos a la embajada para coger el *laissez-passer*<sup>585</sup> [...] Tuvimos mucho miedo, esa noche no dormimos hasta por la mañana". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>586</sup>

"El día que bombardearon Sebha, uno de mis colegas perdió la razón. Se pasó todo el día chillando. Por todos sitios había explosiones, bombas que estallaban [...] Estaba verdaderamente perturbado. Decía 'llamad a mi

---

<sup>583</sup> Texto original: "Ma maison ça fait même pas un kilomètre de l'aéroport à Tripoli. Une nuit, les avions de guerre, plus de 50 avions, ils sont venus à bombarder tout. C'est pas vraiment bon du tout. On a vu tout, on va dire merci Dieu qui nous a sauvé. J'ai fait un mois de guerre sans sortir. C'est seulement le matin que je sors un peu pour chercher à quoi manger. Après tu retournes à la maison et tu sors pas. La nuit l'OTAN va commencer bombarder". (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)

<sup>584</sup> Texto original: "La guerre est vraiment très chaude, ça ne va pas le pays, la Libye ça ne va pas complètement. Toujours il y a des bombes qui tombent, je suis obligé de quitter [...] Il y a les bombardements, tu vas voir un petit de 15 ans avec un kalachnikov. C'est risquant le pays et puis la jeunesse là-bas ils fument trop, ils fument de cannabis. C'est mieux de laisser le pays et retourner. Mais quand même il y a l'argent là-bas, tu travailles et il y a l'argent, mais tu n'as pas une conscience tranquille, tu es sur vie ou mort". (Entrevista Ali, 26/03/2016)

<sup>585</sup> Documentos de viaje emitidos, en este caso, por la embajada de Níger en Trípoli.

<sup>586</sup> Texto original: "Ils ont bombardé dans l'autre champ, même le sang sortait dans les oreilles. Parmi nous, il n'y a pas eu des morts. C'est le matin là qu'on est parti à l'ambassade, on a pris le *laissez-passer* [...] On a eu très peur, la nuit là on n'a pas dormi jusqu'à le matin". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

hermana mayor, ella enviará un vehículo, ella vendrá a buscarnos' Intentábamos calmarle, fue terrible". (Fada Poudrière, 29/02/2016)<sup>587</sup>

"Nuestra zona era sensible y peligrosa, cada noche había tiros. La gente de Bengasi intentaba llegar a tomar la televisión nacional. Todas las personas que estaban en la zona se fueron fuera del país. Cada noche, a las 2 o 3h de la mañana, escuchábamos golpes muy duros entre ellos y los militares de Gadafi que securizaban la televisión. Estuvieron más de dos semanas para secuestrar la televisión nacional y no pudieron acceder". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>588</sup>

En la actualidad y tras el retorno, la mayoría de adultos logra sobrellevar estos recuerdos, pero en el caso del pequeño Abdelkarim, por ejemplo, de cuatro años, la cuestión parece inicialmente un poco más compleja. Él es hijo de Abdoulwahab, uno de los migrantes considerados "afortunados", que logra llevar a Safia, su mujer, a Libia, tras varios años en el país magrebí. Allí tienen a su primer hijo y con el retorno por el conflicto, el niño vive un estancamiento a nivel físico e intelectual en los primeros tiempos de regresar, en base a lo que consideran un choque postraumático por la guerra y por la propia movilidad forzada (Pérez, 1999; Goguikian Ratcliff, 2012), según relatan.

"Departimos con entusiasmo en el patio de su casa, en Bassora, en la comuna IV de Niamey. Una pequeña sombra asoma tras la puerta, tímida, espantable. Tanto el padre como la madre me señalan a su hijo, Abdelkarim. Con su edad debería estar correteando, jugando de aquí para allá, con vecinos y amigos, aseguran. Sin embargo, su retraimiento se lo impide. Sus padres lo achacan a la guerra que vive durante unas semanas, antes de llegar de vuelta a Níger. En realidad, quienes están de regreso son ellos, los padres, porque el pequeño 'es extranjero y no para de preguntar para volver a su casa', asegura el padre. Efectivamente, el pequeño nació en Libia y parece querer llamar la atención por su 'desarraigo'. 'Tiene miedo aún, me pregunta si los policías están fuera, si la guerra ya ha acabado. Me insiste para regresar a casa, dice que éste no es su país', afirma Safia. 'Desde que vinimos come muy mal. Lo hemos intentado todo, le hemos llevado al hospital, porque creíamos que tenía problemas intestinales, tifoidea', relatan. Después de varios chequeos, un doctor les confirma que el dolor responde al descontento por el cambio, por el desplazamiento. Explican preocupados que han probado tanto la medicina moderna como la tradicional, pero la evolución del pequeño parece lenta. 'Ahora está siempre con su madre, no quiere salir con otros niños y cuando ve a alguien se

---

<sup>587</sup> Texto original: "Le jour là ils ont bombardé Sebha, il y a un de mes amis qu'il a même perdu la raison. Il a passé toute la journée à crier. Partout c'est des éclatements, des bombes qui éclatent là [...] Il était vraiment perturbé. Il disait 'il faut appeler ma grande sœur, elle va envoyer une véhicule, elle va venir nous chercher...' On était en train de lui calmer, c'était terrible". (Fada Poudrière, 29/02/2016)

<sup>588</sup> Texto original: "Notre zone est sensible et dangereuse, chaque nuit il y a des tirs. Les gens de Benghazi ils essaient d'arriver à prendre la télévision nationale. Toutes les personnes qui sont dans la zone ont quitté la zone pour quitter ailleurs. Chaque nuit à deux heures ou bien 3 heures du matin vous allez entendre des coups très durs entre eux et les militaires de Kadhafi qui sont là-bas pour sécuriser la télé nationale. Ils ont fait plus de deux semaines pour prendre la télévision nationale en otage et ils n'ont pas pu accéder". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

esconde [...] No quiere ir a casa de nuestra familia, no quiere estar allí, no les conoce', enfatizan". (Diario de campo, 22/05/2012)<sup>589</sup>

Más allá de este caso, lejos de vivirlo todos de la misma manera, algunos migrantes perciben la guerra como oportunidad de multiplicar sus sueldos durante el conflicto. Los pocos sectores aún activos o las tareas informales normalmente reservadas a migrantes (Pliez, 2006), con la guerra se pagan mejor. "Durante la guerra había dinero. No había trabajadores, no había nadie. Por tanto, si antes cobrabas 200-300 dólares al mes, ahora puedes ganar el doble o el triple, porque nadie trabajaba" (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>590</sup>. Djibou, por su parte, también arriesga y decide permanecer en Libia, para regresar años más tarde, en 2014, con dinero y proyectos. Se queda, gracias a complicidades tejidas durante su estancia, que le permiten estar protegido por conocidos y libios "poderosos" y autóctonos de su barrio. "Si salgo de ese entorno para coger la ruta podría haber sido interrogado y asesinado [...] Me pasé al sector del comercio [...] Estaba en la carretera, vendía, y hacíamos todo aquello que nos ofrecían" (Entrevista Djibou 23/04/2015)<sup>591</sup>. Su decisión, aunque pueda parecer acertada vista con perspectiva a tenor de la materialización de parte de sus propósitos, es claramente minoritaria. En realidad, la invisibilidad acuciante del colectivo migrante, así como la consecuente vulnerabilidad y el declive de la actividad laboral, provoca la huida mayoritaria de cientos de miles de nigerinos, también urbanos, que emprenden el camino a casa. Regresan, inducidos por el propio conflicto y ante la insistencia familiar para que salgan del país.

"Nuestro problema son los bombardeos que nos fastidian, la OTAN, pauuu, pauuu. Por eso decidí irme [...] Me fui sin que mi jefe lo supiera. *Wallahi*, tuve miedo. Tuve miedo, por eso dejé Libia, tuve mucho miedo [...] Mi familia a cada momento, sobre todo mi mujer, me decía que si quería que

---

<sup>589</sup> Texto original: "Lui, il est étranger et il demande toujours pour aller chez lui [...] Le petit a peur encore et il me demande s'il y a encore les policiers dehors, il me demande si la guerre est finie. Il dit qu'on doit rentrer parce qu'ici ce n'est pas son pays [...] Dès qu'on est revenu, il mange très mal. On a fait tout, on l'a amené à l'hôpital, on croyait que c'était des problèmes d'intestins, typhoïdes [...] Maintenant est avec sa maman, il ne veut pas sortir avec d'autres enfants. Il a peur, il voit quelqu'un et il va aller se cacher [...] Il ne part chez notre famille, il ne veut pas rester là-bas, il ne les connaît pas". (Bassora, 22/05/2012)

<sup>590</sup> Texto original: "Même dans la guerre, à ce moment là il y a l'argent. Il y a plus des travailleurs, il y a personne. Ce qu'avant tu fais à 200-300 dollars le mois, tu vas faire le double ou le triple, parce qu'il y a personne qui travaille". (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>591</sup> Texto original: "Si je quitte ce milieu là pour prendre la voie, je peux être entretenu ou même tué [...] Je me suis retourné au secteur du marché [...] J'étais dans la voie, on cherchait, on vendait et on faisait tout ce qui nous vient". (Entrevista Djibou 23/04/2015)

me mataran? Todo el mundo ya había regresado y yo no quería". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>592</sup>

"Vi que la cosa no funcionaba. Me fui para buscar [dinero], no ganaba nada, no podía salir a trabajar, por tanto, era mejor retirarse, regresar. Mi familia me dijo que era mejor que volviera, Dios está aquí y te puede ayudar". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>593</sup>

De nuevo, la familia, como principal institución y lazo social, coge las riendas del proyecto migratorio y procura fomentar el retorno entre sus seres queridos. De esta manera, miles de ciudadanos nigerinos en contacto con sus familias a través del teléfono móvil, en cuanto las redes tecnológicas lo permiten –se producen caídas del sistema durante el fragor de la batalla–, deciden emprender el retorno a su tierra de origen, de manera forzada. "Allí donde hay guerra, siempre tienes que regresar. Si no hubiera guerra, nuestro objetivo era quedarnos allí, trabajar y enviar a la familia" (Fada Poudrière, 14/03/2016)<sup>594</sup>.

"No contaba en volver, porque conozco mi país, el sufrimiento que hay y no deseaba regresar. Yo, quería incluso continuar. Era un éxodo determinado, porque la cosa no funcionaba. Conozco mi país y esto no cambia, es difícil de cambiar. Nunca había pensado en volver si no fuera por la guerra [...] Nosotros, los africanos, antes de que la ONU o las organizaciones internacionales dijeran nada, hubiéramos estado enterrados, por eso tuve que huir, dejar el país". (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>595</sup>

"Estaba bien y de repente, puff, hubo la guerra [...] Tenía previsto regresar, pero quería venir pudiendo comprar una casa o construir, pero no fue el caso. El hombre propone, Dios dispone". (Entrevista Laouli, 19/03/2015)<sup>596</sup>

---

<sup>592</sup> Texto original: "Notre problème c'est les bombardements là qui nous embêtent, l'OTAN, pauuuu pauuuu C'est pour cela que j'ai dit de quitter [...] J'ai dit, c'est pas la peine et j'ai quitté sans que mon patron il se ne savait même pas. *Wallahi*, j'ai eu peur. J'ai eu peur, c'est pour cela que j'ai quitté la Libye, j'avais peur même [...] Ma famille, surtout ma femme, à tout moment elle me dis si je veux qu'ils me tuent ? Tout le monde sont revenus et moi à chaque fois j'ai refusé de venir". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>593</sup> Texto original: "Je vois que ça ne va pas. Je suis parti chercher [de l'argent], je ne gagnes pas, je n'arrive pas sortir à travailler, donc, c'est mieux de retirer, venir. Ma famille dit seulement que c'est mieux si je retourne, Dieu est là et il peut t'aider". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>594</sup> Texto original: "Là où il y a la guerre il faut toujours rentrer. Si c'était pas la guerre notre but c'est de rester là-bas, travailler et envoyer à la famille". (Fada Poudrière, 14/03/2016)

<sup>595</sup> Texto original: "Je ne pense pas de revenir, parce que je connais mon pays, la souffrance de mon pays et je ne souhaite pas de revenir. Moi je voulais même de continuer, c'est un exode déterminé, parce que ça ne va pas, je connais mon pays, ça ne change pas, c'est difficile de changer. Je n'ai jamais pensé de revenir si c'est ne pas à cause de la guerre [...] Nous, les africains, avant que l'ONU ou bien disant les autres organisations parlent, déjà nous sommes enterrés. Il faut que je me fui pour laisser le pays". (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>596</sup> Texto original: "Je suis comme ça et dans un seul coup, puff, il y a la guerre [...] Je programme de revenir, mais je compte revenir en disant que je vais payer une maison ou bien je vais construire comme ça, mais c'est pas le cas. L'homme propose, Dieu dispose". (Entrevista Laouli, 19/03/2015)

Estos fragmentos indican elementos claves acerca de lo que el colectivo retornado entiende por migración, cómo y qué objetivos contempla con ella. De esta manera, también apuntan las consecuencias futuras desprendidas del retorno inesperado, que inician por tierra o aire, con el objetivo inmediato de salvar sus vidas.

## 8.2 Camino de retorno

“No traje nada conmigo, nada, nada. Vine así mismo, bruscamente. Incluso la ropa que traía para mis hermanos, mi familia. Lo dejé todo, no traje nada” (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>597</sup>. Esta es la principal lamentación de cualquier retornado de Libia en Niamey. Las circunstancias les fuerzan a regresar de manera precipitada, a no coger nada de lo que tienen en el país y a emprender un viaje con las manos vacías. El terror les invade y su único objetivo es escabullirse, aún sin sus bienes más preciados, objetos materiales, propósito primordial de su movilidad (Bredeloup, 2008). Volver a casa sin nada es el peor símbolo del fracaso migrante, ejemplo paradigmático de lo que depara su país de origen, de los sentimientos que aguaitan, percepciones que despiertan y espacio social que ocupan (Clément, 2000; Kaplan, 2004), como tratamos en el capítulo 9. “No cogí nada de Libia, sólo buscaba salir. No pensé en llevarme el equipaje, sólo quería salir vivo del país. Lo dejé todo, porque lo que vimos, lo que vivimos... No es fácil coger algo antes de irte”<sup>598</sup> (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015).

“La guerra nos ahuyentó. Yo, actualmente, he perdido muchas cosas. Vine a Niamey con las manos vacías [...] Enviaba dinero, pero si vives en una familia pobre, el dinero que guardan se lo comen. Lo poco que ahorré allí, compré una maleta con vestidos nuevos. Cada mes ponía 100 o 50 dólares en el maletín. A veces, ponía incluso 200. Compré una televisión grande, plana, de 42 pulgadas. Me dije, si vengo a Níger voy a venderla, pero lo dejé todo”. (Fada Boukoki, 28/04/2015)<sup>599</sup>

---

<sup>597</sup> Texto original: “J’ai rien amené avec moi, rien, rien. Je suis venu comme ça, brusquement. Même les habillements que j’amenaient avant pour mes frères, ma famille. J’ai tout laissé, sans rien amener”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

<sup>598</sup> Texto original: “Moi, je n’ai rien pris de la Libye, je cherche seulement à sortir. Moi, je ne cherche pas à sortir avec le bagage, moi je veux que sortir vivant. Tout, on a laissé là-bas parce que ce qu’on a vu, ce qu’on a vécu,... C’est pas facile dire qu’on va prendre quelque chose pour sortir”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>599</sup> Texto original: “ C’est la guerre qui nous a chassé. Moi, actuellement j’ai perdu beaucoup des choses. Je suis venu ici à Niamey avec les mains vides [...] J’envoyais de l’argent, mais si tu vis dans une famille pauvre là, l’argent c’est pas qu’ils vont garder ça, ils vont manger. Le peu que j’ai économisé là-bas là, j’ai acheté une valise des vêtements neufs. Chaque mois, je mets 100 ou 50 dollars dans ma valise. Parfois je mets 200 dollars même. J’ai acheté une télé grand plan 42

“Dejé una televisión, un ordenador, una radio, una nevera,... todo en casa de un amigo. Llevé todo mi equipaje allí, porque no podíamos traerlo. Mis maletas pesaban 160 kg”. (Entrevista Yssiaka, 4/05/2012)<sup>600</sup>

“No pensábamos dejar el país de esta manera. Yo tenía una habitación llena de ropa, zapatos, televisiones, grabadores, DVD's. Lo perdí todo. También estaba la nevera allí. Nos dijeron de coger sólo una mochila y como era periodo de frío, una manta”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)<sup>601</sup>

Aterrorizados por el miedo y la perturbación de una guerra ajena, el grupo renuncia a preservar sus ganancias. En ningún caso, se trata de un olvido, sino que, como avanza Ibrahim, la dificultad del viaje, ya sea por avión o por tierra, imposibilita el transporte de su capital económico. Es obvio que algunos bienes son difíciles de trasladar por su tamaño, pero la celeridad, inseguridad y lucro de la precariedad, perpetrada por distintos actores durante el camino de retorno, dificultan sin duda el envío. En el trayecto terrestre, por ejemplo, se encarece “el kilo de equipaje antes estaba a 0,25 FCFA y después pasa a 1 dinar y medio”<sup>602</sup> (Entrevista Hari, 3/03/2015), revelan. De la necesidad, hay quienes se aprovechan, en base a la ley capitalista oferta-demanda, que más que nunca refrenda la movilidad como negocio y aprovechamiento del más débil.

Nuestra etnografía constata la impotencia de la mayor parte de retornados por la imposibilidad de traer consigo sus enseres, quizás no los más primordiales, pero sí los percibidos como más importantes, de cara a emprender proyectos empresariales y simbolizar así su éxito migratorio (De Latour, 2003; Bredeloup, 2005, 2008; Blundo y Olivier de Sardan, 2007). La penuria de la mayoría en esta coyuntura contrasta con condiciones privilegiadas de unos pocos migrantes bienaventurados que, tras muchos años en Libia y habiendo regularizado su situación, logran ser repatriados en avión por la misma compañía para la que trabajan. Ciertamente, se trata de una circunstancia aislada, pero es la que vive,

---

pulses. J'ai dit si je viens ici au Niger, je vais vendre ça, mais j'ai tout laissé”. (Fada Boukoki, 28/04/2015)

<sup>600</sup> Texto original: “J'ai laissé une télévision, un ordinateur, un poste radio, un réfrigérateur,... chez mon ami là. J'ai porté mes bagages là-bas, parce qu'on ne pouvait pas les transporter. Même mes valises faisant 160 kilos”. (Entrevista Yssiaka, 4/05/2012)

<sup>601</sup> Texto original: “On pensait pas qu'on allait quitter comme ça. Moi, j'ai une chambre, c'est plein des habilles, des chaussures, des télévisions, des recorders, des dvd's. J'ai perdu beaucoup des choses. Il y a le frigo là-bas. Ils nous ont dit de prendre juste un sac et comme c'était en période de froid, une couverture”. (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

<sup>602</sup> Texto original: “Avant le kg de bagage c'était 0,25 FCFA, après c'est à 1 dinar et demi” (Entrevista Hari, 3/03/2015)

por ejemplo, Ali, según nos explica en su casa de Niamey. Por su parte, la mayoría desesperada busca alternativas para salir cuanto antes de Libia, “todo el mundo se busca la vida” <sup>603</sup> (Entrevista Hassan, 1/04/2015) y forja estrategias individuales y colectivas para fugarse. Es un sálvese quién pueda y cómo pueda, donde las formas de solidaridad se yuxtaponen y sobreponen a actitudes calificadas de individualistas. Dos caras de una misma moneda, vistas como automáticas en situaciones extremas, tal como evidenciamos en el capítulo 6.2, durante el recorrido de ida a través del desierto.

“Teníamos que hacer el camino del desierto juntos, pero después me explicó que su mujer estaba enferma de asma y no podía hacerlo. Me dijo que no podía correr el riesgo y que estaba obligado a regresar a Trípoli para continuar hacia Túnez e ir a los campos de repatriados. Dije, eso me vas a hacer? Hicimos un plan juntos. Me haces pararme en Sirte, he perdido mi tiempo, tenía que haberme ido con el otro [camión, que desestima para quedarse con su amigo Abdou], tuve piedad de vosotros y ahora en el campo, me dejáis?”. (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)<sup>604</sup>

“Se necesitaban las firmas de varias personas. Nos pusimos a recoger *laissez-passer*, para que cada uno pudiera venir con el documento”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>605</sup>

Estas declaraciones recogen las distintas maniobras, entre colectivas e individuales, para abandonar el país. Un conjunto de peripecias que se limitan en última instancia a la repatriación por avión a cargo de la OIM o el camino de vuelta por el desierto, deshaciendo el largo y duro viaje realizado en su partida. La primera forma es relevante, aunque minoritaria desde una perspectiva global, mientras la segunda se produce en condiciones de vulnerabilidad, incluso superiores al trayecto de ida, como vemos a continuación. Tanto en una como en otra se embarcan todas las nacionalidades de migrantes presentes en el país, en lo que supone un éxodo masivo de más de 1 millón de sursaharianos, según Nita (2013).

---

<sup>603</sup> Texto original: “Tout le monde se cherchait” (Entrevista Amate, 1/04/2015)

<sup>604</sup> Texto original: “On devrait faire le chemin de désert ensemble, mais il m'a expliqué que sa femme est malade d'asthme et qu'elle peut pas traverser le désert. Il m'a dit qu'il peut pas faire courir ce risque, et maintenant il sera obliger de retourner encore à Tripoli pour continuer sur Tunisie, aller dans le camps des rapatriés. J'ai dit, c'est ça que tu vas me faire ? On a fait un programme, tu m'as fait arrêter à Sirte, j'ai perdu mon temps, je devais quitter avec l'autre là [camion, que j'ai laissé partir pour rester avec Abdou], j'ai eu pitié de toi et arrivés en campagne tu vas me laisser?” (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)

<sup>605</sup> Texto original: “Il fallait avoir les signatures de plusieurs personnes. On s'est mis à récolter les *laissez-passer*, parce que chacun puisse venir avec le document”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)

## Retorno por tierra

El desconcierto se impone en los primeros compases del conflicto. Los primeros en tomar la decisión de partir se decantan por la vía más conocida por ellos hasta el momento: el desierto. Los recursos son escasos y se ven empujados a partir a Sebha y desde allí coger uno de los camiones que desciende a Níger, a Agadez. No es un regreso cualquiera, sino que implica una evacuación desesperada con todo lo que eso comporta: controles de rebeldes o autoridades gadafistas y vulnerabilidad durante todo el trayecto, fruto de la falta de dinero en metálico y la subalternidad acrecentada por el conflicto.

“Desde Trípoli cogí un vehículo. Fue un árabe quien nos dijo de venir en coche, en el que podíamos pagar 200 dinares hasta Sebha, siempre de manera clandestina. Fue Dios *Allah* quien nos vigiló. Llegamos a Sebha y mi dinero se acabó. Trabajé en Sebha para uno de los conductores que venía a Agadez. Estuve dos semanas antes de recaudar el dinero para llegar a Agadez”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)<sup>606</sup>

Antes de alcanzar Sebha, el camino se adivina temible y arriesgado. Los puestos de control se suceden en la carretera y con ellos, las amenazas, asaltos y robos del poco dinero que les queda o de los teléfonos móviles que aún detentan. Deben esconderlo todo, puesto que existe una obsesión de militares y rebeldes, según explican, de no permitir que salgan vídeos ni imágenes del país fuera de las fronteras. De ahí, la obcecación por custodiar todos los aparatos electrónicos al alcance. Durante el recorrido, los migrantes son víctimas de comportamientos vejatorios, tratos degradantes y ofensivos, a los que aluden con rabia e indignación.

“Parece el fin del mundo. Hay un puesto de control aquí, otro que no llega ni a 200 metros. Ves controles a cada momento y en ellos te pueden coger el móvil si llevas... Ohhh, no, no, no es fácil. Hubo alguien con barba, un pequeño soldado o quizás sólo un delincuente que puso el mechero en la barba de otro, *wallahi*. Le quemó. Un militar negro, le dijo que nunca más volviera a hacer eso. El tipo hacía así para apagarse el fuego. Es lamentable. Yo nunca podría hacer eso a un ser humano. La educación de mi familia no me dejaría hacerlo. Es muy malo, intolerable”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>607</sup>

---

<sup>606</sup> Texto original: “Dès Tripoli je prends la voiture. C'est un arabe qui nous a dit de venir dans un véhicule, tu peux payer 200 dinars à Sebha, mais c'est en fraude. C'est Dieu *Allah* qui nous a surveillé. On est venu à Sebha et mon argent est fini. On a travaillé à Sebha pour un des diligents qui partaient pour venir à Agadez. Même à Sebha j'ai fait deux semaines avant d'avoir de l'argent pour revenir à Agadez”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)

<sup>607</sup> Texto original: “Tu crois que c'est la fin de monde. Il y a un poste de contrôle ici, il y a un poste de contrôle ici, un autre même pas à 200 mètres. Tu vas voire des postes de contrôles comme ça,

“Un control de policía nos paró sobre las 4h de la mañana. Nos registró todo el coche. Miraron si llevábamos tarjetas de móvil o memorias, porque no dejaban que saliéramos con eso para mostrar lo que pasaba allí [...] La policía entró en el coche y vio una cartera y cigarrillos y los cogió. Dentro del paquete había droga del chófer y preguntaron, de quién es? Todos sabían que yo no fumaba. Dije que el portamonedas era mío pero la cartera no. Como él era árabe dijo que era nuestro [...] El chófer dijo que era mío. Todo el mundo regresó a su lugar y a mí me hicieron salir y me sacaron dos pistolas, una aquí y otra aquí [gesticula]. Yo estaba así en el asfalto [sentado de rodillas]. Había algunos que decían que disparara. En ese momento, llegó el jefe y preguntó ‘qué pasa?’ [...] me dijeron que quemara la droga y lo hice. Tuve suerte, me dejaron gracias al jefe. Si no hubiera sido por eso, me hubieran matado”. (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)<sup>608</sup>

Una vez en Sebha, los migrantes se embarcan de nuevo, como hicieron en la partida, en grandes camiones que, en esta ocasión, les retornan a su país, aunque sin condición de refugiado. La ciudad del sur libio se erige en parada recomendada e imprescindible para cruzar el Sahara, como sucedió en la ida. Si las condiciones fueron duras entonces, ahora la guerra las convierte en terribles para muchos miembros del grupo. La aglomeración, las averías e incluso el pánico en el seno de la travesía, aumentan respecto al viaje de partida. Su precariedad es mayor, los recursos son prácticamente inexistentes y su situación moral y anímica se encuentra desecha, de manera proporcional a la ilusión y confianza que marcaron su destierro en el pasado. Asimismo, la sobrecarga de vehículos produce accidentes y muertes, en una realidad visualizada en fotos como la siguiente y relatada por los migrantes a continuación.

---

on va te fuir prendre un bon portable si tu as ça... Ohhh, non, non, non, c'est pas facile. Il y a quelqu'un qui a une barbe, un petit soldat ou bien un délinquant seulement. Il l'a mis le briquet sur sa barbe, *wallahi*. Il l'a même brulé. Il y a un noir là, un militaire, celui qui a parlé au petit, il l'a dit de ne jamais recommencer comme ça. Le gars il fait comme ça pour étendre le feu. C'est regrettable. Moi, je peux pas le faire avec un être humain. Mon éducation de ma famille ne peut pas me donner que je fasse. C'est très mauvais, c'est l'intolérance”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>608</sup> Texto original: “Il y a un barrage de policier, ils nous ont arrêté la nuit vers 4h du matin. Ils ont fuyé la voiture. Ils nous ont fuyé tout pour si tu as caché une puce ou une mémoire. On laisse pas que tu sors avec des puces ou mémoires, parce que les gens vont dire que tu as filmé ce que se passe là-bas [...] Les policiers ont rentré dans la voiture, ils ont vu le portemonnaie avec les cigarettes et ils ont pris ça. Il y a la drogue du chauffeur dans son paquet de cigarette et les policiers et ils ont dit, c'est pour qui? Nous tous on sait, je ne fume pas. Le portemonnaie c'est pour moi, mais les cigarettes c'est pas pour moi. Comme c'est un arabe il va dire que c'est pour nous [...] Le chauffeur il a dit que c'est pour moi. Tout le monde est rentré à prendre sa place, ils m'ont fait sortir, ils ont enlevé deux pistoles, une ici et l'autre ici [gesticulation]. Je suis comme ça dans le goudron [assis]. Il y a d'autres qui dissent de commencer à tirer. En ce moment, il y a leur chef qui vient et il a dit 'c'est quoi?' [...] Ils m'ont dit de bruler la drogue et j'ai brulé. J'ai eu de la chance, ils m'ont laissé grâce au chef. Si c'est pas ça, le jour là, ils vont me tuer”. (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)



Figura 21: Imagen sobre las condiciones de retorno de migrantes de Libia captada en la sede de CORNI (Niamey, abril 2012)

“Nuestro camión estuvo a punto de volcar y yo me caí, incluso ahora me duele aquí [rodilla]. Fue justo al lado de una montaña y cuando estaba a punto de caer, todos saltamos y yo me hice daño en la rodilla”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>609</sup>

“Alquilamos un vehículo de 19 plazas y todos los nigerinos entramos en su interior y llegamos a Sebha. Desde allí, cogimos uno de los camiones que llevaban a 150-200 personas. De Sebha a la frontera estuvimos una semana. Habitualmente es medio día. Volcamos con el vehículo y hubo dos muertos, fue terrible [...] Hubo dos muertos, muchos heridos. Uno de mis amigos se rompió las piernas. A otro le cayó directamente una caja en su tibia. Fue horrible, horrible. Imagina un camión que vuelca con 150 personas”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>610</sup>

“En el coche en el que vine hubo tres muertos por sed y hambre. Estuvimos un mes en el desierto. Te juro que hubo un momento en que un vaso de agua lo podíamos compartir entre tres. La gente cayó enferma. Incluso si hubieran llegado, ahora tendrían efectos secundarios. Hay ciertas cosas que cuando te pasan, se quedan dentro del corazón humano. Sufrimos. El vehículo que cogimos sufrió tres averías. A 97 km de Tumo se estropeó, estuvimos nueve días allí. Todos los coches que pasaban, si les decías que te ayudaran a arreglarlo, no se paraban [...] Al final pudimos reparar el vehículo y por la noche nos fuimos. Al día siguiente se volvió a estropear y

<sup>609</sup> Texto original: “Notre camion a fallu renversé et j'ai fait une chute, même maintenant j'ai eu mal ici là [genou]. Comme c'est à côté d'une montagne, lorsqu'il a fallu tomber, nous sommes sauté et je m'ai fait mal au genou”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

<sup>610</sup> Texto original: “On a loué une voiture de 19 places et tous les nigériens ont s'est mis à l'intérieur et on est venu carrément à Sebha. Dès là-bas on a pris des camions qui prenaient 150-200 personnes. Dès Sebha à la frontière on a mis une semaine. D'habitude c'est un demi journée. On est tombé avec la voiture et il y a eu deux morts, c'était terrible [...] Il y a deux morts, beaucoup des blessés. Il y avait un de nos amis qui avait les jambes cassées. L'autre c'était une caisse qui est tombé directement sur son tibia. C'était horrible, horrible. Imaginez un camion qui se renverse avec 150 personnes”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

tuvimos que regresar a Sebha para encontrar la pieza. Estuvimos una semana en el desierto sin agua, ni comida, no teníamos nada, todo se había acabado. Afortunadamente, el chófer transportaba harina y gracias a eso nos salvamos". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>611</sup>

A pesar de que la mayoría conoce previamente el desierto, su visión sobre el retorno en plena guerra es considerablemente peor. Están acostumbrados a idas y venidas en el marco de la circularidad de sus desplazamientos, pero las condiciones en que se ven sumidos en esta ocasión, configuran heridas, no sólo físicas, sino daños marcados en su memoria y moral. En casos concretos, se trata de su primera experiencia en el Sahara, lo que agudiza su sufrimiento y su percepción negativa. Eso sucede sólo entre algunos urbanos, pertenecientes al primer flujo que viajó al país en avión alrededor de los años 2000, fruto de la contratación en origen, que ya hemos tratado en el apartado 6.2. "Fue un calvario, un infierno" (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)<sup>612</sup>, destaca uno de ellos.

El aparente caos y vulnerabilidad del pasaje de vuelta, no exige cierta organización dentro del propio grupo a lo largo del trayecto. Si las lógicas etnoregionales fomentan, acogen y asientan los fundamentos básicos de la migración hacia Libia, estas dinámicas abiertas, interaccionistas y flexibles, representadas sobre el origen, también en el vector urbano/rural, se reproducen igualmente en este contexto. Sobre estas lógicas, reposan algunas clasificaciones que, sobre todo en este caso, emiten una diferenciación sobre la cantidad de personas retornadas, mucho mayor en el ámbito rural que en el urbano (OIM, 2011).

"Entre nosotros, los nigerinos, había los de la región de Tahoua, Maradi y todos esos. Los de la región de Tahoua, como eran bastante numerosos, hicieron un grupo y designaron a alguien para hablar en su nombre [...] No podíamos hablar todos al mismo tiempo. Si había un problema y queríamos algo, los chadianos tenían a sus representantes y nosotros los nigerinos,

---

<sup>611</sup> Texto original: "Dans la voiture que je suis revenu il y a eu trois décès, par soif et faim. On a fait un mois dans le désert. Je vous assure qu'il est arrivé un moment qu'un verre d'eau on peut le partager avec trois personnes. Les gens ont tombé malades, même présentement s'ils étaient arrivés à venir, ils auraient des effets secondaires. Il y a certaines choses qu'une fois qui arrive ça va continuer dans le coeur d'être humain. On a souffert. La voiture qu'on a prit a tombé en panne trois fois. A 97km de Tommo on a eu panne, on est resté neuf jours là-bas. Toutes les voitures qui passent, même si vous le dites de dépanner, ils s'arrêtent pas. On a pu dépanner la voiture et la nuit on a quitté. Lendemain, la voiture a retournée en panne et il faut retourner à Sebha pour prendre la pièce. On a fait une semaine dans le désert, on n'a pas eau, ni nourriture, il y a rien, tout est fini. Heureusement que le chauffeur transportait de la farine et c'est grâce à ça qu'on s'est sauvé". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>612</sup> Texto original: "C'est le calvaire, c'est la galère". (Entrevista Ibrahim, 25/03/2015)

pensamos en dividirnos en dos grupos: los de la región de Tahoua, que eran verdaderamente numerosos y los de Niamey, Maradi, Zinder, agrupados en otro, del que me designaron delegado. Todo su dinero estaba en mi bolsillo, porque había ladrones que cortaban la carretera. Por eso me lo dieron todo". (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)<sup>613</sup>

En los meses posteriores al inicio del conflicto, desembarcan en Agadez y Dirkou las organizaciones internacionales con competencias para actuar, ofreciendo básicamente asistencia humanitaria. Nos referimos al Alto Comisionado de Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), Fondo de Naciones Unidas para la Infancias (UNICEF) y la OIM, además de ONG's internacionales como Médicos Sin Fronteras (MSF), Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) o Acción Contra el Hambre (ACH), entre otras, que suministran asistencia médica, alimentaria y/o psicológica<sup>614</sup> para los situaciones más delicadas, es decir, heridos en accidentes o los que no disponen de recursos para seguir hasta su pueblo o ciudad. De esta manera, se les acompaña o se les proporciona una suma de dinero de 2.500 FCFA para regresar a casa, considerada paupérrima por la mayoría. En realidad, en gran parte de casos, se produce lo que Nabara (2014) llama "efecto inverso de las transferencias", por lo cual la familia envía dinero al migrante en Agadez o Niamey para que cojan un bus y regresen a su lugar de origen. Los retornados agradecen la actuación de organismos internacionales, pero mayoritariamente entienden su ayuda "tardía e insuficiente".

"Nos informaron de que la OIM y el presidente, en ese momento, Salou Djibou, lo habían dado todo por nosotros. Había tiendas de UNICEF en Dirkou en el centro médico [...] Después del accidente, la OIM se hizo cargo de mí". (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>615</sup>

"Estuvimos dos días sin comida y después, el propietario del camión nos entregó a otro camión que nos llevó hasta la frontera. Allí nos dejaron a cargo de las autoridades, que nos llevaron a Dirkou. Desde Dirkou fuimos evacuados a través de Agadez y desde Agadez, donde estaba la OIM, nos

---

<sup>613</sup> Texto original: "Parmi nous les nigériens il y avait ceux de la région de Tahoua, de Maradi et tout cela. Ceux de la région de Tahoua, comme ils sont un peu nombreux, ils ont fait leur groupe et ils ont désigné quelqu'un qui va parler en leur nom [...] On ne peut pas parler tous au même temps. S'il y a un problème, si on veut quelque chose, les tchadiens ont désigné quelqu'un et nous les nigériens on a pensé à partager en deux groupes : ceux de région de Tahoua, qu'ils sont vraiment nombreux et ceux de Niamey, Maradi, Zinder, regroupés dans un groupe, dont ils m'ont délégué. Tout leur argent là était dans ma poche, parce qu'il y avait des voleurs, des coupures de routes. Donc, ils m'ont donné tout". (Entrevista Yacouba, 9/04/2015)

<sup>614</sup> Las propias organizaciones admiten, no obstante, la necesidad de mejora en su enfoque psicosocial (Entrevista MSF, 29/05/2012).

<sup>615</sup> Texto original: "On nous a informé que OIM et le Président, au temps de Salou Djibou, il a tout donné pour nous. En ce moment il y a même les tentes d'UNICEF à Dirkou, dans le centre médicale [...] Après l'accident, l'OIM m'a pris en charge". (Entrevista Hari, 3/03/2015)

trajeron a Niamey [...] El problema es que debíamos llegar a Agadez para beneficiarnos del transporte. Fue complicado. Todo el mundo llegaba a Madama y es allí donde deberían haber cogido a la gente, pero teníamos que cruzar cuántos kilómetros? 400, 500 km antes del apoyo. En Madama no había nada, ni agua, nada, nada, todo era caro. No fue fácil". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>616</sup>

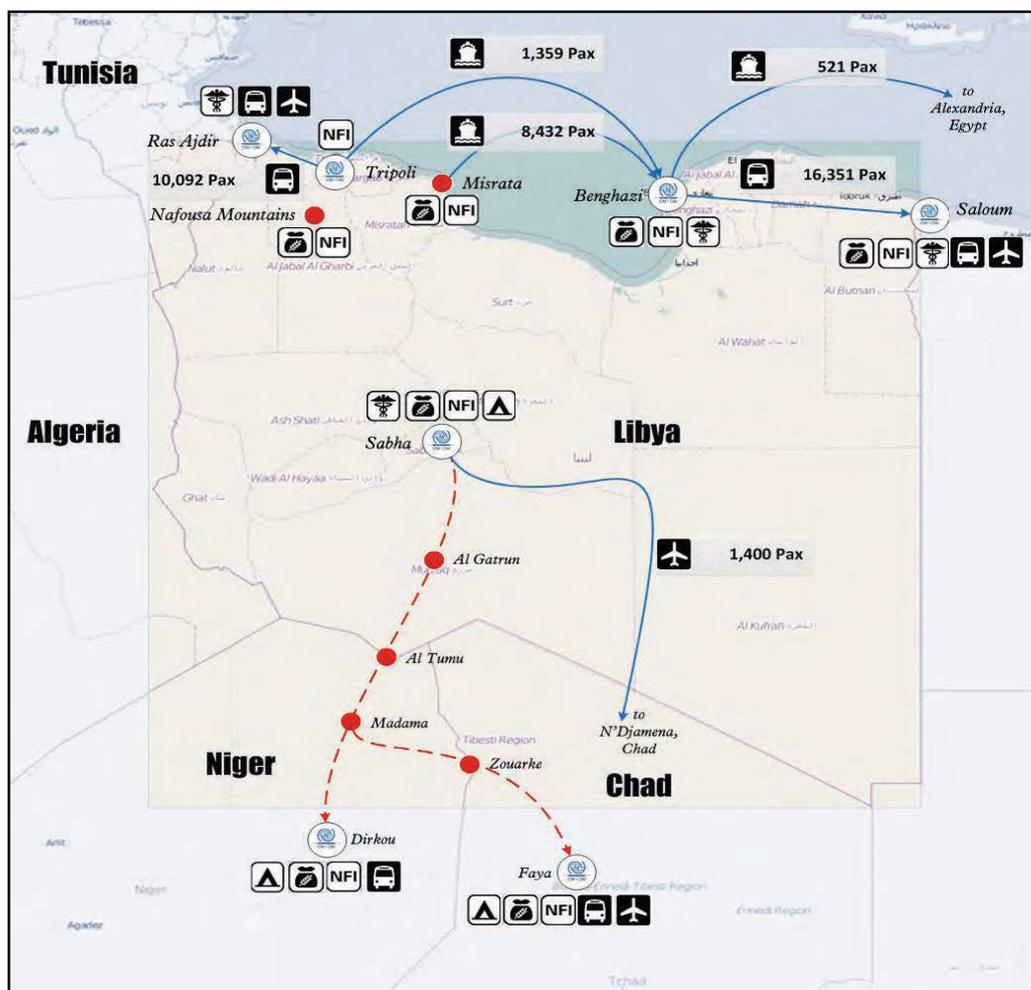


Figura 22: Respuesta humanitaria de la OIM en la crisis libia (OIM, 2011)

Llegan cansados, exhaustos, enfermos y débiles" (Entrevista MSF, 29/05/2012)<sup>617</sup>, explica un responsable de Médicos Sin Fronteras, que participa en tareas de ayuda humanitaria durante la huida de migrantes. "Encontramos a gente que no sabía que estaba enferma de los pulmones. Les hicimos radiografías

<sup>616</sup> Texto original: "On a passé 2 jours sans vivres et après, le propriétaire de camion nous a donné à un autre camion qui nous a amené jusqu'à la frontière. On était prise en charge par les autorités qui nous ont amené à Dirkou. Dès Dirkou on a été évacué par Agadez et d'Agadez l'OIM est venu nous rapatriés ici à Niamey [...] Le problème est qu'il faut arriver à Agadez pour bénéficier de transport. C'était compliqué et tout le monde venait à Madama, c'est là-bas qu'on devait prendre en charge tout le monde, mais il fallait que tu traverses combien des km ? De 400 à 500 km pour juste avoir le soin. À Madama il y avait rien, pas d'eau, rien, rien, tout coute cher. C'était pas facile". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

<sup>617</sup> Texto original: "Lorsqu'ils arrivent fatigués, malades et faibles". (Entrevista MSF, 29/05/2012)

y les dijimos 'vamos a enviaros a Niamey', pero algunos lo rechazaron" (Entrevista MSF, 29/05/2012)<sup>618</sup>, afirma el mismo encargado. Efectivamente, algunos retornados sufren las consecuencias del duro trayecto, como Abdou, por ejemplo.

"Cuando nos repatriaron del Sahara, con el polvo y el cansancio, caí enfermo, pasé un mes y 17 días en el hospital. Tenía problemas respiratorios. Nunca había fumado, fue el Sahara, me entró polvo y al regresar degeneró en una enfermedad grave para mí". (Entrevista Abdou, 22/04/2015)<sup>619</sup>

Por su parte, el CICR, también como actor en el terreno durante la crisis, asegura que los migrantes "llegaban de manera muy desordenada, en grupos, y como la administración, los gobernadores y todos estaban desbordados, empezamos a ocuparnos de ellos. Había miles de personas y la ayuda era insuficiente" (Entrevista CICR, 19/05/2012)<sup>620</sup>, confirma la Coordinadora de la entidad en Agadez. Efectivamente, las condiciones de llegada, lejos de ser óptimas, son deplorables, tanto a nivel físico como anímico y psíquico. Sobre esto, las organizaciones entonan cierta autocrítica por la falta de un apoyo psicológico exhaustivo, que quieren tomar en consideración de cara a intervenciones futuras. Los migrantes pasan por la dificultad del desierto, asumiendo el riesgo corporal y económico del trayecto, aunque otros logran ser repatriados por avión desde Túnez o Libia, gracias a las mismas entidades internacionales.

### Repatriación por avión

La intervención de la OIM es clave en contextos como Bengasi, donde se materializa el ultimátum contra los sursaharianos para que desalojen la ciudad. El organismo interviene para asistir y acompañar a los trabajadores hasta la frontera con Egipto, según nos confirma su representante en ese momento en

---

<sup>618</sup> Texto original: "On a trouvé des gens qu'ils sauvent même pas qu'ils ont mal aux poumons. On les a trouvé avec les radiographies et on leur a dit, 'on va vous envoyer à Niamey', mais certains ont refusé". (Entrevista MSF, 29/05/2012)

<sup>619</sup> Texto original: "Quand on nous a rapatrié du Sahara là, avec la poussière et la fatigue, j'ai tombé malade, j'ai passé un mois 17 jours à l'hôpital. J'avais problèmes respiratoires. J'avais jamais fumé, c'était le Sahara là, la poussière est rentrée et c'est devenu vraiment une maladie grave pour moi". (Entrevista Abdou, 22/04/2015)

<sup>620</sup> Texto original: "Ils sont arrivés de façon très désordonnée, groupés, mais comme l'administration, les gouverneurs et tous étaient un peu débordés, on a commencé à nous occuper de ça. Il y avait des milliers de personnes et l'aide c'était pas suffisante". (Entrevista CICR, 19/05/2012),

Níger, Abibatou Wane. La evacuación se da a través de barcos fletados (ver figura 22) o convoyes de autobuses, que acompañan a los migrantes hasta los confines, a la ciudad cercana de Toubrouk. Soumana y Adamou son informantes que residen en Bengasi en ese momento y viven en propia piel la exigencia de los rebeldes y el traslado por parte de la OIM.

“Prosigue su relato con énfasis. El sol de la mañana quema como si fuera pleno mediodía. La *fada* continúa su ritmo, mientras nosotros conversamos en un pequeño rincón. Adamou accede a explicarme su retorno de Libia con todo lujo de detalles. Los rebeldes irrumpen en su campo de trabajo de la Universidad de Bengasi, donde vivía hacía algún tiempo. Él era responsable de las medidas de seguridad de la construcción de los nuevos departamentos de la institución. En un primer momento, les instan a él y a sus compañeros a desalojar el lugar de malas maneras, mediante la imposición de las armas. Según relata, les aseguran una salida pacífica vía Egipto. Los trabajadores consensuan la huida y aceptan la orden de abandonar el lugar. Salen de Bengasi y a 10 kilómetros de la ciudad les rodean diferentes clanes insurrectos. Los encierran dentro del vehículo a punta de pistola. ‘Son los terroristas de Gadafi, los cómplices, los mercenarios’, dice entender, mientras subraya su gran dominio del árabe. ‘Vinimos a trabajar, ahora no tenemos trabajo, nuestro objetivo es volver a casa’, responde a las insistentes preguntas de uno de los jefes sediciosos. Adamou asegura ejercer de portavoz del colectivo. ‘Soy como un pequeño árabe, los entiendo muy bien, desde 2001 tuve amistades con árabes, conozco su mentalidad’, resalta. Me explica que la autoridad en Bengasi se repartía en ese momento entre cuatro generales, la mayoría desertores de Gadafi. La persona del autobús llama a uno de ellos y finalmente les hacen regresar a la Universidad. Al día siguiente los llevan a la frontera en furgoneta, a menos de 700 km de la ciudad, escoltados por soldados. El problema acontece en la barrera, cuando se les indica: ‘Esto es Egipto y aquí no puede entrar nadie sin visado’. Acto seguido, contactan con su embajador en El Cairo, pero según él, el diplomático se desentiende de la situación. Son 44 nigerinos, dejados de la mano de Dios en la frontera. ‘Los hombres lloraban de frío’, asegura. Finalmente, el adjunto de la embajada les hace un *laissez-passer*, que les permite llegar a la capital egipcia. Allí, se quedan una semana en el aeropuerto y después de muchos trámites logran coger un avión a través de Etiopía. En Addis Abeba permanecen dos días, y más tarde viajan a Togo. Después, pasan por Burkina hasta llegar a Niamey. Todo esto, supone una peripecia de tres semanas, que realizan sin recursos. ‘Era yo el único que tenía 11.000 FCFA, nadie tenía nada’. Una odisea llena de obstáculos que finalmente logran superar”. (Diario de campo, 10/03/2015)<sup>621</sup>

La ruta de Egipto es una de las posibles para los trabajadores de la provincia de la Cirenaica, aunque como se evidencia en el fragmento no se adivina fácil. Para quienes se encuentran en Trípoli, en cambio, el canal más viable es a partir de

---

<sup>621</sup> Texto original: “Ils sont des terroristes, des complices, des mercenaires [...] On est venu à travailler, maintenant on n’a pas de travail, notre souhait c’est de retourner [...] Je suis un petit arabe, je comprends très bien les arabes, depuis 2001 j’ai commencé l’amitié avec les arabes, donc, je connais leur mentalité [...] Ici c’est l’Egypte, aucune personne n’a pas droit de rentrer sans visa [...] Les hommes pleuraient à cause du froid”. (Diario de campo, 10/03/2015)

Túnez, como es el caso de Yssiaka o Bachir, entre otros, que se decantan por esta ruta, priorizando la evacuación de las mujeres, en especial las preñadas.

“Fuimos a la embajada y no encontré buenas noticias. Tenía que coger el bus para ir a Túnez y desde allí coger el avión para ir a Argelia y regresar a Niamey. Fui con mi propio dinero y cogí billetes. Mi amigo decidió acompañar a nuestras mujeres. Se fueron y yo me quedé, porque ella estaba embarazada”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)<sup>622</sup>

“Nos fuimos por pura suerte. Entramos en Túnez para regresar aquí con el avión de la OIM. Insistimos para el viaje. Tuvieron piedad de nosotros porque no estábamos ni en la lista”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)<sup>623</sup>

“Estaba embarazada durante la guerra. Tenía miedo, cada vez que escuchaba una bomba, un arma, tenía la muerte delante [...] Pasamos dos, tres meses durante la guerra y cada día buscábamos los medios para regresar, sobre todo yo que estaba embarazada. No quería regresar por la vía terrestre en mi estado, sino por avión y por eso fuimos a Túnez”. (Entrevista Fati, 3/07/2012)<sup>624</sup>

En este contexto, la situación en Túnez es de colapso total. Existen distintos campos de refugiados o de tránsito, donde llegan miles de extranjeros para ser repatriados. El más grande de todos es el de Choucha, situado a 7 kilómetros del puesto fronterizo de Rad Jedir y a 25 kilómetros de la ciudad tunecina de Ben Gardane, en el este del país. Durante la crisis, el campo acoge más de 17.000 personas, según distintas informaciones periodísticas, que luchan por hacerse un hueco en los vuelos de regreso a casa, a tenor de la etnografía.

“Teníamos hambre, no comíamos. Había tanta gente. La cruz Roja, la OIM, ACNUR,... no llegaban a alimentar a la gente. Para que la OIM nos repatriara, tuvimos que hacer huelgas, romper cosas, creamos problemas allí en Túnez contra la gente de la OIM, porque en las repatriaciones había discriminación. Daban más privilegios a los bangladeshíes, egipcios,... que a los negros. Tuvimos que montar movimientos. Trajeron a la policía. Hicimos huelgas, sobre todo los nigerinos. Éramos unos 20 y al ver que causábamos muchos problemas, prefirieron enviarnos a casa. Si hubiéramos sido más, hubiéramos creado grandes problemas. Nos cogieron

---

<sup>622</sup> Texto original: “On est parti à l’ambassade et il n’y a pas des bonnes nouvelles. Il faut prendre le bus pour aller en Tunisie et dès là-bas prendre l’avion pour aller en Algérie et après revenir ici à Niamey. Je suis parti avec mon propre argent et j’ai acheté les billets. Mon ami a décidé d’accompagner nos femmes. Ils sont partis et je suis resté. Comme elle est enceinte”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

<sup>623</sup> Texto original: “On a quitté par chance. Parce qu’on est rentré en Tunisie pour revenir ici, en avion avec l’OIM. On a insisté dans le voyage, seulement ils ont eu pitié de nous, parce qu’on était même pas dans la liste”. (Entrevista Yssiaka, 1/03/2015)

<sup>624</sup> Texto original: “J’étais enceinte pendant la guerre. J’avais peur, chaque fois que j’entends une bombe, une arme, j’ai la mort devant [...] On a passé deux, trois mois pendant la guerre et chaque jour on cherchait les moyens pour rentrer, surtout moi que j’étais enceinte. Je ne voulais pas revenir par voie terrestre, vu mon état, sinon par avion et pour cela on est allé en Tunisie”. (Entrevista Fati, 3/07/2012)

con el bus hacia Túnez capital y cogimos el vuelo hacia Casablanca, a través de Ouaga [Ouagadougou]”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>625</sup>

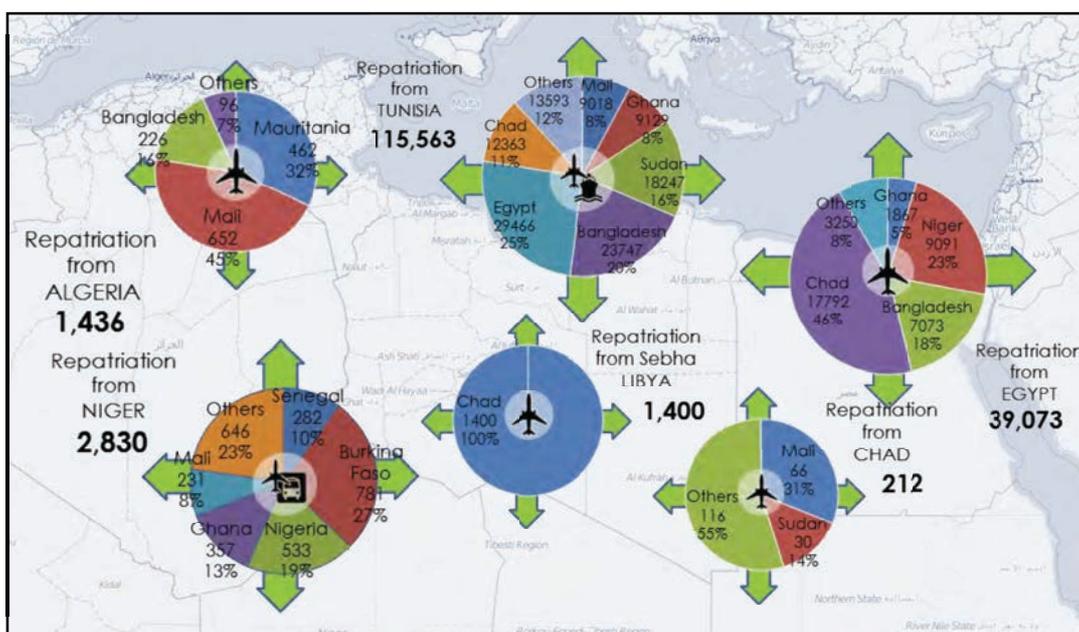
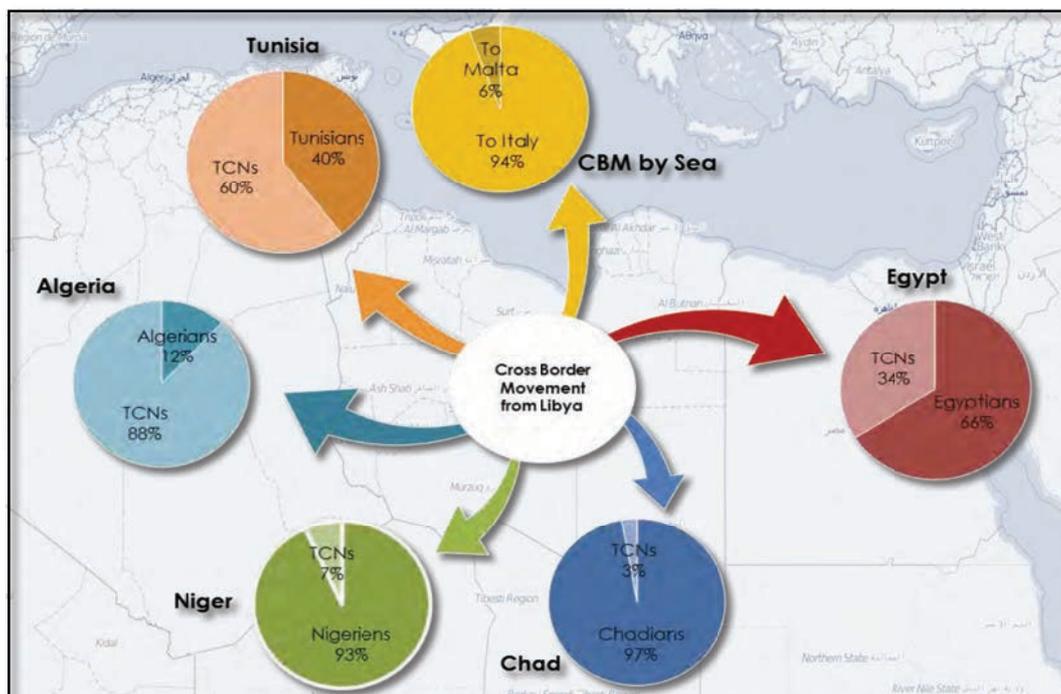


Figura 23 y 24: Respuesta de urgencia humanitaria de la OIM (OIM, 2011)

<sup>625</sup> Texto original: “Les gens ont faim, les gens ne mangent pas. Il y avait tellement des personnes. La Croix Rouge, l’OIM, ACR,... ils n’arrivent pas à nourrir les gens. Pour que l’OIM nous amène ici on a fait des grèves, on a cassé, on a fait des problèmes là-bas en Tunisie avec les gens de l’OIM, parce que même dans les rapatriements ils font de la discrimination. Ils donnent plus des privilèges pour les bangladeshis, les égyptiens,... que les noirs. On a fait de grèves, surtout les nigériens. On était en nombre de 20 et ils ont vu qu’ils doivent les envoyer chez eux, parce que si nous sommes beaucoup, on va créer des grands problèmes. Ils nous ont pris avec le bus à Tunis et on a pris le vol de Casablanca, à travers de Ouaga [Ouagadougou]”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

Mientras unos denuncian discriminación en la repatriación, otros, la gran mayoría, también se queja de la actuación del Gobierno nigerino en la evacuación de sus conciudadanos. Embarcado en la transición del poder militar de Salou Djibou a Mahamadou Issoufou<sup>626</sup>, el contexto no parece idóneo para fletar aviones y asistir a los migrantes, sin embargo, el colectivo critica con énfasis a las autoridades de su país y las califica de inoperantes. Estos discursos evidencian las afrentas por ineficiencia e inutilidad que los retornados descargan contra su ejecutivo a su retorno. De esta manera, lejos de orgullo por su país, más bien parecen mostrar lo contrario.

“Los chinos enviaron barcos, los senegaleses, los gambianos, todos trajeron barcos para los repatriados africanos. Ghana y Nigeria también enviaron aviones. Nosotros, Níger, no vimos nada [...] Todos los países enviaron aviones y barcos para ayudar a la gente. Níger dijo que no, aunque hubiera pobres, dijo que cada uno se buscara la vida”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>627</sup>

“No quiero ni pensar en eso. Fue verdaderamente difícil. Había miedo, estrés en el viaje. Era la muerte. No contaba ni en ver estos días. En ese momento, nos contábamos entre los muertos. En el momento de la guerra, los africanos no recibimos apoyo, esa es la verdad. Fue en el último minuto. Nosotros estábamos allí cuando vosotros, los europeos, cogisteis a vuestra gente con aviones. Los países africanos que tienen recursos, enviaron algunos vuelos. Marruecos envió barcos y yo incluso quise entrar en uno de sus barcos, pero me echaron”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>628</sup>

“Había una parte de la sociedad civil que a cada momento pedía esto [la evacuación], lo veíamos en la tele”<sup>629</sup> (Entrevista Hassan, 1/04/2015), asegura la madre de un retornado, durante una conversación en su casa. La campaña la lideran organizaciones como el Movimiento de Jóvenes para la emergencia de

---

<sup>626</sup> Las elecciones el 12 de marzo de 2011 son sólo un mes después del inicio de los disturbios. Algunos recuerdan el día de su regreso, precisamente por caer el mismo día de la investidura del nuevo Presidente nigerino el 7 de abril de ese año.

<sup>627</sup> Texto original: “Les des chinois ont amené de bateaux et les sénégalais, les gambiens, ils ont amené aussi des bateaux pour les rapatriés africains. Ghana et Nigeria ils ont amené des avions. Nous, au Niger, on a rien vu [...] Tous les pays ils ont amène des avions et des bateaux pour aider ces gens. Le Niger il dit que non, même il a des pauvres, chacun se débrouille pour lui même”. (Fada Poudrière, 23/03/2015)

<sup>628</sup> Texto original: “Je veux même pas penser à ça. Ça été vraiment difficile. Il y avait la peur, le stress dans le voyage. C'est la mort. Moi, je pensais pas voire ces jours là. En ce moment là, on se comptait parmi les morts. Au moment de la guerre, les africains n'ont pas été vraiment soutenus, c'est ça la vérité. C'est à la dernière minute. On était là-bas quand vous les européens vous avez ramasser tous vos personnes avec des avions. Ceux qui ont les moyens des africains ils ont envoyé quelques vols pour ramasser les gens. Le Maroc a envoyé des bateaux et moi même j'ai voulu rentrer dans un de ces bateaux, mais ils m'ont chassé”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>629</sup> Texto original: “Il y avait une partie de la société civile qu'à chaque moment il demande ça [l'évacuation], on l'a vu sur la télé”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

Níger (MOJEN) o el Colectivo de Organizaciones de Derechos Humanos y la Democracia (COODHD), encabezadas por Siraj Yssa y Moustapha Kadi, respectivamente. Ambas entidades y, sobre todo ambas personalidades, miembros de lo que se estipula como “sociedad civil” nigerina, presionan al Gobierno para que se inmiscuya en la repatriación de sus ciudadanos.

“Cuando la guerra empezó, los nigerinos se organizaron para pagar billetes, para censarse los unos a los otros en los *foyers*, porque yo se lo pedí. Cuando llegaron a un número suficiente, nos llamaron y nos dijeron que había más de 500 nigerinos listos para volver. Empezamos a actuar. Interpelamos al Gobierno para actuar de manera rápida, para hacerse cargo de sus ciudadanos, ya fuera por barco, avión o bus [...] Incluso llegamos a pedir al Gobierno que utilizara el avión militar para repatriar a gente. El Gobierno dijo que no tenía recursos. Entonces, volvimos a pedir ayuda a la OIM”. (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)<sup>630</sup>

La “sociedad civil” en Níger se establece como una categoría de cierto estatus social, reconocida por la población, a la que accede normalmente alguien con estudios y, en este caso concreto, perteneciente a la capital. En este sentido, las relaciones entre clase política y la llamada “sociedad civil” son fácilmente detectables y se dan con frecuencia, en connivencia o antagonismo (Bayart, 1999). Desde este punto de vista, mi posición privilegiada como blanco europeo, me permite observar a vista de pájaro los vínculos entre unos y otros en Niamey, puesto que llego a palpar los entresijos del poder, difícilmente viable en otras latitudes <sup>631</sup>. De esta manera, los representantes sociales son normalmente legitimados en contraposición a una noción de Estado, en este caso jacobino y republicano, en tanto que actores interpuestos de mediación entre la política y la economía. Al menos sobre esta percepción se basan las grandes agencias de cooperación, en una categoría normalmente artificiosamente construida y legitimada como interlocutor, según Ayimpam, Ouattara, Bouju, (2007: 7). Esta noción de los agentes internacionales rivaliza con la negación de la división Estado y sociedad, de la que hablan Chabal y Daloz (1999) o Otayek (2002) entre

---

<sup>630</sup> Texto original: “Quand la guerre a été déclenché, les nigériens ce sont organisés pour payer des billets, pour recenser les uns et les autres dans les foyers, parce que je les ai dit. Maintenant, à un nombre suffisant, ils nous ont appelé et ils nous ont dit qu’il y avait plus de 500 nigériens prêts à rentrer. On a commencé à agir. On a interpellé le Gouvernement d’agir de manière prompte pour prendre soin de leurs ressortissants, soit par bateau, soit par avion ou par bus [...] On a même dit au Gouvernement d’utiliser l’avion militaire pour rapatrier des gens. Le Gouvernement a dit qu’il n’a pas de moyens. Donc, maintenant en collaboration on est retourné à l’OIM”. (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>631</sup> A modo de ejemplo, durante las estancias del trabajo de campo puedo acceder a hablar en varias ocasiones con el director del Gabinete del Primer Ministro o incluso llego a saludar a un ministro, acciones que estarían mucho más restringidas en otras circunstancias y lugares.

otros<sup>632</sup>, por la que dotan a la “sociedad civil” de un carácter más bien performativo, el más evidenciado en nuestro trabajo de campo<sup>633</sup>.

“En muchas situaciones observo una sociedad jerarquizada, institucionalizada, protocolaria y formal, tanto en el tratamiento como en sus prácticas sociales, más papistas que el Papa, reflexiono. Categorizan por profesión, por puesto, por edad, en distintos contextos y coyunturas. Los miembros de una ONG, por ejemplo, se llaman por el cargo, presidente, vicepresidente, secretario... casi nunca por el nombre de pila. A los actores de la denominada “sociedad civil” también se les confiere un áurea de distinción, que asumen sin remilgos y con admiración en cada uno de los contextos. Uno de ellos, por ejemplo, cuenta con una oficina en pleno centro de Niamey, con seguridad privada, elementos de ostentación clara en un despacho lujoso, que nada tiene que envidiar al de cualquier político. Su connivencia con Gadafi, tienen que ver con eso, pero nos interesa en este caso, la propia estratificación en el seno de su organización, donde él, como responsable, sobresale de manera palmaria respecto a sus compañeros”. (Diario de campo, 27/04/2015)

Desde este punto de vista, los actores sociales forman parte de órganos oficiales y se erigen en corresponsables de sus decisiones. Sucede así en el caso del Comité Ad Hoc para los Repatriados de Libia y Costa de Marfil, creado para gestionar la evacuación y teórica reintegración de los migrantes huidos del país magrebí y del estado costero<sup>634</sup>. El conflicto en Costa de Marfil comporta el regreso numeroso de ciudadanos nigerinos, alrededor de 700.000 personas, según Moustapha Khadi. Se trata de un fenómeno “incomparable” al de Libia, por ser muy superior, pero que no obtiene, en cambio, el mismo eco. La focalización en uno por delante del otro, ciertamente responde en gran medida a la aprensión de Europa por contener la supuesta “avalancha” humana que amenaza sus costas (Bensaâd,

---

<sup>632</sup> La categoría de “sociedad civil”, como concepto derivado de dinámicas ilustradas post-revolución francesa, es un elemento ampliamente abordado por la academia francófona en relación a África. La bibliografía es fecunda y, de hecho, conforma una de las principales líneas de investigación del *Laboratoire Les Afriques dans le Monde* (LAM) afincado en Bourdeaux, del cual Otayek es el director.

<sup>633</sup> No es nuestro objetivo entrar en el debate inacabado y constante del concepto de “sociedad civil”, tanto en general como aplicado al África sursahariana. Sólo queremos mostrar la posibilidad de matizar un concepto, al que el propio colectivo de estudio y los mismos representantes sociales aluden sin aparentemente cuestionarlo. Asumimos, por tanto, que lejos de ser una estructura identificable ni tampoco la expresión de grupos sociales dominantes, “es profundamente heterogénea, tanto en sí misma como en relación al Estado”, como defiende Bayart (1999 : 30).

<sup>634</sup> Coincidiendo con la crisis en Libia, Costa de Marfil vive también un conflicto civil. Tras las elecciones de 2010 y la intromisión de potencias extranjeras, el Consejo Nacional Electoral proclama la victoria de Alassane Ouattara, reconocida por Estados Unidos, Francia, Naciones Unidas y la Unión Europea. Sin embargo, el Tribunal Constitucional proclama ganador a Laurent Gbagbo, vencedor de la primera vuelta. Las fuerzas leales a ambos presidentes se enfrascan en una guerra civil para defender a sus candidatos. Finalmente, Gbagbo es detenido en abril de 2011 y extraditado a la Corte Penal Internacional, donde es juzgado.

2009). Así lo afirma al menos el delegado social, “es por culpa vuestra, de los occidentales” (Entrevista Khadi, 2/05/2015). El Comité ad-hoc del que participa Khadi, se encarga de recibir a los migrantes en el aeropuerto o en las estaciones de buses para trasladarlos a su lugar de origen en Níger. Las organizaciones sociales asumen este encargo y asisten con comida, gracias a convenios con operadoras de autocares. Lo hacen, como hemos visto anteriormente, de manera insuficiente, según los retornados, en su reivindicación recurrente contra el Estado, que configura ya una de sus señas de identidad.

“Llegamos al aeropuerto de Niamey y nadie tenía ni un franco para coger un taxi. Lo habíamos gastado todo. Allí en Libia nos mintieron, porque nos dijeron que en cuanto bajáramos del avión, la OIM nos daría 300 euros, pero no vimos nada”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>635</sup>

“Aunque nos dijeron que había gente aquí para acogernos, nosotros no vimos a nadie. En Dirkou, alguien nos dijo que cuando llegáramos a Agadez alguien acogía a los nigerinos que volvían, dando agua fría y medicamentos a los que estaban enfermos, pero nosotros no vimos absolutamente a nadie”. (Entrevista Yssiaka, 4/05/2015)<sup>636</sup>

“Tienen que reconocer que el Gobierno hizo algo. No digo que hiciera suficiente, pero constato, porque yo fui testigo, que el Gobierno pudo acompañar a esta gente, contrariamente a lo que hizo con los retornados de Costa de Marfil [...] Ellos olvidaron que había otros nigerinos en peor situación que ellos. El Gobierno, no obstante, con nuestra presión, aceptó desbloquear un cierto número de fondos, apoyado por sus socios, con el objetivo de hacerse cargo de ellos, pero ellos querían cinco veces más”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>637</sup>

Estas últimas declaraciones del representante de la sociedad civil, avanzan algunas características propias del colectivo retornado, así como la priorización de la “renta de desarrollo” por motivos vinculados a la Fortaleza Europa, elementos en los que profundizamos en el capítulo 9.

---

<sup>635</sup> Texto original: “On est arrivé à l'aéroport à Niamey et personne n'avait un franc pour prendre un taxi. On avait dépensé tout l'argent. Et là-bas en Libye, ils nous ont menti, parce que ils nous ont dit que dès que vous descendez de l'avion, l'OIM va vous donner 300 euros à Niamey, mais nous, on n'a rien vu”. (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>636</sup> Texto original: “Malgré ils ont dit qu'il y a des gens qui sont là pour accueillir les gens, nous, on a vu personne. Depuis Dirkou quelqu'un nous a dit que quand on serait à Agadez il y a des gens qui accueil les nigériens ceux qui rentre, on le donne de l'eau fraîche, celui qui est malade on le donne des médicaments, mais nous, quand était venu on a rien vu du tout”. (Entrevista Yssiaka, 4/05/2015)

<sup>637</sup> Texto original: “Eux, ils doivent reconnaître que le Gouvernement a fait quelque chose. Je ne dis pas qu'il a fait assez, mais je constate, parce que j'ai été témoin, le Gouvernement a pu accompagner ces gens, contrairement à ces gens qui sont revenus de la Côte d'Ivoire [...] Ils ont oublié qu'il y avait déjà d'autres nigériens sans aucune situation. Le Gouvernement, avec notre pression a accepté d'affecter un certain nombre de fonds, appuyés par les partenaires pour les prendre en charge, mais ils voulaient cinq fois plus”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

## Cifras del retorno

En relación a las cifras de retornados, parece difícil dar números precisos, a tenor de la dificultad y precariedad del registro, pero también debido a la complejidad a la hora de discernir sobre quién es o no retornado [por la guerra]. “La frontera nigerolibia es porosa, amplia y no controlada. El Estado a veces habla de 80.000, 200.000, 600.000. La OIM tiene sus propias cifras y nosotros, en tanto que sociedad civil, tenemos las nuestras. Es difícil hablar de un número exacto” (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)<sup>638</sup>. Según Mounkaila (2015), en zonas como Tchintabaraden, una de las regiones migratorias históricamente más relevantes y, en consecuencia, con más retornados, prevalece una lógica clientelista a la hora de identificar a personas retornadas, puesto que “se contabilizan a individuos que jamás pisaron Libia o migrantes que regresaron antes de la crisis”. Por su parte, Nabara (2014), en su fiscalización de ayudas a la reinserción social en el mismo territorio, también evidencia “retornos ficticios” inscritos en la comuna, a tenor de la expresión “*a zamma lafiya*” –para dejarnos tranquilos, en hausa-, evocando la resignación ante la contabilización disfuncional de personas como retornadas, permitida para evitar una desestabilización de la zona. Niamey no escapa a estas dinámicas y certifica cuestiones de este tipo, aunque las autoridades en este caso procuran impedir las mediante la demanda de presentación del *laissez-passer*, que acredita su estancia en Libia y su partida por la guerra. “Siempre se hacen fraudes, porque hay gente que dice que son repatriados, pero ellos no escaparon por la guerra, por eso se les pide el *laissez-passer*” (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>639</sup>.

“Se creó una sensación de favoritismo. Hay alguien que dice que es repatriado de Libia, pero se debe tener la certeza de que los es [...] Con la cuestión tuareg, por ejemplo, cuando hubo el inicio de la rebelión y después hicimos la paz, dijimos que debíamos reinsertar a los combatientes, pero qué paso? Pues que los verdaderos combatientes no fueron reintegrados, porque la gente intentaba reintegrar a sus parientes. Traían a un tuareg y

---

<sup>638</sup> Texto original “La frontière nigero-libyenne est une frontière poreuse, vaste et non contrôlée [...] L’État parle des fois de 80.000, 200.000, 600.000. L’OIM a encore ses chiffres et nous, en tant que société civile, nous avons aussi nos chiffres. C’est difficile de parler des chiffres exactes”. (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>639</sup> Texto original: “Toujours il y a des fraudes, parce qu’il y a des gens qui vont venir en disant qu’ils sont de rapatriés, mais eux, ils ne sont pas de la guerre, donc, ils ont demandé le *laissez-passer*”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

por el mero hecho de ser tuareg decían que era combatiente y lo reintegraban". (Entrevista Siraj, 27/04/2015)<sup>640</sup>

Más allá de los obstáculos de identificación, lo que se estima verosímil a tenor del trabajo de campo y las cifras aportadas por organismos internacionales, es la constatación de que el retorno urbano es menor que el de zonas interiores como Tahoua, Maradi o Zinder, las más afectadas. En la categorización campo/ciudad, se puede afirmar que las movilidades urbanas, en tanto que minoritarias y más recientes, comportan un regreso cuantitativamente menor, difícil de cifrar, aunque según las aproximaciones, se estipularía en unas 5.000 personas<sup>641</sup>. Por comunas, la comuna IV sería la que más retornados alberga, con entre 700 y 800, según estimaciones de entidades locales en terreno. Más allá de los números, las movilidades son cualitativamente importantes y en ellas se aprecian también algunos casos de éxodo rural, es decir, algunos retornados que prefieren quedarse en Niamey, antes de regresar a su pueblo de origen, al percibir más oportunidades en la capital, como señala también Bredeloup (2006) en relación a reinstalaciones de migrantes de Costa de Marfil en Burkina Faso. Según nuestras observaciones, cabe subrayar que su situación es más precaria que la de los urbanos asentados en la capital, como ratifica Nabara (2012) y, además, entre estos testimonios se denota menos ambición material y más resignación que en el caso de las personas de Niamey. Es el caso de Ousmane, por ejemplo, instalado en Boukoki, donde vive en condiciones difíciles, en una tienda de plástico adherida a la finca de un conocido. Con dos hijos y una mujer, tras un tiempo en Niamey accede a un trabajo de guardián de un expatriado francés y sólo regresa a su aldea en la época requerida para sembrar el campo. Cuenta con la solidaridad de familiares urbanos y a partir de eso, combina una estrategia de migración estacional en la capital, muy frecuente entre las etnias del país (Mounkaila, 2002)

---

<sup>640</sup> Texto original: "Il s'est créé une sensation de favoritisme. Il y a quelqu'un qui dit qu'il a été rapatrié de la Libye, il faut avoir la certitude que lui il est un rapatrié [...] Le truc touareg là, par exemple, quand il y a eu le déclenchement de la rébellion, quand il y a eu la paix, on a dit de faire une réinsertion de combattants, alors qu'est-ce qu'il s'est passé ? Donc, les vrais combattants n'ont pas été réintégrés, parce que les gens essaient de réintégrer leurs propres parents. On amène un touareg et comme il est un touareg on dit qu'il est aussi un combattant et on l'a réintégré". (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>641</sup> El Colectivo de Retornados Nigerinos (CORNI) llega a censar a unas 2.000, aunque se estiman muchas más, por la dificultad implícita del recuento. Además, debe tenerse en cuenta de que el retorno afecta a otras miles de personas, es decir, a todas las familias y parientes dependientes o vinculados de alguna manera a la actividad en el país extranjero. Asimismo, a este número debe añadirse el de todos los migrantes retornados antes de la guerra o después de los 9 meses de conflicto oficial, que de alguna manera también forman parte de nuestro grupo de estudio extenso.

con una movilidad transnacional, en una “doble migración” de la que ya hemos hablado (ver capítulo 5.1 y 5.3).

“Cuando están en Libia tienen electricidad, mientras que aquí en el pueblo, la electricidad es un lujo. Allí comen bien, tienen salarios y se visten bien. Regresan a un pueblo, sin electricidad, nadie les da de comer y aunque coman no es lo mismo. Si allí tienes arroz, aquí sólo tienes mijo, *pâte*”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>642</sup>

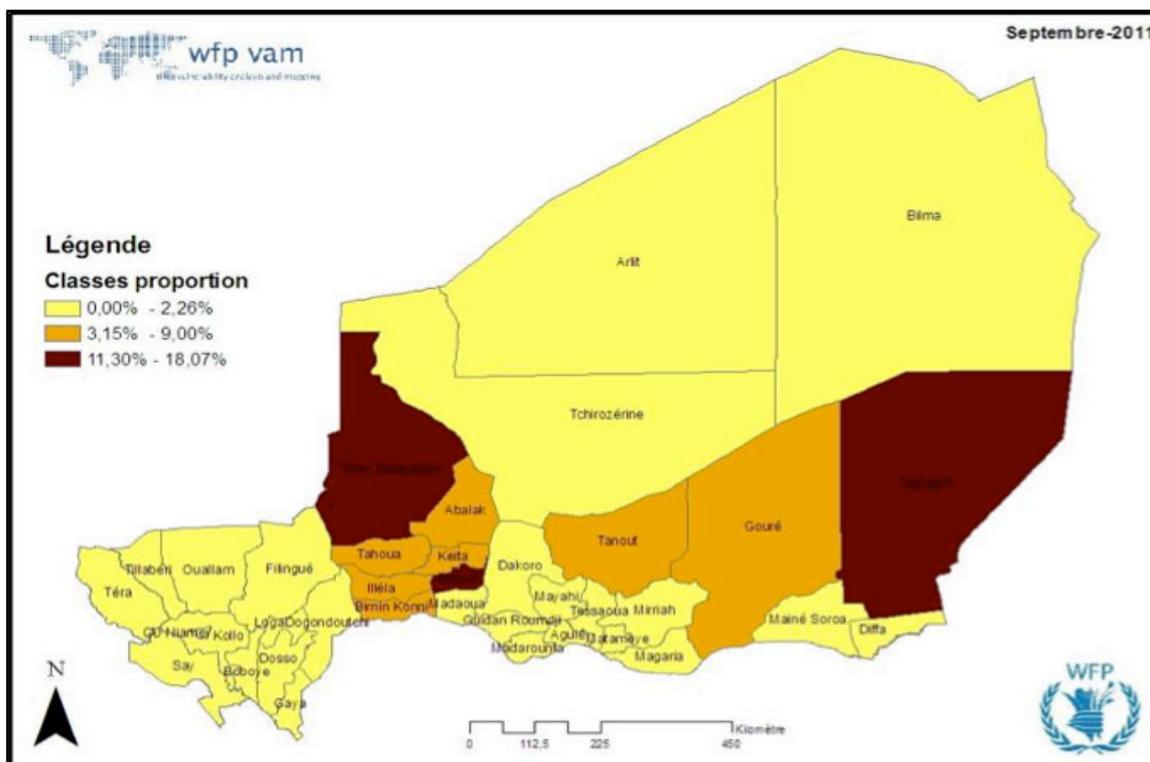


Figura 25: Proporción de retornados en relación a la población total por departamentos (Gobierno de Níger, 2011)

Aunque los territorios más aquejados son los rurales, el Gobierno admite que “hay repatriados en todo Níger” (Entrevista Aghali, 11/06/2012)<sup>643</sup> y establece a mujeres y niños como capas vulnerables, ya que “la gente que llega de Libia, ve que la cosa funciona en Costa de Marfil y deja a sus mujeres y se va. Por eso, la atención debe centrarse en los más vulnerables, en situación de inseguridad alimentaria” (Entrevista Aghali, 11/06/2012)<sup>644</sup>, afirma el presidente del Comité

<sup>642</sup> Texto original: “Quand ils sont en Libye ils ont l’électricité, lorsque pour nous quand tu vas dans le village, l’électricité c’est un luxe. Ils mangent bien, ensuite, ils ont des salaires, ils s’habillent bien. Ils reviennent ici dans un village, sans électricité, personne ne te nourri, même si tu manges c’est pas la même chose. Si là-bas tu as du riz, ici tu n’as que le mil, de la pâte”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

<sup>643</sup> Texto original: “C’est partout le Niger qu’il y a des rapatriés”. (Entrevista Aghali, 11/06/2012)

<sup>644</sup> Texto original: “Les gens qui arrivent de la Libye, ils voient qu’en Côte d’Ivoire ça va bien, alors qu’ils laissent les femmes et ils partent. Donc, il faut s’occuper de plus vulnérables qui sont dans l’insécurité alimentaire”. (Entrevista Aghali, 11/06/2012)

para los retornados, Abdelkader Aghali. Efectivamente, el retorno de miles de personas a zonas del interior nigerino supone una afectación directa a la crisis alimentaria estructural que azota la zona, por la mayor dependencia de la migración en estas regiones rurales, que referimos durante toda la tesis en especial en los capítulos 6 y 7 (Mounkaila y Boyer, 2010; Mounkaila, 2015). Así, el Gobierno establece en 2011, un 34,9% de la población en riesgo alimentario, un total en 5,4 millones de personas, de los cuales 1,3 millones en inseguridad severa y 4,1 en situación de inseguridad moderada (CIC, 2011). El aumento de bocas a nutrir y el descenso de remesas económicas, además de la irregularidad de las lluvias y unas campañas agropastorales deficitarias, son factores esgrimidos por los organismos internacionales y por la propia administración como causas de la vulnerabilidad.

En base a estos criterios de necesidad y de número de retornados, se proporcionan ayudas de urgencia y de reinserción sociolaboral por parte de la OIM, en acción conjunta con la Unión Europea y las autoridades nigerinas, sobre todo en zonas como Tchintabaraden. Según Ricca, citado por Nabara, “los retornos masivos dan miedo a los gobiernos” (2014: 59) y por ello, el ejecutivo nigerino muestra inquietud por éstos, que tienen lugar, además, en la zona más inestable del país, desde un punto de vista de reivindicación política y étnica. En este sentido, según informes del Comité Ad-hoc recogidos por Mounkaila, “buena parte de los jóvenes desplazados [en la zona] llegan sin oficio, desempleados y desesperados. Algunos de entre ellos tienen en sus activos haber cometido crímenes de sangre, y otros son considerados por la justicia como potencialmente peligrosos”<sup>645</sup> (2015: 106). Ya sea por eso o por la tradición migratoria de la zona de Tahoua, lo cierto es que la región se contempla prioritaria en las donaciones internacionales. De esta manera, se materializan distintos proyectos de reintegración, promoviendo cooperativas agrícolas y otorgando dinero a cambio de trabajo –*cash for work*, en argot humanitario-, además de aplicar planes para desactivar el potencial armamentístico de la población tuareg importado de Libia (Mounkaila, 2014; Pellerin, 2012). Estas últimas actividades, vehiculadas por la

---

<sup>645</sup> Texto original: “La plupart des jeunes déplacés [dans la zone] sont sans métier, désœuvrés et désespérés. Certains ont à leur actif des crimes de sang, d’autres sont repris pour la justice comme potentiellement dangereux”. (Comité ad hoc, 2012 p. 21).

Alta Autoridad para la Consolidación de la Paz<sup>646</sup>, poseen semejanzas con otras iniciativas desarrolladas durante las rebeliones tuareg. Un retornado en Niamey se refiere al plan de la siguiente manera, en una visión extendida en la capital sobre los tuaregs, acrecentada por medios internacionales y locales, centrados en el enfoque securitario del postconflicto libio.

“Aprovecharon para traer armas [...] Querían hacer una rebelión armada, pero como el pueblo es un poco duro con ellos, no lo lograron. El ejército trabajó bien y recuperó muchas [armas]. Utilizaron un sistema que consistía en darles dinero para que las depusieran. Traían su kalachnikov y les daban una moto. Sobre todo, en Tchinta y Agadez [...] Es interesante. Nosotros, en Níger tenemos suerte de no haber conocido la guerra civil, como la mayoría de países africanos”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>647</sup>

Según Mounkaila, programas como éste, pero sobre todo “dinámicas de gestión por abajo” (2015: 113), como la solidaridad familiar, funcionan como atenuación de los efectos negativos del retorno en estas zonas. Nabara (2014), por su parte, certifica una diversificación de la actividad económica y un cambio de “comportamiento migratorio” entre quienes obtienen ayudas, puesto que acostumbran a quedarse y, en esta línea, exigen más y mejores servicios públicos, algo que se corresponde en parte a lo que sucede con los retornados de Niamey, como vemos en el último capítulo. Sin embargo, a diferencia de Níger, Mali sufre un aumento mayor de armas, fruto del pillaje de armamento libio que supone la reactivación de la rebelión tuareg en connivencia con grupos yihadistas como Ansar Dine o MUJAO, que terminan en el conflicto abierto en 2012 (Raffray, 2013; Moisseron y Belalimat, 2012; Pellerin, 2012). De todo esto y del relato mediatizado impuesto, surge también en Níger la idea generalizada que equipara a retornados con “combatientes o revolucionarios”, unos calificativos que el colectivo en la capital rechaza con contundencia. “Incluso el Estado nos tomó como rebeldes, porque creen que alguien que salió de allí quizás puede ser un

---

<sup>646</sup> La conocida como *Haute Autorité à la Consolidation de la Paix* (HACP) es un organismo que pende directamente de la Presidencia de la República y sustituye a órganos precedentes creados básicamente para dialogar y mediar en los sucesivos conflictos entre el Gobierno nigerino y el pueblo tuareg. Un año después del inicio de la guerra se estimaba en 4.000 excombatientes tuareg, pendientes de dejar las armas, según Pellerin (2012).

<sup>647</sup> Texto original: “Avec la guerre de la Libye beaucoup ont profité pour amener des armes [...] Ils voulaient faire une rébellion armée, mais comme le peuple est un peu dur avec eux, ils n'ont pas pu réussir. Vraiment l'armée a bien travaillé et ils les ont collectés beaucoup [les armes]. Ils ont fait un système de leur donner de l'argent pour remettre, tu amènes un kalachnikov, on te donne une moto. Surtout à la région de Tchinta et Agadez [...] C'est intéressant, au Niger nous avons la chance de ne pas connu, comme partout les pays africains, la guerre civile”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

agente secreto o algo así” (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)<sup>648</sup>. “A veces la gente tiene miedo de nosotros, dicen que somos revolucionarios [...] al principio de la crisis hay gente que tenía miedo de acoger a los libios, los retornados, porque decían que éramos excombatientes” (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)<sup>649</sup>. “Entre los nigerinos, quizás los únicos que podían combatir eran los tuaregs, pero nosotros, coger las armas, no es nuestra costumbre [...] En caso de conflicto, siempre hay gente que puede estar tentada por el dinero, pero sino...” (Entrevista Bachir, 26/02/2015)<sup>650</sup>. Desde estas apreciaciones etnoregionales, de nuevo se desprende una voluntad de distanciamiento respecto a los retornados rurales y una reivindicación en tanto que miembros de movi­lidades propias de lo urbano, configuradoras de un grupo social particular.

En definitiva, se intenta insistir en la distinción destilada en todo el trabajo, entre migrantes temporales de Diffa, Zinder o Tahoua y los “aventureros” urbanos de la capital. Distintas “aves migratorias”, en palabras de un representante de la sociedad civil, que poseen objetivos distintos y que, en el caso de los urbanitas “son aventureros y si tienen la oportunidad, llegan a Europa o bien se vuelven libios” (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>651</sup>. En el caso de zonas tuareg y hausa, en cambio, los retornos tras la guerra se acompañan de la exploración de otros destinos o de regresos a Libia, a pesar de la situación de inseguridad del país. Algunas de estas opciones también se barajan y plasman entre migrantes de la capital, como vemos seguidamente, aunque nuestro trabajo se centra en los relatos y prácticas sociales del colectivo que permanece por ahora en Niamey. Personas obligadas a superar el fiasco del *Libya Kaman Turai*, que pueden contemplarse como migrantes fracasados, desde la clasificación de Cerase (1974), aunque por la causa muy concreta de la guerra, que les determina y condiciona.

---

<sup>648</sup> Texto original: “Même l’État nous a pris comme des rebelles, parce que quelqu’un qui est sorti en Libye, ils voient peut être c’est un agent secret de là-bas ou quelque chose comme ça”. (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)

<sup>649</sup> Texto original: “Des fois, les gens ont peur de nous [...] au début de la crise les gens ont peur de prendre des libyens, des retournés, parce qu’ils vont dire que ce sont des ex combattants”. (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)

<sup>650</sup> Texto original: “C’est qui peut être pouvaient combattre ce sont les touareg, mais nous, comme ça, prendre des armes, c’est pas notre coutume [...] En cas de conflit, il y a toujours des gens qui peuvent te tenter par l’argent, mais sinon...” (Entrevista Bachir, 26/02/2015)

<sup>651</sup> Texto original: “Ils font comme des oiseaux migratoires [...] les autres sont des aventuriers et s’ils ont l’opportunité ils arrivent en Europe ou bien ils deviennent libyens”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

De esta manera, se debaten entre la exaltación de su vida en Libia y el menosprecio de su vida en Níger; entre la valorización de su figura migrante y la aceptación de su pérdida de estatus; entre la interiorización de valores y adquisiciones socioculturales nuevas y la retención y reconexión con modos de identificación y comportamiento antiguos o apreciados como tradicionales. En resumen, rivalizan en el interior mismo de su figura y de cara al exterior entre su condición subalterna en Libia y su relación relativamente privilegiada en Níger. Una contradicción aparente que, no obstante, evidencia la existencia de una categoría *entre-dos* (Sayad, 2010) que aflora un grupo particular, con sentido por sí mismo.

## CAPÍTULO 9. LIBIA EN EL RETROVISOR

“Lo dejamos todo, todo. Sólo traje conmigo la experiencia de vida y de trabajo”.

(Entrevista Adamou, 10/03/2015)<sup>652</sup>

El sueño libio es historia y el colectivo migrante debe readaptarse al contexto dejado tiempo atrás. Sus miembros se autoperciben y son distinguidos por entorno y familia como grupo social diferenciado con prácticas, visiones y concepciones particulares, consecuencia de su experiencia migratoria. Libia sigue en su retrovisor, en un juego de espejismos que converge y aflora en la siguiente poesía, escrita por un retornado durante su etapa en el exterior.

“Por qué? Por qué me siento tan sólo? Hoy, no sé lo qué me pasa, pero de golpe mi universo ha cambiado. Me creo solo en la tierra. No podría explicar lo que siento, es más fuerte que yo. Es como si estuviera invadido por una fuerza natural que me empuja a una zona sombría y oscura, sin luz.

Oh, Dios mío! Es tan duro estar lejos de los tuyos, de la gente que amas y que te adora!!! Nadie puede explicar lo que siento ahora mismo, los momentos duros que atravieso, los sentimientos de nostalgia que observo, vuestra nostalgia. Vosotros, mis padres. Vosotros, mis hermanos y hermanas. Vosotros, mis amigo/as. Vosotros, mi mundo. Tú, mi bello país, mi país natal.

A menudo pienso en vosotros y me pongo triste de estar tan lejos. Sin vosotros, soy como un pájaro perdido en la naturaleza. Hoy escribo porque no puedo guardarlo más conmigo en mi corazón, es enorme e insoportable. Me siento impotente frente a este desafío, pero la voluntad de Dios es primordial. El destino así lo ha decidido y ni yo ni nadie puede hacer nada...

Oh, Dios! Tú, que eres el más poderoso, permíteme tener la suerte algún día de reencontrar mi mundo, a la gente que quiero y a la que he hecho de menos enormemente y permíteme encontrar mi alma gemela que siempre he soñado”. (Trípoli, 14/07/2008)<sup>653</sup>

---

<sup>652</sup> Texto original: “On a tout laissé, tout. Seulement j’ai amené que l’expérience de vie et du travail”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)

<sup>653</sup> Texto original: Pourquoi? Pourquoi je me sens si seul? Aujourd’hui, je ne sais pas ce qui m’arrive, tout d’un coup mon univers a changé. Je me crois tout seul sur terre. Je ne pourrais pas expliquer ce que je ressens, c’est plus fort que moi. C’est comme si je suis envahi pour une force surnaturelle qui m’embarque vers une zone sombre et obscure, sans lumière. Oh, mon Dieu ! Il est si dur d’être loin des siens, des gens qu’on aime et qui vous adorent !!! Personne au monde peut expliquer ce que je vis actuellement, les moments durs que je traverse, les sentiments de nostalgie que j’observe, votre nostalgie. Vous, mes parents. Vous, mes frères et sœurs. Vous, mes ami(e)s. Vous, mon monde. Toi, mon beau pays, mon pays natal. De temps en temps, il m’arrive de penser à vous et ça me rend trop triste d’être si loin de vous. Sans vous, je suis comme un oiseau perdu dans la nature. Aujourd’hui, j’écris parce que je ne peux plus tout garder pour moi seul dans mon cœur car c’est énorme et insupportable. Je me sens impuissant face à cet effet, car la volonté du seigneur est primordiale. Le destin en a décidé ainsi et ni moi ni personne ne peut rien faire... Oh, Dieu ! Vous, qui êtes le plus puissant, permettez moi d’avoir la chance de retrouver mon monde, les gens que j’aime et qui me manquent énormément et d’avoir l’âme sœur dont j’ai toujours rêvé”. (Trípoli, 14/07/2008)

“Llego a su casa en Lazaret y saludo a su mujer, que me rehúye la mano y me regala una sonrisa, junto a la de sus pequeños hijos, tan simpáticos y amables como su padre. Él va a buscar algo que desconozco. Tras unos minutos, me advierte que nos vamos. Un amigo suyo me lleva en coche a unas pocas calles cerca de allí, al garaje de otro colega del barrio, en Nord Faisceau. Ibrahim viene en moto y cuando llega, saca una esterilla y me invita a sentarme. Hacemos *fada* allí. Sin pedirle nada, se dispone a mostrarme su lado más íntimo, su vocación más recóndita, sus escritos más introspectivos. Me los lee, al tiempo que desmenuza su significado, la nostalgia y pena que llevan implícitos y que le empujaron a escribir durante su estancia en Libia. La muerte de un amigo, una oda a su padre, la melancolía de su desarraigo. Todas esas temáticas son temas de inspiración para él. Es un hombre sensible, al que no le cuesta demasiado exhibir emociones, algo inusual por infrecuente, tanto en el mundo general como en estas latitudes en particular. La masculinidad se aprehende como sujeto dominado por la contención, aspecto central de dominación y autoridad del sistema patriarcal. Por tanto, me sorprende, a la vez que me agrada. Ibrahim es una persona cultivada, formada y autopercebida como ‘cosmopolitista’. Libia fue para él el paraíso y sólo la guerra se lo arrebató. El declive fue un ‘terrible descenso a las tinieblas’. Estuvo parado durante meses y a día de hoy no cobra ni la mitad de lo que ganaba allí. Su optimismo y esfuerzo por el trabajo, no obstante, le llevan a tener esperanza. Tras recitar sus poesías, comenta: ‘esto me hace poner triste’. Le digo que no debe continuar si no quiere, pero aún y así, sigue. Juega con su añoranza, mezcla de sentimientos positivos y negativos, la que sintió en Libia en relación a Níger y la que le recorre ahora el cuerpo recordando Libia”. (Diario de campo, 10/03/2016)<sup>654</sup>

La escena relatada y la lírica reproducida encubren aspectos básicos que conforman al colectivo estudiado. Se trata de una melancolía del allí estando aquí y viceversa, un no sentirse de ningún lugar por experimentar demasiado o, pertenecer a distintos lugares sin hacerlo de ninguno. Es lo que Sayad (2010) recoge como la personalidad *entre-dos*, en transición o a medio camino de un lugar y otro, que comporta la doble ausencia a ambos lados. Para Tarrius (2002), lo establece como “no ser de aquí ni de allí, pero de aquí y de allí a la vez”. “Tienen nostalgia de Libia” (Entrevista madre, 1/04/2015)<sup>655</sup>, sentencia la madre de un retornado, mientras otros explican. “No nos frecuentábamos mucho, pero en el lugar donde había más de una docena de africanos, una vez acabado el trabajo, hablábamos, nos dábamos consejos, novedades del país. Allí teníamos nostalgia de Níger” (Fada Poudrière, 14/02/2016)<sup>656</sup>. La añoranza surge de la complementariedad o constatación entre distancia y copresencia, tras la

---

<sup>654</sup> Texto original: “Ça me rend triste” (Fada Nord Faisceau, 10/03/2016)

<sup>655</sup> Texto original: “Ils ont la nostalgie de la Libye” (Entrevista madre, 1/04/2015)

<sup>656</sup> Texto original: “On se fréquentait pas tellement, mais dans le lieu où on est plus d'une douzaine d'africains, donc, une fois fini le travail, on cause, on se donne des conseils, des nouvelles du pays. Là-bas il y a la nostalgie du Niger” (Fada Poudrière, 14/02/2016)

decepción de un proyecto migratorio, económico, pero ante todo de vida (Breviglieri, 2010). Son sentimientos, por tanto, que remiten a prácticas, comportamientos y formas de estar, reparar y sentir, y que repasan autores como Schaeffer (2001) o Vidal, Musset (2011), entre otros. Más que de identidades como tal, aunque participan de la construcción de las mismas, son concepciones que no cuestionan la etnicidad ni la nacionalidad, sino que las recategorizan.

### 9.1 Los *libios*: características y prácticas

A su retorno, el grupo migrante de Libia afronta dificultades y obstáculos ante la pretendida reintegración a su país, tanto desde una dimensión social, como económica y política. Estas trabas esconden reconceptualizaciones de su categoría y del espacio social ocupado o reservado al grupo, en su condición de *baba Libye* o *libios*.

#### Frustración y fracaso

Las evocaciones de Níger en Libia y de Libia en Níger son a priori características de las migraciones circulares, en una “capacidad de reconstruir el aquí mientras estamos allí, pero sin ocultar el allí, estando aquí”, según Boesen y Marfaing (2007: 60). La particularidad en este caso, reside en el fracaso inesperado y violento que destruye su sueño antes de tiempo. De ahí deriva el desdén con el que perciben su país, en una presencia forzada, que agudiza la distancia, aunque sea mental y simbólica, de los retornados para con su tierra. De esta manera, la descortesía e ingratitud del grupo pasa por distintas etapas hasta llegar a una instalación, más o menos convincente, 3 o 4 años más tarde, cuando se produce el grueso de nuestra etnografía. El colectivo en Niamey resume su condición en la siguiente declaración, seguramente la que mejor define su circunstancia y a la que nos acogemos como punto de partida y final del trabajo. Una locución evocadora de sus problemas principales, con apreciaciones necesarias de analizar.

“Aquí es nuestra casa, pero es un nuevo terreno para nosotros. Imagina alguien que ha estado 10 años en el exterior, perdemos la manera de vivir en nuestra casa. Vivimos en el otro lado, nos instruimos allí, toda la mentalidad de tener dinero allí, razonamos como ellos. Cuando regresas, los intereses no son los mismos y aquí es difícil, porque allí el trabajo que hacíamos, podíamos ganar 10.000 FCFA. Aquí para ganar esto debes hacer 10 veces el mismo trabajo [...] Después de la guerra hubo una depresión total. Imagina alguien que llegó a tener un millón y cae a 0. Es difícil, pero a

pesar de eso albergamos esperanza. Caemos y nos levantamos, volvemos a caer y volvemos a levantarnos". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>657</sup>

El testimonio sintetiza actitudes y percepciones de derrota, fracaso, frustración y deshonor (De Latour, 2003) que cimentan su retorno tras la guerra. A su llegada a Níger destacan la falta de trabajo o la precariedad del mismo y, en este sentido, son numerosas sus críticas por la dificultad de obtener empleo bien remunerado, ajustado a sus capacidades (Fall, 2003). Ahí radica el tema significativo, en su comparación entre su tierra natal y Libia, en relación a sueldos, tipos de trabajo y nivel y/o coste de vida.

"El paro que ves, eso no es fácil. Ese es el gran problema, porque cuando estás desempleado lo pierdes todo, incluso a tus amigos, pero cuando ganas, sí tienes amigos [...] La fuerza de los repatriados es que aprendimos muchos oficios en Libia. Somos gente habituada a ganar mucho dinero, después vienes aquí, trabajas y te dan pocos billetes. Te desanimas fácilmente. Lo poco que ganas no es suficiente". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>658</sup>

"Queríamos mucho a ese país, francamente, porque ganábamos nuestra vida, porque podíamos hacer todo lo que queríamos, podíamos comprar ropa a nuestro gusto, comer cuando teníamos hambre, enviar dinero a nuestros parientes. Éramos libres, si entendemos libertad total desde un punto de vista de financiación. Estábamos muy contentos de estar en Libia, de ganar y tener lo que no pudimos tener aquí en Níger". (Fada Poudrière, 29/ 02/2016)<sup>659</sup>

"Hacen eso [la *fada*] porque no tienen trabajo. Hazles una proposición, diles que tienes trabajo para ellos y verás si al día siguiente los encuentras en las *fadas*. Van a ir todos a trabajar. Hay gente que dice que los nigerinos no queremos trabajar, que nos gustan las cosas fáciles, pero es falso. Todo aquel que ha trabajado en Libia, no es fácil que trabaje aquí, porque aquí son salarios paupérrimos. Cómo vas a trabajar un mes si te dan sólo 40.000

---

<sup>657</sup> Texto original: "Ici c'est chez nous, mais c'est un nouveau terrain pour nous. Imagine quelqu'un qui a fait 10 ans à l'extérieur, on perd la façon de vivre chez toi. Tu as habité de l'autre côté, tu t'es instruit là-bas, toute la mentalité d'avoir l'argent là-bas, tu raisonnes comme eux. Quand tu reviens, les intérêts ils sont pas les mêmes et là c'est difficile, parce que là-bas le boulot que tu vas faire pour gagner 10.000. Ici il faut faire au moins 10 fois ce boulot là pour avoir ce 10.000 [...] Après la guerre, vraiment il y a une dépression totale. Imagine quelqu'un qui est arrivé à avoir un million et tu chutes à 0. C'est difficile, mais quand même nous, on garde toujours l'espoir. On tombe, on se relève, on tombe, on se relève". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

<sup>658</sup> Texto original: "Le chômage là que tu vois c'est pas facile, c'est ça le grand problème, parce que quand tu es en chômage tu vas perdre tout, même tes amis, mais quand tu gagnes tu vas avoir tes amis [...] Les rapatriés, leur force, ils ont appris beaucoup de métiers en Libye. C'est des gens habitués à gagner beaucoup d'argent, et après tu viens ici, tu travailles et on te donne un peu des billets. Tu te décourages facilement. Le peu que tu gagnes ici ça te suffit même pas". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>659</sup> Texto original: "On aimait beaucoup ce pays franchement, parce qu'on gagnait bien notre vie, parce qu'on peut faire tous ce qu'on veut, on peut acheter des habilles à notre goût, manger à notre faim, envoyer de l'argent à nos parents. On était libres, c'était une liberté totale en matière de financement. On était très contents d'être à la Libye, de gagner et d'avoir ce qu'on n'a pas pu avoir ici au Niger". (Fada Poudrière, 29/ 02/2016)

FCFA-50.000 FCFA, qué haces con eso? Debes comer, pagar el alquiler, el transporte para ir a trabajar, pero en Libia un simple guardián, duerme, come y a final de mes puede ganar 150.000 FCFA. [Lo de aquí] Es la explotación del ser humano [...] Allí, cualquier trabajo que haces, sabes que lo que te dan, lo mereces. Yo ganaba 450.000 FCFA". (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>660</sup>

De esta manera, el colectivo retornado en Niamey asegura querer trabajar, pero el cotejo entre uno y otro territorio les sume en un relato victimizante, de insatisfacción constante, donde Níger siempre pierde la batalla. Se sienten detentadores de un *capital humano* acumulado, incapaz de adaptarse al mercado laboral nigerino (Fernández, 2011; Kabunda, 2012). La adquisición de competencias técnicas en Libia lleva a algunos a declinar empleos por no adaptarse a sus expectativas, en lo que autores como Moscovici (1985) analiza en tanto que innovaciones, en el sentido de "modificar ideas recibidas, actitudes tradicionales, antiguos modos de pensamiento y comportamiento". Otros, lo abordan como remesas sociales y culturales (González Pérez, 2007; Levitt, 2009; Fernández, 2011), como hemos desgranado en el apartado 2.1, en este caso, achacadas a una "costumbre" adquirida en el exterior de ganar mucho dinero. "Están habituados al dinero fácil. Es normal que estén tocados al volver. Los parientes ven que no tienen dinero y no son más sus parientes. No pueden construir, no pueden casarse" (Entrevista Hima, 31/03/2015)<sup>661</sup>, sentencia un representante de la sociedad civil. En esta línea, las autoridades públicas y organizaciones cívicas, igual que el grueso de la población, les imputa el calificativo de "constantemente insatisfechos" por "insaciables", como recoge el primero de los siguientes fragmentos, de boca del director adjunto al Primer Ministro.

---

<sup>660</sup> Texto original: "Ils font ça [la fada] parce qu'ils n'ont a pas de travail. Faites-eux une proposition, dites-eux que vous avez un travail pour eux, vous allez voire si lendemain vous allez trouver quelqu'un dans les fadas. Ils vont partir tous travailler. Il y a des gens qui disent que les nigériens ne veulent pas travailler, que les nigériens aiment la facilité, mais c'est faux. Tout celui qui a travaillé à la Libye, c'est pas facile de travailler ici, parce qu'ici c'est des salaires minables. Comment tu vas travailler un mois il va te donner 40.000-50.000 FCFA tu vas faire quoi avec? Tu vas manger, payer le loyer, payer le transport pour aller travailler, mais là-bas à la Libye un simple gardien dorme, mange et à la fin de mois il peut faire un salaire de 150.000 FCFA. [Ceci] C'est une exploitation de l'être humain [...] Là-bas je vous assure quelque soit le travail que vous allez faire, vous savez que vous avez mérité. Là-bas je gagne 450.000 FCFA par mois". (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>661</sup> Texto original: "Ils sont habitués à l'argent facile. C'est normal qu'ils sont touchés. Les parents voient que vous n'avez pas d'argent et ils sont plus vos parents. Ils peuvent pas construire, ils peuvent pas se marier". (Entrevista Abdou, 31/03/2015)

“Son gente que se adapta muy difícilmente al paro, contrariamente a los que están aquí. Hay mucha gente que vive aquí, que es diplomada y que está en el paro, pero está más o menos tranquila. Ellos, en cambio, buscan rápidamente un empleo, una actividad”. (Entrevista Aghali, 11/06/2012)<sup>662</sup>

“Los expulsados se convirtieron en contestatarios, y eso es de lo que me quejo. Ellos, los que regresaron, lo querían tener todo, querían convertirse en *supernigerinos*. Olvidaron que cuando llegaron ya había nigerinos parados, olvidaron que ya había otros nigerinos en peor situación [...] Ellos querían cinco veces más [de lo que se les dio]. Si les dabas 5 millones, te decían ‘no, no, eso no es nada, os burláis de nosotros’ [...] Cuando reclamaban y reclamaban, la gente les miraba como ‘estáis enfermos?’ No tenían la aceptación popular [...] Se consideran gente civilizada y perciben a los que estamos aquí como ignorantes, como si no entendiéramos nada, como pequeños pueblerinos. Se consideran superiores”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>663</sup>

“Nuestro espíritu es diferente que el de alguien que nunca dejó su casa, porque estamos habituados a ganar más dinero que aquí. Alguien que nunca estuvo en el extranjero, si gana 100.000 FCFA o 50.000 FCFA, para ellos es más que suficiente. Por ejemplo, yo que estuve en Libia, estaba acostumbrado a ganar 200-250.000 FCFA al mes. Esto es verdaderamente lo que nos hace a los exodantes regresar a allí [a Libia]”. (Fada Talladje, 14/03/2015)<sup>664</sup>

“Esta es la diferencia con los que no se fueron, porque ves a alguien que estuvo no sé cuántos años fuera y que trajo 3-4 millones y que se dedica al comercio. Él, que se sienta aquí, gana 45.000 FCFA y para llegar a 3 millones no es fácil. Aquí hay trabajos que ni te pagan 45.000 FCFA. Qué puedes hacer, puedes gestionar una familia así? No es fácil”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>665</sup>

---

<sup>662</sup> Texto original: “Ce sont des gens qui s’adaptent très difficilement au chômage, contrairement à ceux qui sont ici. Il y a beaucoup des gens qui habitent ici et qu’ils sont diplômés et qu’ils sont au chômage, mais ils sont plus ou moins tranquilles. Mais eux, ils cherchent rapidement un emploi, une activité” (Entrevista Aghali, 11/06/2012)

<sup>663</sup> Texto original: “Les refoulés étaient devenus des contestateurs et c’est ça que je regrette vraiment. Eux, parce qu’ils sont revenus ils veulent tout avoir, ils veulent devenir des *supernigériens*. Ils ont oublié que quand ils sont revenus, déjà il y a des nigériens qui sont chômeurs, ils ont oublié qu’il y avait déjà des nigériens sans aucune situation [...] Eux, ils voulaient cinq fois plus [de ce qu’ils ont eu]. Si tu leur donnes 5 millions ils te disent ‘non, non, ça c’est rien du tout, vous moquez de nous’ [...] Quand ils réclament et réclament, les gens les regardent comme ‘vous êtes malade?’ Ils n’ont pas l’acceptation de la population [...] Ils se prennent comme des gens civilisés, ils considèrent les gens qui sont ici comme des ignares, qu’on comprend rien, comme si on est des petits villageois. Ils se considèrent comme des gens supérieurs”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

<sup>664</sup> Texto original: “Notre esprit là c’est différent par rapport à celui qui n’a jamais quitté sa maison, parce que on a l’habitude de gagner plus de l’argent qu’ici. Quelqu’un qui ne connaît pas l’étranger, maintenant s’il gagne 100.000 FCFA ou bien 50.000 FCFA c’est largement suffisant pour lui. Par exemple, moi, qu’une fois j’ai été en Libye j’avais l’habitude de gagner par mois 200.250.000 FCFA. C’est ça qui parfois nous pousse aux exodants à retourner”. (Fada Talladje, 14/03/2015)

<sup>665</sup> Texto original: “C’est la différence avec ceux qui sont pas partis, parce que tu vas voire quelqu’un ici il va faire combien d’années et tu pars et tu amènes 3-4 millions pour faire du commerce. Lui, qui s’assoit ici, il gagne 45.000 FCFA et pour faire 3 millions c’est pas facile. Ici il

Estos fragmentos indican aspectos de categorización y alteridad entre quienes migraron y los que no, en lo que correspondería desde un punto de vista económico, con lo que Portes (2007) llama “privación relativa”, es decir, la comparación de las familias no migrantes con las que sí lo han hecho. De esta manera, quienes se quedan también se quejan en ocasiones, como se evidencia en las declaraciones anteriores, pero es el colectivo retornado el que se lamenta por entre otras cosas la exigencia de certificados profesionales que refrenden su aprendizaje en Libia. En su mayoría carecen de éstos, lo que supone su expulsión del sector laboral, según aseguran. “La gente tiene experiencia, tiene cualificación, pero no tiene un título y aquí en Níger para tener trabajo debes contar con un diploma. No es como en Libia, que cuando dices que eres fontanero, te dan el material y partes a trabajar”<sup>666</sup> (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2012). El lamento forma parte de sus rasgos diferenciales y, además, denuncian falta de dinero, pobreza y hambre a su retorno, así como pérdida de oportunidades sin perspectivas de futuro. “La gente busca algo para comer, es un poco el capitalismo”; “Hacemos lo que podemos, pero espero que vaya a mejor”; “*Alhamdulillah*, no me puedo quejar, hay que tener paciencia”<sup>667</sup>. Este tipo de frases son frecuentes en las *fad*as observadas, también entre buena parte de la población urbana de la capital, más allá de la condición retornada. El déficit de liquidez y la presencia de apetito para satisfacer es constante. Asimismo, la actitud entre paciencia y esperanza son indisociables una de la otra.

“Un hombre casado que vive con la familia, eso es un problema. Si mi mujer necesita algo o bien mi hija requiere de alguna cosa, cómo hago? [...] Libia era mejor que aquí. Me acaban de enviar arroz de la casa [familiar], porque no tenía nada [...] Irse es mejor que quedarse, sabes lo que puedes ganar fuera y, en cambio, estás aquí y no puedes hacer nada, es duro, muy duro. En Níger, los que son ricos son ricos y los que son pobres serán siempre pobres. Es así. Desde que estoy aquí no ha cambiado mucho. Hoy quizás comes, mañana no, pasado mañana vuelves a comer y al cuarto día no [...]

---

y a des travaux qu'ils te paient même pas 45.000 FCFA. Qu'est-ce que tu peux faire, tu peux gérer une famille comme ça? C'est pas facile”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>666</sup> Texto original: “Les gens ils ont l'expérience, ils ont la qualification, mais ils n'ont pas le diplôme et ici au Niger pour avoir un travail il faut avoir le diplôme. C'est pas comme en Libye, quand tu dis tu es plombier, ils te donnent le matériel et tu vas travailler”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2012)

<sup>667</sup> Texto original: “Les gens cherchent à manger, c'est un peu le capitalisme” ; “On se débrouille, ça va aller” ; “*Alhamdulillah*, je me plains pas, il faut patienter”.

Sólo es Dios [quien decide]. Todo lo que encuentro lo hago, [trabajo] sólo para salvar a mi familia". (Entrevista Abdou, 1/03/2015)<sup>668</sup>

Este fragmento apunta preocupaciones sustanciales acerca de la desigualdad observada en su país, el hecho de encomendarse a Dios sobre el destino indulgente o el lazo invisible e inquebrantable que funde individuo con comunidad/familia.

### Familia y retorno

La precariedad del regreso conduce a la mayoría a instalarse en la casa familiar en un primer momento. Se acepta como mal menor y se agradece la acogida, aunque se procura la emancipación lo más rápido posible, al menos como propósito deseable (Findley, 1999). Esto ocurre tanto en casos de migrantes casados y con hijos, como en el de solteros, aunque los primeros poseen un sentimiento de fracaso más exacerbado. En este sentido, se sienten inútiles en su encargo económico y social como hombres/padres de familia, lo que comporta incluso a veces una dependencia del sueldo de la esposa, en la configuración incipiente de un nuevo espacio femenino, como es el caso de la mujer de Aboubacar, algo que se acepta con contrariedad en una sociedad básicamente patriarcal (ver apartados 3.2 y 4.1) .

"Gracias a mi mujer salimos adelante, porque gana un buen sueldo. El salario de las mujeres no es tuyo, nosotros en África, es así. La responsabilidad recae sobre ti, que eres el hombre, la comida, la ropa,... Si ella quiere, puede dártelo, pero no es obligatorio. Hay mujeres que conocen la vida, como la mía y ella lo comparte y ayuda a los hijos [...] Esto no es vida". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>669</sup>

---

<sup>668</sup> Texto original: "Un homme qui est marié et je suis dans ma famille, ça c'est un problème. Si ma femme a besoin de quelque chose ou bien ma fille a besoin de quelque chose, comment je vais faire? [...] En Libye c'est mieux qu'ici. Ils viennent de m'envoyer du riz de la maison, parce qu'il y avait rien [...] Partir là, c'est meilleur que rester, tu vois ce que tu peux gagner ailleurs et ici tu es là et tu peux rien faire, c'est dur, c'est très dur. Au Niger, ceux qu'ils sont riches, ils sont riches et ceux qu'ils sont pauvres ils resteront toujours pauvres, c'est comme ça. Depuis que je suis là, j'ai pas vu un grand changement. Aujourd'hui peut être tu manges, demain tu manges pas, après demain tu vas manger après et le quatrième jour tu vas pas manger [...] C'est Dieu seulement [qui décide]. Ce que je trouve je peux faire [comme travail], juste pour sauver ma famille". (Entrevista Abdou, 1/03/2015)

<sup>669</sup> Texto original: "C'est grâce à ma femme qu'on se débrouille, elle gagne son salaire très bien. Le salaire des femmes n'est pas ton salaire, nous en Afrique, c'est comme ça. La responsabilité est pour toi, l'homme, l'habillement, la nourriture,... Si elle veut, elle va te donner, mais c'est pas obligatoire. Il y a des femmes qui connaissent la vie, comme ma femme, et elle va partager et aider les enfants [...] Ça c'est pas une vie". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

De esta manera, el matrimonio se resiente desde distintos ámbitos, también en el relativo a la pérdida de intimidad y autonomía en su vida conyugal. “Nuestra relación era mejor en Libia. Hay veces que él se lamenta que no tiene nada y dice ‘no gano nada, antes todo el mundo estaba detrás de mí y ahora...’. Le digo que no es así, pero se enfada”<sup>670</sup> (Entrevista Fati, 3/06/2012), explica la mujer de un retornado, en su intención de animarle. “Si tuviera los medios no viviría con la familia, debería construir mi casa, vivir a allí y venir aquí por las mañanas sólo a saludar. Pero la falta de medios me obliga a quedarme con ellos” (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>671</sup>, “Cuando llegas a cierta edad, no puedes continuar estando bajo las alas de tus padres” (Entrevista Ali, 23/04/2015)<sup>672</sup>, afirman otros migrantes, aludiendo a su pretensión de salir cuanto antes del hogar familiar, en un anhelo común en la estructura familiar africana, según Findley (1999).

Así, la buena acogida familiar supone el primer nivel de sustento de los retornados y es mayoritaria entre el colectivo. Ésta se justifica por el mantenimiento de los vínculos sociales durante la etapa en el exterior, y sólo se constata casos de abandono en quienes incumplen con la deuda comunitaria durante su movilidad, es decir, aquellos a quienes se achaca un comportamiento individualista, a menudo relacionado con la *Belle vie*. “Si partes a Libia y no traes nada, si partes y abandonas a tu familia, ellos ahora te abandonan a ti” (Entrevista Djibou, 11/03/2015)<sup>673</sup>, como recoge también Marie (1997) en cuanto a la acusación y limitación del individualismo por parte de la comunidad.

“Es la vida social, la presión social, hay muchas cosas que presionan. Hay un proverbio hausa que dice ‘todo aquel que abandone su casa, la casa lo abandonará a él’ –*dou wondé yé bari guida*, en hausa-”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>674</sup>

---

<sup>670</sup> Texto original: “Notre relation était mieux en Libye. Il y a des fois qu’il se fait comprendre qu’il n’y a rien et des fois il dit ‘je ne gagne rien, avant toute le monde était à mon derrière et maintenant’. Je lui dis que ce n’est pas comme ça, mais il se fâche”. (Entrevista Fati, 3/06/2012)

<sup>671</sup> Texto original: “Si j’ai les moyens je ne veux pas vivre avec la famille, je dois payer la maison et construire, rester là-bas, le matin je viens saluer. Mais manque des moyens, je suis obligé de venir rester avec eux”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>672</sup> Texto original: “Quand tu arrive à un certaine âge, il faut pas que tu continues à être sur les ailles de tes parents”. (Entrevista Ali, 23/04/2015)

<sup>673</sup> Texto original: “Si tu es parti en Libye et tu n’as rien amené, si tu es parti et tu as abandonné ta famille, eux maintenant ils vont t’abandonner” (Entrevista Ousmanea, 11/03/2015)

<sup>674</sup> Texto original: “C’est la vie sociale, la pression sociale, il y a beaucoup des choses qui font pression. Il y a surtout ce proverbe qui dit, un proverbe hausa qui dit ‘tout celui qui laisse maison, la maison va lui laisser’ –*dou wondé yé bari guida*, en haoussa”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

“Me acogieron bien, porque tenía dinero, tenían que acogerme, es normal [...] En el momento que ganas dinero, tienes que pensar en la familia, debes hacerlo, aunque sea un poco. Incluso si regresas y no tienes nada, te acogen un poco. Pero, si estando allí no envías nada a nadie, al regresar, te dejan caer, eso es claro y normal”. (Entrevista Ali, 1/03/2015)<sup>675</sup>

De esta manera, las remesas económicas son un elemento esencial de preservación del vínculo social (Mounkaila y Boyer, 2010) (ver apartado 7.1, *Libya noro*), pero no el único. En las situaciones estudiadas, por ejemplo, se valora la guerra como factor exógeno que provoca el retorno forzado y, por tanto, éste actúa como atenuante a favor de la condescendencia familiar. Así, la madre de un migrante nos explica en el salón de su casa, el sufrimiento que experimenta ante la situación desesperada de su retoño durante el conflicto. “Cuando la guerra empezó queríamos que regresara costara lo que costara [...] Desafortunadamente, llegó con el pie roto, como consecuencia del accidente. Él estaba bien allí, ayudaba a la familia”<sup>676</sup> (Casa Hassan, 1/04/2015). Como ella, encontramos otros casos donde la relación emocional entre sujetos emparentados supera la percepción de préstamo y deuda inculcada al migrante por la comunidad, de la que habla Bardem (1993), Marie (1997) y también recoge Adepoju (1999) sobre la percepción de la familia en la migración.

“Están contentos porque pudieron regresar. La manera en cómo mostraban la guerra en la televisión, matando a los africanos... Si tu amigo o hermano está de vuelta, debes estar contento. No es fácil [...] ya que el muchacho que regresa es una víctima de guerra y debes apoyarlo”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)<sup>677</sup>

“Cuando vine, me acogieron y aprecié verdaderamente mucho su acogida, me ayudó mucho. Gracias a los ahorros que traje empecé a mantener a mi familia, mientras encontraba una solución”. (Entrevista Mahamadou, 24/03/2016)<sup>678</sup>

---

<sup>675</sup> Texto original: “Ils m'ont bien accueilli, parce que j'avais de l'argent, on doit bien m'accueillir, c'est normale [...] Au moment où tu gagnais l'argent là-bas il faut penser à la famille, il faut le faire, même si c'est un peu. Même si tu es revenu et tu n'as rien, ils vont t'accueillir un peu. Mais si étant là-bas tu n'envoies rien à personne, une fois revenu ici, personne, ils vont te laisser tomber, c'est clair, c'est normale”. (Entrevista Ali, 1/03/2015)

<sup>676</sup> Texto original: “Quand la guerre a commencé, on voulait coûte que coûte qu'il rentre [...] Malheureusement, il est venu le pied cassé, à cause de l'accident. Il était bien là-bas, il aidait la famille”. (Casa Hassan, 1/04/2015)

<sup>677</sup> Texto original: “Ils sont contents, parce que je suis venu. La façon qu'ils montrent la guerre dans la télévision, ils sont en train de tuer les africains... Si ton ami est de retour ou bien ton frère, tu seras content. C'est pas facile [...] parce que le gars qu'il est venu, c'est un victime de guerre, tu vas le soulager”. (Entrevista Aminu, 18/03/2015)

<sup>678</sup> Texto original: “Quand je suis venu ils m'ont accueilli et vraiment leur accueil j'ai beaucoup aimé, ça m'a beaucoup aidé. C'est grâce à l'économie que j'avais amené, que j'ai commencé à

En esta línea, el sustento familiar, en tanto que apoyo social ante la caída, conforma un arma de doble filo, que conduce al migrante a reivindicar su figura, mientras debe aceptar su nueva categoría social. Es decir, la familia les apoya, pero a su vez provoca el sentimiento de culpa extendido entre el colectivo. Es lo que Quiminal explica como “las solidaridades familiares hacen un lugar a quien ha fracasado con la condición que acepte las dependencias de las que quería huir” (2002: 37). Éstos, por tanto, están obligados a lidiar con ciertos aspectos y a dejarse ayudar, lo que certifica para ellos la mera evidencia de su fracaso (Findley, 1999).

“Es natural, porque cuando vienes necesitas un apoyo. Alguien que ha perdido allí, regresa aquí sin ningún rol. Quieres empezar una actividad, pero no tienes nada. Todo eso, es frustrante. Cuando estás en una familia que no te apoya psicológicamente, esto te choca y tienes ganas de volver a irte. Hay algunas familias que apoyan y otras que incluso te desaniman. Te dicen ‘por qué te fuiste, te dijimos que no lo hicieras’ y todo eso. En lugar de animarte, te desaniman. Eso no está bien, es el destino quien te trajo de vuelta”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>679</sup>

El discurso, encuadrado en la pérdida y desgracia, es proporcional al arrebatamiento de su proyecto de vida y se revela siempre en relación a las familias. “Desánimo, desmoralización o depresión”<sup>680</sup> son emociones referidas por el grupo, cuando habla de su decepción por incumplir las expectativas sobre ellos depositadas. La familia lo maneja todo y sobre ella se enfoca cualquier circunstancia. De esta manera, la necesidad de lograr un trabajo se justifica para poder alimentar a la familia; la movilidad se explica también por ésta y el retorno malogrado también se infiere sobre ella (Janin, 2003). Así pues, se trata de tensiones y resistencias entre individuos y comunidades/familias (Marie, 1997; Timera, 2001), sobre las que reflexionamos a lo largo del estudio.

“Desde que estoy aquí, son ellos los primeros que me empezaron a criticar ‘No hay nada ahora’. A cada momento hay problemas entre ellos y yo, son problemas entre nosotros, ya que se acabó, su sueldo se acabó, no hay nada,

---

entretenir ma famille en attendant de trouver une solution”. (Entrevista Mahamadoou, 24/03/2016)

<sup>679</sup> Texto original: “C'est un nature, parce que quand tu viens tu as besoin qu'on te réconfort. Quelqu'un qui a tout perdu là-bas, tu reviens ici sans aucun rôle, tu veux même démarrer une activité, mais tu n'as rien. Tout cela, c'est frustrant. Quand tu es dans une famille que te soutien pas psychologiquement, ça va te choquer encore et tu auras envie encore de repartir. Bon, il y a certaines familles qui t'encouragent, il y a d'autres qu'elles te découragent même. Ils vont te dire 'pourquoi tu es parti, on t'avait dit de ne pas partir' et tout cela. Au lieu d'encourager, on te décourage. C'est pas bon, c'est le destin qui t'a fait rentrer”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)

<sup>680</sup> Texto original: “Découragement, frustration ou dépression”.

'él se lo gastó". Por su culpa me lo gasté, por la comida, los sacos de mijo, de arroz, no los puedo dejar [sin nada]. Veo a mi madre y quiere un saco y no puedo soportar que me mire de esa manera". (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>681</sup>

Las necesidades familiares someten a los retornados a una intranquilidad y preocupación periódicas, que forjan sus percepciones sobre sí mismos y sobre su propia tierra. En este sentido, existe un menosprecio, no tanto al país como a su pérdida de estatus social, debido a su migración culminada sin "éxito" (Petit, Hamelin, 2004; Petit, 2007; Kaplan, 2007). Desde su perspectiva, por tanto, intentan aceptar su paso de sustentadores de la familia a dependientes, conscientes de su pérdida flagrante de categoría social, que comporta disminución de libertad y establecimiento en posición subalterna dentro del propio entorno, en el que anteriormente gozaban de una relación privilegiada (Clément, 2000; Flahaux, 2009).

"Yo tengo hermanos que tienen dinero y me ayudan a cada momento. Me avanzan algo. Así sobrevivo". (Entrevista Aboubacar, 30/03/2015)<sup>682</sup>

"Es la imagen del país, cada uno tiene sus necesidades. Nosotros lo hemos entendido. El hombre negro no es grande, sólo busca recursos. Sucede en todos los países, el objetivo es al menos ganarse la vida, pero no llegamos a hacerlo. Porque trabajamos un día, ganamos hoy y mañana ya no queda nada. Eso es vida? Todas las personas que ves, pídeles al menos una vez cuánto han ahorrado desde que están aquí [...] Allí eso era imposible. La economía allí funcionaba. Yo tenía que arrastrar el dinero al banco, sacos de dinero, te lo juro. Estuvimos en un lugar donde no contábamos el dinero [hace el ruido de máquinas contando dinero]. Luego, vienes a aquí y qué dinero hay? Aquí sólo hay sufrimiento, es el infierno". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)<sup>683</sup>

---

<sup>681</sup> Texto original: "Lorsque je suis là, ce sont eux les premiers qui m'ont commencé à critiquer 'il n'a rien maintenant'. À chaque fois il y a des problèmes entre moi et eux, c'est des problèmes entre nous, parce que c'est fini, son sou est fini, il n'a rien, 'il a gaspillé'. C'est à cause d'eux que j'ai gaspillé, la nourriture, les sacs de mil, les sacs de riz, je peux pas laisser [sans rien]. Je vois ma mère et elle veut un sac et je peux pas la laisser me regarder comme ça". (Entrevista Ali, 26/03/2015)

<sup>682</sup> Texto original: "Moi, j'ai des frères qu'ils ont de l'argent et ils me servent. À chaque fois on m'avance. C'est comme ça que je fais ma vie". (Entrevista Aboubacar, 30/03/2015)

<sup>683</sup> Texto original: "C'est l'image du pays, chacun a besoin. Nous, on a compris. L'homme noir n'est pas grand, c'est les moyens qui cherchent. Même dans tous les pays, au moins avoir sa vie vraiment, mais on n'arrive pas à l'avoir. Parce que si tu fais un travail, tu gagnes aujourd'hui et demain il y a rien. C'est ça une vie? Toutes les personnes que tu vois, demande au moins une fois combien ils ont économisé depuis ils sont là [...] Là-bas c'était impossible ça. L'économie là-bas ça galope. Je tirais l'argent comme ça pour l'amener en banque, les sacs d'argent je peux pas les prendre comme ça, je te le jure. On est resté dans un endroit où l'argent on le comptait pas. Après tu viens ici et quel argent tu vois? Ça c'est la souffrance, c'est l'enfer". (Entrevista Djibou, 23/04/2015)

“Allí eran los jefes, porque enviaban grandes sobres a la familia durante su estancia. Ellos nutrían a todo el mundo y cuando regresaban, todo el mundo les respetaba en el pueblo ‘ves ahí, una persona importante’. Ahora, vuelven como los otros, entonces, el estatus que tenían... Antes, si no tenían dinero, podían decirle a un comerciante que poseían bienes en Libia y les pedían un préstamo de 1.000 FCFA. Pero ahora, esto ya no es posible”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>684</sup>

Su anterior prestigio, derivado de su halo migrante y viajero (Simmel, 2002; Bredeloup, 2008), además de suministrador de bienes, provoca la sensación de inhabilitación y desesperación. La marginación social puede incluso evidenciarse a veces en los pueblos con la negación de la palabra en asambleas, como señala Bredeloup, citada por Nabara (2014: 15). Mientras en la ciudad, la situación se visualiza en reproches. El ojo social les acusa de demorar su proyecto de vida, individual y comunitario, respecto a la posibilidad de casarse o formar una familia.

“Hay gente que se pregunta por qué dejaron su país para ir a trabajar fuera. Hay viejos que les critican. Otros dicen ‘sabes trabajar, puedes ayudar a tu país a desarrollarse y, en lugar de eso, te vas para beneficiarte [a ti mismo]?’”. (Entrevista Fati, 3/05/2012)<sup>685</sup>

“Si te fuiste a Libia, todo el mundo en el barrio lo sabe, sobre todo si la cosa no te fue bien. Níger es así. ‘Se fue no sé cuántos años y no trajo nada’. La gente habla”. (Fada Yantala, 1/03/2015)<sup>686</sup>

“Ahora se encuentran en la casilla de salida. Hoy, todos estos que abandonaron Libia, el 90% no tiene trabajo en Níger y aquel que ha conseguido un pequeño empleo debe reempezar de 0”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)<sup>687</sup>

De alguna manera, se les imputa un delito de individualización en el seno comunitario (Marie, 1997) y se les achaca un fracaso en el marco de un contexto

---

<sup>684</sup> Texto original: “Tu es là-bas et tu es le chef, parce que c’est des gros enveloppes qu’ils envoient à la famille pendant tout leur séjour. C’est eux qui nourrissent tout le monde et quand ils reviennent, tout le monde leur respectent dans le village ‘voilà, une personne importante’. Maintenant, tu reviens comme les autres, donc, le statu qu’ils avaient... Avant, quand tu revenais, si tu n’as pas d’argent tu peux dire à un commerçant, j’ai des biens en Libye, prêt-moi 1.000 FCFA. Mais maintenant, ce n’est plus possible”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

<sup>685</sup> Texto original: “Il y a même des gens qu’ils disent pourquoi ils ont laissé son pays pour aller travailler dehors. Il y a des vieux qui les critiquent. Il y a de gens qui les disent, ‘tu connais le travail, tu peux aider ton pays a se développer et au lieu de ça, tu es parti pour te bénéficier [toi même]?’”. (Entrevista Fati, 3/05/2012)

<sup>686</sup> Texto original: “Si tu es parti en Libye dans le quartier tout le monde le sait, surtout s’il marchait pas. Le Niger c’est comme ça. ‘ Il est parti combien d’années et il a rien amené’. Les gens parlent”. (Fada Yantala, 1/03/2015)

<sup>687</sup> Texto original: “Maintenant ils sont dans la casse de départ. Aujourd’hui, tous ceux qui ont abandonnés la Libye, le 90% ils n’ont pas de boulot au Niger et celui qui a un petit boulot ils vont recommencer à 0”. (Fada Losso Goungou, 9/03/2016)

degradado, al que regresan con las manos vacías y donde existe una “moral de la ostentación y de la generosidad ostentadora”, según Blundo y Olivier de Sardan (2007: 107). En este sentido, la “presión de familiares y parientes” les reprende y agudiza su sensación de derrota, ante demandas persistentes de todo tipo de productos o utensilios, que enfatizan las carencias. Estas reprobaciones, sin embargo, contrastan con la necesidad del colectivo de valorizarse en tanto que personas dinámicas y emprendedoras que, en palabras de Quiminal (2002), procuran escapar de su “muerte social”. De esta forma, el reproche comunitario contribuye a su reivindicación como grupo y retroalimenta su proyección como sujeto migrante que amenaza con volver a partir como vía de realización personal.

“Si te alejas un poco puedes organizarte, pero si estás en la gran familia, no puedes hacerlo, porque lo poco que ganas es lo poco que gastas, no ahorras. Allí podías llegar a ahorrar un poco en relación a aquí”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>688</sup>

### Cosmopolitas y emprendedores

Por otro lado, el grupo retornado comparte vivencias y experiencias, aunque asume su diversidad con elementos subjetivos interrelacionados. Desde esta perspectiva y como ya hemos avanzado, dibuja su alteridad respecto a los compatriotas que se quedan, enalteciendo así el viaje como aprendizaje, apertura de miras, tolerancia y respeto hacia el foráneo, en la misma visión apologética de Simmel (2002) o Jankelevitch (1989). En este sentido, su valorización de formas “cosmopolitas”, de una actitud vital que antepone el conocimiento intercultural, el dinamismo y el afán de tender puentes, contrasta con la supuesta cerrazón o terquedad endógena e introspectiva de quienes permanecen, asumiendo así una seducción moral positiva hacia la aventura (Rinaudo y Hily, 2003).

“Hemos aprendido muchas cosas en relación a los que jamás viajaron, que nunca salieron del país. Esta es la diferencia con nosotros. Tú te vas a otro país, vives con gente a la que no entiendes ni su lengua hasta que la aprendes. Eres diferente de aquel que come, duerme, que nunca salió o que nunca trabajó en su vida. No tienes el mismo espíritu [...] Tienes que cogerte a ti mismo [investigador], tú conoces muchos países, eres muy experimentado, mucho más que la gente que no sale de España. Tú conoces la vida del mundo. Cuando no sales, no conoces nada. Así son los libios, ellos no salen [...] Nosotros, que sí salimos, sabemos lo que es la vida. Hemos dormido en la arena, en un cartón. Dejar salir al chico, es una

---

<sup>688</sup> Texto original: “Si tu es loin un peu, tu peux t'organiser un peu, mais si tu es ici dans la grande famille tu peux pas t'organiser, parce que le peu que tu gagnes c'est le peu tu va dépenser, il n'y a pas d'économie. Là-bas tu peux arriver à économiser un peu, pas par rapport ici”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)

experiencia para él, un estudio, pero si no sales, no conoces nada en la vida". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>689</sup>

"Nuestra mentalidad no es la misma. Cuando sales, es como si partieras a estudiar. Alguien que nunca ha salido si ve a un extranjero, le repudia. Tú, que has salido, que has visto la vida, el mundo, sabes lo que significa un ser humano, sabes cuál es la Creación de Dios. Lo has visto todo, el mal, el bien [...] Cuando sales ves la experiencia del mundo, eso está bien". (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)<sup>690</sup>

"Nosotros, los exodantes, hacemos como un estudio, existe la teoría y en nuestro caso, realizamos la práctica. Mi cabeza está abierta, incluso si no tengo nada, tengo muchas ideas, porque he viajado. Si no, no podría saber que un ser humano puede llegar a ser considerado como un animal. Si no hubiera viajado, no lo podría creer". (Entrevista Hama, 14/03/2016)<sup>691</sup>

Esta apreciación a favor de la movilidad, contempla un aspecto transgresor desde su punto de vista, en tanto que reconfigurador de etnocentrismos y relativización de ciertas filiaciones, en palabras de Tarrius (2002). Sin embargo, como ya argumentamos a lo largo de todo el trabajo y defendemos sobre todo en el apartado 2.1 y 6.2, entendemos estas apreciaciones más como "situaciones cosmopolitas" que como principios ineludibles de reconceptualización profunda y verdadera de identificaciones primordiales, ya sean étnicas, regionales o nacionales (Rinaudo y Hily 2003; El Shentenawy). Así pues, contemplamos estos discursos reales, pero también performativos e instrumentales, en aras de diferenciarse como grupo. De esta manera, en primer lugar, los retornados utilizan esta condición para revelar la importancia de su migración como experiencia vital y adquisición de conocimientos o *capital humano y social*, en palabras de Fernández (2011), que además juegan a favor de la etnografía.

---

<sup>689</sup> Texto original: "On a appris beaucoup des choses par rapport à ceux qu'ils n'ont jamais voyagé, qu'ils n'ont jamais quitté. C'est ça la différence avec nous. Toi, tu pars dans autre pays tu vis avec des gens qui tu comprends même pas la langue jusqu'à tu l'apprends. Tu es différent de celui qui mange, qui dorme, qui n'a jamais quitté ou qui n'a jamais travaillé dans sa vie. Vous n'avez pas le même esprit [...] Il faut prendre toi même comme exemple [moi, comme chercheur], tu connais beaucoup des pays, tu es très expérimenté, beaucoup plus que le gens qui ne sortent pas en Espagne. Tu connais la vie du monde. Quand tu ne sors pas, tu connais rien. C'est ça les libyens, eux, ils ne sortent pas [...] Nous, qui nous sommes sortis, on sait la vie, c'est quoi. On a dormi dans un sable, sur un carton. Laisse le gars qui sort, c'est une expérience pour lui, une étude, mais si toi tu ne sors pas, tu ne connais rien dans ta vie". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>690</sup> Texto original: "Notre mentalité c'est pas la même. Quand tu sors, c'est comme si tu pars en étude. La personne qui n'a jamais sorti, si elle voit un étranger, elle va le chasser même. Toi, qui est sorti, tu as vu la vie, le monde, tu sais c'est quoi un être humain, tu sais c'est quoi le Créateur de Dieu. Tu as vu tout, tu as vu le mal, tu as vu le bien [...] Quand tu sors là tu vas voir l'expérience du monde, ça c'est bien". (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)

<sup>691</sup> Texto original: "Nous, les exodants c'est comme un étude, il y a la théorie, nous c'est la pratique qu'on a fait. Ma tête est ouverte, même si je n'ai rien, j'ai beaucoup d'idées, parce que j'ai voyagé. Sinon, je peux pas savoir qu'un être humain il peut être considéré comme un bête. Si j'ai pas voyagé je peux pas croire". (Entrevista Hama, 14/03/2016)

“Alguien que ha viajado, que ha hecho la aventura, hay cosas que no hará y que sí hace quien no ha viajado, porque uno tiene mucha más experiencia acumulada en relación al otro [...] Por ejemplo, hace poco que nos conocemos y yo te he traído a mi casa, no? No digo todo el mundo, pero quizás hay mucha gente que no acepta el hecho de conocer a alguien y traerlo a casa para que conozca a la familia [...] Esto es porque he viajado, he estado en familias que no conocía en absoluto, que jamás nos habíamos visto o escuchado, pero me acogieron en su casa. A partir de esto cogí experiencia”. (Entrevista Hassan, 2/04/2015)<sup>692</sup>

La oda a la migración como ilustración personal y colectiva, una especie de rito de paso hacia la maduración, supone exaltar el desplazamiento como proceso de interacción, configurador del propio sujeto en fase de individualización. Desde este punto de vista, por tanto, supone un valor utilizado por el migrante para contrabalancear su percepción de desengaño al retorno y reconectar con sus vínculos comunitarios. Es decir, el cosmopolitismo, más o menos teatralizado, sirve al colectivo retornado para otorgarse un valor añadido, que enfatiza con el objetivo de que su sociedad de origen acceda a reintegrarlo. En última instancia, se trata de reivindicar su esfuerzo, porque son ellos quienes parten para materializar un proyecto, ciertamente individual pero también colectivo. Ahora, por tanto, el grupo reivindica su lugar en contraposición a quienes no viajan y se dota de sentido al señalar lo que puede aportar a su país, entre ello, su conocimiento cosmopolita.

“Gracias a Dios, la aventura en mi caso es algo que he aprendido, he visto, he interiorizado y he regresado a mi país. Sé lo que es el dinero, la pobreza, porque Dios me lo enseñó cuando estaba allí. Yo enviaba y a cada momento me pedían que lo hiciera y regresé pobre. Me tiraron como un papel a la basura, pero igualmente yo vi, aprendí, gracias a Dios”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)<sup>693</sup>

“Esto nos diferencia, porque nosotros tenemos experiencia para buscar, para vivir fuera de la familia. Ellos están aquí con la familia y nosotros hemos vivido en el exterior durante años, sin familia, sin nada, y hemos

---

<sup>692</sup> Texto original: “Quelqu'un qui a voyagé, qui a fait l'aventure, il y a des choses qu'il va pas faire et celui qu'il n'a pas voyagé il est en train de faire, parce que il n'a pas tellement d'expérience par rapport à celui qui a voyagé quoi... [...] Par exemple, moi dans un peu de temps qu'on a fait connaissance, mais je t'ai amené jusqu'à chez moi, ou bien? Je dis pas tout le monde, mais peut être il y a beaucoup des gens qu'ils vont pas accepter ça, le fait que quelqu'un dans un peu de temps, il fait connaissance et amène la personne jusqu'à chez lui, dans la maison, à faire connaissance avec la famille [...] Parce que moi j'ai voyagé, j'ai été dans des familles qu'on se connaît même pas, qu'on s'est jamais vu, jamais entendu, mais ils m'ont accueilli chez eux. C'est avec eux que j'ai appris l'expérience”. (Entrevista Hama, 14/03/2016)

<sup>693</sup> Texto original: “Dieu merci, l'aventure chez moi c'est quelque chose parce que j'ai appris, j'ai vu et je suis retourné dans mon pays. Je connais ce que c'est l'argent et la pauvreté, parce que Dieu il m'avait montré lorsque j'étais là-bas. J'envoyais et ils m'embêtent d'envoyer, je suis retourné pauvre. Ils m'ont mis comme un papier dans une poubelle, mais quand même j'ai vu, j'ai appris, Dieu merci”. (Entrevista Ali, 26/03/2015)

salido adelante más que ellos. Nos sentimos orgullosos de eso, porque yo no puedo vivir siempre cerca de mis padres". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>694</sup>

"Cuando sales tienes esta apertura, no eres rencoroso. Desde que partes, estás obligado a aprender, a aceptar, pero cuando te quedas, te conviertes en orgulloso, no compartes, te vuelves más sombrío". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>695</sup>

La condición cosmopolita se usa como factor distintivo, otorgador de reputación y especificidad y su representación cristaliza a veces en prácticas singulares. De esta manera, si en Libia constatábamos prácticas translocales importadas de Níger, al retorno sucede lo mismo a la inversa, es decir, se redimensionan en la escena nigerina costumbres adquiridas en Libia. Es el caso, por ejemplo, de la adquisición de la shisha árabe como nuevo componente de sociabilidad, que se une al té, en algunas *fadas* de Niamey.

"Ahora se ha integrado, antes aquí en Níger no la conocíamos. Es la gente que se fue a Libia quien la trajo [la shisha]. Es muy reciente en el país. Somos nosotros quienes la trajimos. Eso no hace más de 7-8 años, de hecho, no llega a tanto. Me acuerdo muy bien que en 2004 cuando volví, nadie la conocía [...] En su país [Libia] es el único entretenimiento que hay, vas al bar y están en la terraza". (Entrevista Bachir, 2/03/2016)<sup>696</sup>

Otras aportaciones, susceptibles de considerarse remesas culturales (Tremblay, 1962; Espagne, 2013), hacen referencia a tipos de comida, gustos culinarios, hábitos sociales o formas laborales. Algunos ejemplos pasan por el deleite de hamburguesas, *shawarmas*, chocolate o café, productos todos asumidos en su cotidianidad libia y estimados ahora en Níger por una especie de "exotismo" inverso, con elementos implícitos de clase. En otras palabras, poder comer un tipo de chocolate determinado presupone un cierto nivel cultural elevado, también social y capacidad adquisitiva notable en Níger, lo que se entiende en la línea de revalorizar su condición migrante ante la comunidad. En el caso del café,

---

<sup>694</sup> Texto original: "Ça nous fait la différence, parce que nous on a l'expérience pour chercher, pour vivre hors de la famille. Eux, ils sont là avec la famille et nous on a vécu à l'extérieur pendant des années, sans famille, sans rien, donc, on se débrouille plus qu'eux. On se sent fier de ça, parce que je peux pas vivre toujours à côté de mes parents". (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>695</sup> Texto original: "Quand tu sors, tu as déjà cette ouverture, tu n'es pas rancunier. Dès que tu sors tu es obligé d'apprendre, tu es obligé d'accepter, mais quand tu restes tu deviens orgueilleux, tu partages pas, tu deviens plus sombre". (Entrevista Amate, 1/03/2016)

<sup>696</sup> Texto original: "C'est maintenant que s'es intégrée, auparavant ici au Niger on le connaissait pas. C'est les gens qui partent en Libye, c'est eux qui l'ont amené [la shisha]. C'est tout récemment qui est au pays. C'est nous qui l'a amené. Ça ne dépasse pas 7-8 ans, en fait, ça n'atteint même pas ça. Je me rappelle très bien en 2004 quand je suis rentré, personne la connaît [...] Chez eux [en Libye] il n'y a pas un autre loisir que ça, tu pars au resto et c'est comme ça dans leur terrasse". (Entrevista Bachir, 2/03/2016)

algunos importan el hábito, puesto que lo asumen durante su estancia exterior en tanto que alternativa al té. Lo mismo sucede con otras rutinas y gozos alimenticios que se empeñan en practicar, según explican.

“Hay ciertos restaurantes, bueno, vendedores ambulantes que venden comida en el mercado, pero la manera en como hacen la gastronomía es típica de aquellos que estuvieron en Libia. Sólo ponen la idea, incluso si no tienen buenos ingredientes, prueban de hacer lo mismo. No sé si conoces el *shawarma*, pues aquí, ponen el pan con algunas legumbres, tomates, cebollas, todo bien troceado, bien dorado. Les faltan cosas, pero lo fríen bien frito. Cuando estuve en Tahoua vi eso, porque allí es la gran ciudad con más exodantes [...] Aquí todo el mundo fuma shisha, en Château 8, en la rotonda de Yantala está la carretera que continúa, dirección casa de Hama, a la derecha hay una tienda apenas 500 metros que venden shishas. [El negocio] funciona muy bien para el propietario, e incluso trae contenedores. La idea viene de Libia”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>697</sup>

“Allí comía arroz, macarrones, cuscús. Yo necesito hamburguesas [...] Aquí hay, cerca de mi casa las compro por 1.500 FCFA, también hay pizzas,... Son nigerinos que lo aprendieron casi todo en Libia. Había muchos trabajadores en restaurantes, pastelerías, mucha gente”. (Entrevista Adamou, 15/03/2015)<sup>698</sup>

Estas visiones entroncan con el carácter propicio para la creación, construcción o fundación de iniciativas, que el colectivo retornado se autootorga. “Cada repatriado es ambicioso, por eso salió” (Entrevista Adamou, 10/03/2015)<sup>699</sup>. “Cuando estás habituado a trabajar todo el tiempo, no estás acostumbrado a quedarte así y tienes ganas de salir, no tienes elección, es obligado” (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>700</sup>. “Ahora estamos todos de retorno y en lugar de quedarnos

---

<sup>697</sup> Texto original: “Il y a certain restaurants, bon, des vendeurs ambulants qui vendent de la nourriture sur le marché comme ça, mais la façon qui font la gastronomie est typique de ce qu'ils ont vécu là-bas en Libye. Ils ont mis juste l'idée, même s'ils n'ont pas des bons ingrédients, ils essaient de former la même chose. Je sais pas si tu connais le *shawarma*, donc, ici ils mettent le pain avec quelques légumes, tomates, oignons, bien coupé, bien doré. Ça manque beaucoup des choses, mais c'est bien frit. Quand j'ai été à Tahoua j'ai vu ça, parce que Tahoua c'est la grande ville avec beaucoup d'exodants [...] Ici tout le monde fume la shisha, je sais pas si tu connais Château 8, rond point Yantala, il y a la route qui continue, tu vas vers chez Hama, sur ta droite tu vas voire une boutique à peine 500 mètres qu'on vend les shishas. [Le commerce] ça marche très bien pour lui, c'est les conteneurs qu'il amène. L'idée ça vient de la Libye”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>698</sup> Texto original: “Là-bas il y avait le riz, le macaroni, le couscous. J'ai besoin d'hamburgers [...] Ici tout près de chez moi il y en a. J'achète à 1.500 FCFA. Ici on toujours l'hamburger, pizzas,... Ce sont des nigériens, mais pratiquement ils ont appris tout ça en Libye. Il y avait beaucoup des travailleurs dans les restaurants et pâtisseries, beaucoup des personnes” (Entrevista Adamou, 15/03/2015)

<sup>699</sup> Texto original: “Chaque rapatrié est ambitieux, c'est pour cela qu'il est sorti”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)

<sup>700</sup> Texto original: “Quand vous êtes habitués à travailler tout le temps vos n'êtes pas habitué à rester ainsi et vous avez envie de sortir, tu n'as pas le choix, c'est obligé”. (Entrevista Amate, 1/04/2015)

de brazos cruzados hacemos esto, en lugar de esperar a alguien" (Entrevista Bachir, 14/03/2016)<sup>701</sup>. Estas frases se relacionan todas con la exaltación nuevamente del viaje, en tanto que correspondencia entre aventurero, riesgo y curiosidad (Simmel, 2002; Jankelevitch, 1989), aspectos vinculados hoy al concepto emprendedor, preso del discurso modernizante, productivista y liberal, que el colectivo también encumbra con su migración y por su condición de urbanos (Clément, 2000) (ver capítulo 5.3).

"Níger es un país que no crea sociedades y son las empresas las que dan trabajo. Un país que no tiene industria, cómo puede contratar a gente? Aquí, el empleo qué es? Es la policía, los guardas, la educación y el Estado, estas son las únicas cosas que cogen a gente. Más allá de eso, no hay nada, no hay fábricas, nada, nada". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>702</sup>

Desde esta perspectiva, el grupo resalta su faceta como personas activas, enérgicas y ambiciosas, deseosas de aprovechar sus capacidades. En este sentido, aceptan la penitencia del infortunio a sus espaldas y procuran destacar su figura, a través de sus conocimientos, intentando ganar dinero con proyectos individuales, justificados a menudo por el bien colectivo. Es decir, defienden iniciativas para proporcionar ingresos del que todos deben beneficiarse, aunque en realidad lo que ansían también es volver a ser amos de su destino y de su estructura familiar inmediata. Anhelan, por tanto, recuperar su categoría social ultrajada y por este motivo, en lugar de trabajos que tildan de explotación o mal pagados, anteponen empleos informales que procuren ganancias rápidas e inmediatas. Así, en muchos casos recogidos acceden a trabajos informales como el *djogol* o el *kamamey* (ver apartado 4.2), a la espera o como complemento a sus planes empresariales.

"Todo esto [la idea de montar una escuela de gastronomía] son ideas de Libia. Nosotros estamos avanzados, pero ellos no lo saben. Vamos francamente por delante, porque si coges a una persona que no sabe nada y la envías a Estados Unidos, él va a comprender a una civilización avanzada y cuando regrese va a traer una mejora para nosotros, podrá organizar cosas aquí, crear mucho más que otros. El problema es que no nos dejan la

---

<sup>701</sup> Texto original: "Maintenant, on est tous de retour et au lieu de rester à bras croisés, on fait ça, au lieu d'attendre quelqu'un". (Entrevista Bachir, 14/03/2016)

<sup>702</sup> Texto original: "Le Niger est un pays qu'on ne crée pas des sociétés et ce sont les sociétés qui engagent les gens. Un pays qui n'a pas d'industrie, comment on peut engager les gens? Ici, l'emploi c'est quoi? C'est la police, les gardes, l'enseignement et l'État seulement, ce sont les choses qui prennent les gens. À part ça, il n'y a rien, il n'y a pas des usines, il y a rien, rien". (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

oportunidad de realizar nada. Este es el problema". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>703</sup>

"Hoy en nuestro país podemos hacer muchas cosas sin tener que partir fuera para ir a trabajar con nuestra fuerza. Hoy, si logro hacer este proyecto, la mayoría de mis amigos son migrantes, conozco más de 100 personas que no trabajan. Quizás si lo gano, podría decirle a tal o tal persona 'ven, vamos a trabajar'. Cada uno va a ganar según lo que pueda hacer y alimentará a su familia". (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)<sup>704</sup>

En definitiva, poner en marcha una empresa, aunque sea un pequeño comercio, se valora socialmente y, como personas competentes y responsables que se sienten y que pretenden recuperar su estatus, éste forma parte de sus principales objetivos. Su problema es que les cuesta arrancar, por lo que aducen falta de financiación o bien hacen referencia a su responsabilidad social y/o familiar como freno a sus ambiciones. La energía y las aspiraciones, no obstante, son transversales en la mayoría de retornados urbanos y se corresponden a sus lamentos por no contar con apoyo económico. De ahí se deriva también, su voluntad de reinserción social, por la cual la *fada* se erige mecanismo posible.

#### La *fada* como terapia

La *fada* se entiende como la unidad básica comunitaria junto a la familia y, de hecho, se contempla como extensión de la misma. Se establece así entre la comunidad y el individuo, como hemos tratado en el apartado 4.2, lo que podría simbolizar un apoyo fundamental para el grupo retornado, en la línea de la "casi ausencia de autoacusación y culpabilidad neurótica y pocos estados depresivos de los africanos, por la eficacia de mecanismos proyectores y el rol protector de la familia extensa como potencia antidepresiva", según Laplantine, citado por Ezembé (2009: 326). Nuestro trabajo, lejos de esta percepción, intenta recoger más bien el rol ambivalente de la estructura, en la que la comunidad vuelve a ser juez y parte y actúa como restriego del fiasco migratorio a la vez que funciona

---

<sup>703</sup> Texto original: "Tout ça [monter une école de gastronomie] ils sont des idées de la Libye. Nous, on est en avance, mais ils savent pas. On est franchement en avance, parce que si tu prends une personne qui connaît rien et tu l'envoies aux Etats Unis, il va comprendre une civilisation déjà en avance et quand il revient, il amène une avance sur nous, ce qui peut organiser ici, ce qui peut créer c'est bien plus. Le problème c'est qu'on nous laisse pas l'opportunité de nous réaliser. C'est ça le problème". (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>704</sup> Texto original: "Aujourd'hui dans notre pays il y a beaucoup des choses qu'on peut faire sans partir quelque part et aller travailler avec notre force. Aujourd'hui, ce projet là si je le fais, toute la majorité de mes amis est de migrants, je connais plus de 100 personnes qui ne travaillent pas. Peut être si je gagne ce projet, je veux dire à tel personne 'vient, on va travailler'. Chacun va gagner ce qu'il peut faire et nourrir à sa famille". (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)

como colchón comunitario. En cierto modo, la *fada* sí opera como mecanismo de apoyo social que impide la caída total, al permitir sentirse parte de un colectivo y evitar así el aislamiento o marginación. De esta manera, configura un espacio de expiación individual en lo colectivo y funciona como recuperación de referentes extraviados por la movilidad o por las propias transformaciones del país durante la etapa fuera. En este sentido, si la actitud cosmopolita sirve como manera de reconectar con el país, la *fada* se erige como el espacio donde se produce el reenganche.

“Alguien que hizo 10 años y medio en Libia, en otro país... Yo pasé casi todo mi tiempo allí, al regresar aquí me sentí como un extranjero en mi propio país. A veces incluso los barrios no los conocía. Mi mentalidad ha cambiado, mi aproximación con la gente ha cambiado. El cambio que he experimentado, por ejemplo, se nota en que ahora no hablo demasiado porque allí no se hablaba mucho. Lo que hace reír a la gente, a mí no me hace gracia. La cultura libia y nigerina no son iguales. Todo parecía distinto para mí [...] [al inicio] me sentía que no estaba en mi sitio, un poco desplazado. Ahora [tras varios años] ya me he encontrado”. (Entrevista Ali, 25/03/2016)<sup>705</sup>

“Cuando regresan, no conocen ni el país, porque han estado 9 años fuera y no se encuentran a sí mismos. Son los viejos que salen y les dan dinero para ayudarles. Saben donde encontrarlos. Es mucho más difícil para él [mi marido] que para mí, porque no está adaptado a nuestra manera de vivir”. (Entrevista Fati, 3/06/2012)<sup>706</sup>

“Hay algunos que están desconectados completamente de la realidad. Estuvieron 10 años, 20 años y son más libios que nigerinos. Estas personas aseguraban los gastos cotidianos, eran ellos quienes enviaban dinero a los padres. Hoy, estas personas son más vulnerables que en el pasado, los parientes a los que ayudaban, caen en la vulnerabilidad”. (Entrevista CADEV, 26/05/2012)<sup>707</sup>

---

<sup>705</sup> Texto original: “Quelqu'un qui a fait 10 ans et demi à la Libye dans un autre pays... J'ai passé presque tout mon temps là-bas, je suis revenu ici je me suis senti comme étranger dans mon propre pays. Parfois même les quartiers je les connais pas. Ma mentalité a changé, mon approche avec les gens a changé. Le changement que j'ai eu, je ne cause pas trop parce que là-bas il n'y a pas trop de causerie. Ce qu'il fait rire les gens, moi parfois ça me fait pas rire. La culture libyenne et nigérienne c'est pas la même. Tout est devenu différent pour moi [...] à chaque fois je trouve que je suis pas à ma place, je suis un peu décalé. Maintenant [après quelques années] ça va, je me suis retrouvé”. (Entrevista Ali, 25/03/2016)

<sup>706</sup> Texto original: “Quand ils retournent, ils ne connaissent même pas le pays parce qu'ils ont fait 9 ans ailleurs et ils ne se trouvent même pas. C'est les vieux qui sortent et donnent de l'argent pour les aider. Ils savent où le trouver. C'est beaucoup plus difficile pour lui [mon mari] que pour moi, parce qu'il n'est pas adapté à notre manière de vivre”. (Entrevista Fati, 3/06/2012)

<sup>707</sup> Texto original: “Il y a certains qui sont déconnecté complètement de la réalité. Ils ont fait 10 ans, 20 ans et ils sont plus libyens que nigériens. Cette personne c'était qui assurer les quotidiennes, c'était eux qui envoyaient de l'argent aux parents. Aujourd'hui ces personnes sont plus vulnérables que dans le passé, les parents qu'ils aidaient avant, ils vont tomber dans la vulnérabilité”. (Entrevista CADEV, 26/05/2012)

“Estuve obligado a hacer nuevas relaciones, porque es como si hubiera reculado, como si estuviera yendo hacia delante y me hubieran cogido para retroceder. Cuando regresé, casi todos mis amigos de infancia, algunos ya no estaban aquí, otros continuaron sus estudios y no existía conexión como antes. Estaba obligado a crear una familia, a conocer a nueva gente. No fue fácil en absoluto. Algunos se habían ido del barrio, otros se habían dirigido a la subregión”. (Entrevista Mohammed, 24/03/2016)<sup>708</sup>

Todas estas declaraciones recogen un sentir general en un primer momento, que puede calificarse de choque cultural inverso (Días, 2009) o más bien de relativa aculturación derivada de la condición de *entre-dos* de la que venimos hablando (Sayad, 1998, 2010). En todo caso, la *fada* es donde cristaliza el contraste entre la voluntad de diferenciación del grupo retornado y su necesidad imperiosa de reconocimiento social que, en caso de no producirse, les carcome por dentro, potenciando su frustración. De esta manera, la *fada* funciona también como unificador de la causa retornada, donde volcar experiencias tanto positivas como negativas de Libia y su retorno, en tanto que lugar de aglutinamiento de posiciones sociales y étnicas diversas. Así, la *fada* reúne a exmigrantes con vivencias compartidas, que priorizan su sociabilidad por una comprensible lógica de empatía, difícil de entablar con quien no participa de los mismos relatos migratorios.

“Cada vez, cuando estamos juntos, hablamos de nuestra experiencia, nuestra aventura. Explicamos y ellos nos escuchan. Yo explico lo de los rebeldes a cada momento y todo el mundo me mira y me dice que tuvimos suerte. Los *libios* –apelativo en este caso autoreferencial- también sufren. Nosotros, que salimos a buscar el dinero, sufrimos para ganarlo”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>709</sup>

“Cuando has vivido en Libia es como una vida aparte. Cuando vienes aquí te dices a ti mismo que puedes conversar mejor con los habitantes de Libia, porque hemos vivido allí, hemos compartido cosas. Cuando regresas y le explicas a alguien de aquí que comprenda cómo era aquello, que regresamos por la guerra, te miran como a un loco, mientras que con las personas que has vivido allí, la conversación es completamente normal [...] Había una *fada* que tenía la costumbre de frecuentar y desde que regresé ya no he

---

<sup>708</sup> Texto original: “J’ai été obligé de faire des nouvelles connaissances, parce que c’est comme si je me suis reculé, c’est comme si je marchais en avant et ils m’ont attrapé pour me reculer. Quand je suis revenu presque tous mes amis d’enfance, d’autres ne son pas là, d’autres ils ont continué et fini leurs études, il n’y a plus la connexion d’avant. J’étais obligé de créer une famille, des nouvelles connaissances. Ça n’a pas été facile du tout. D’autres, ils ont quitté le quartier, d’autres sont dans la sous région”. (Entrevista Mohammed, 24/03/2016)

<sup>709</sup> Texto original: “À chaque fois, quand on reste ensemble, on va causer sur notre expérience, notre aventure. On va raconter et eux ils nous écoutent. Je raconte ça des rebelles à chaque fois, tout le monde me regarde et ils me disent qu’on a de la chance. Les *libyens* –appellation autoréférentiel- souffrent aussi. Nous, on souffre avant de gagner cet argent là”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

vuelto a ir. Francamente, no estamos en el mismo mundo. No llegan a comprender el sufrimiento que llevamos. Psicológicamente sufro, sinceramente, no es fácil". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>710</sup>

Ni mucho menos todos los retornados se relacionan de manera exclusiva con homólogos migrantes, pero parece interesante revelar la conformación de nuevas *fadas* en base a la experiencia migratoria en Libia. En buena medida, los retornados conservan amigos de antaño y se socializan de manera abierta, aunque en esto, también juegan un papel las redes por vecindad o parentesco, de las que hemos hablado a lo largo del trabajo. En este sentido, en tanto que promotoras de la movilidad, éstas provocan que cuanto más tiempo alguien pasa en Libia, más personas cercanas se le unan y, en consecuencia, mayor número de retornados formen parte de su misma *fada* de infancia al regreso. Esta relación, por tanto, no es fruto de la experiencia migratoria, pero ésta puede ayudar, en cambio, a mantener la relación. Es el caso, por ejemplo, de las *fadas* de Talladje o Losso Goungou, a las que aludimos con recurrencia y en las que encontramos a varios retornados, puesto que viajaron a Libia incitados por sus propios amigos. Por otro lado, en los primeros compases del retorno constatamos que la configuración de nuevas *fadas* se da con el objetivo de cooperar en luchas y reivindicaciones, como abordamos en el apartado 9.2

"Antes de llegar aquí no nos conocíamos, no nos frecuentábamos, pero ahora... Vinimos juntos, compartimos el mismo sufrimiento, es la única terapia que tenemos, la de estar juntos. Eso nos ha permitido sobrevivir". (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>711</sup>

Desde esta perspectiva, el desconsuelo parece general entre todo el colectivo, pero en realidad, se reproduce sobre la máxima, a cuanta más duración en migración, mayor distancia social y cultural al retorno (Clément, 2000; Fernández, 2011). En este sentido, quienes parten tras 2005 acostumbran a gozar de una vuelta más

---

<sup>710</sup> Texto original: "Quand vous avez vécu en Libye, c'est comme une sorte de vie à part. Quand vous venez ici vous dites que c'est juste avec les ressortissants de la Libye avec qui tu peux mieux converser, parce qu'on a vécu là-bas, on a partagé des choses là-bas. Quand tu reviens et tu l'expliques à la personne qui est ici qu'il faut comprendre comment on était, que c'est la guerre qui nous amène, ils te voient comme un fou, alors qu'avec la personne qui a vécu là-bas c'est tout à fait normale, la conversation est complètement normale [...] Il y avait même une *fada* que j'avais l'habitude de fréquenter et dès que je suis revenu je l'a fréquente plus. Carrément, on n'est pas dans le même monde. Ils n'arrivent pas à comprendre la souffrance que nous avons, ils savent pas. Psychologiquement je souffre, franchement, c'est pas facile". (Entrevista Amate, 1/04/2015)

<sup>711</sup> Texto original: "Bien avant qu'on arrive ici, on se connaissait pas, on se fréquentait pas, mais maintenant,... On est venu ensemble, on a partagé la même souffrance, alors la seule thérapie qu'on avait est d'être ensemble. C'est ça qui nous a permis de survivre". (Entrevista Hari, 1/03/2016)

atenuada que los que llevan más tiempo fuera, al alejarse en menor medida de estandartes socioculturales, como también señala Nabara (2012)<sup>712</sup>. Bajo este parámetro, las *fadas* exclusivamente formadas por el retorno, suelen estar frecuentadas por migrantes urbanos pertenecientes a las movilidades de inicios de la década de los 2000, que acuden a ellas para consolarse también por su condición de víctimas de guerra. No obstante, gran parte de los retornados vive en primera persona los bombardeos y, en casos minoritarios, testimonian asesinatos o torturas contra negroafricanos, algo que sin duda les afecta, como argumentamos en el capítulo 8. De esta manera, el choque postraumático se justifica por situaciones de violencia, intimidación y terror hasta entonces desconocidas. “Incluso ahora cada vez que estoy en casa y siento un pequeño ruido, pienso siempre en Libia, porque me traumatizó eso” (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>713</sup>.

“Estamos traumatizados por la guerra, porque alguien que jamás ha escuchado eso, que nunca ha visto fusiles y es testigo de tiros, de detonaciones,... Vimos armas que disparaban, por tanto, estamos obligado a estar traumatizados, pero no por mucho tiempo. Ahora, el gran problema que ocupa mi cabeza, es tirar para adelante”. (Fada Harobanda, 22/03/2015)<sup>714</sup>

La verdadera herida, como señala el fragmento, se deriva, además de la guerra, por la susodicha pérdida de estatus en el seno de la comunidad. En este sentido, la mayoría de informantes, tras un tiempo del retorno, focaliza su máximo problema en lograr empleo y, no tanto en el conflicto o sus secuelas. “Antes pensaba en la guerra, pero ahora francamente, ya no pienso, sólo pienso en cómo

---

<sup>712</sup> En este sentido, el autor señala una situación paradójica porque los migrantes que pasan más tiempo en Libia son los que tienen más posibilidad de fracaso, precisamente por la pérdida de referentes o mayor aculturación, que les lleva a rechazar ciertos trabajos. Sin embargo, por otro lado, son los que gozan de un mayor poder adquisitivo derivado de su más larga movilidad. (Nabara, 2012: 19)

<sup>713</sup> Texto original: “Même présentement à chaque fois quand je suis à la maison et j'entends un petit brouille je pense toujours à la Libye, parce que ça m'a traumatisé ce truc là”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>714</sup> Texto original: “On est traumatisé par la guerre parce que quelqu'un qui n'a jamais entendu ça, qui n'a même vu des fusils, des tirs, des détonations, tu vois certains armes qui sont en train de tirer, tu es obligé d'être traumatisé, mais seulement pas longtemps. Maintenant mon grand problème dans ma tête c'est de réussir”. (Fada Harobanda, 22/03/2015)

tener trabajo, cómo lograr financiación. Eso es lo que tengo en la cabeza” (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)<sup>715</sup>, confirman.

“Psicológicamente te dices a ti mismo que la guerra es la guerra, puedes reempezar desde 0 después de la guerra, puesto que las secuelas del conflicto no son tan profundas como cuando caes en un agujero y no llegas a subir. Es como un ecualizador de un amplificador, intenta ir al máximo, pero no llega, es un poco eso, y eso duele”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>716</sup>

Algunos de estos problemas psicológicos al retorno son paradigmáticos de situaciones de migración, más allá de los traumas por la guerra, como apuntan Achotegui (2005) y tratan aproximaciones psicológicas transculturales, recogidas por Naidoo y Olowu (et. al) (2002) o Ezembé (2009). Sin embargo, la particularidad de este caso reside en el tipo de regreso que deben superar los migrantes y en el hecho de que sea involuntario. En este contexto, la vigencia social de la medicina tradicional, de los *gri-gri*, y/o la propia comunidad, emergen como alternativas al apoyo psicológico euronorteamericano, en palabras de Naidoo y Olowu (et. al) (2002). En el primer caso, uno de los retornados, torturado y vejado en la cárcel (ver apartado 7.2), por ejemplo, recurre a recetas tradicionales para superar sus tétricas vivencias.

“En Janduba –prisión libia- vivimos con espíritus, con *djinnis*. Hay habitaciones con espíritus dentro. Vivíamos con ellos. Por eso cuando vine no conocía ni mi casa. Tenía que curarme y me llevaron hasta Zinder, al pueblo [de origen], para sanarme. Si me ponía nervioso podía matar a alguien. Si alguien me molestaba cogía esto [el banco] y le pegaba. Por la noche no llegaba a dormir, nos cruzábamos con todos los espíritus. En ese momento supe que los *djinnis* trabajan con el azúcar, tomaban mucho azúcar. Nos traían azúcar para tomar el té y ellos nos lo robaban. Si no tenían azúcar nos molestaban. Nos hicimos como amigos. No los veíamos, sólo una persona les vio. Se cubrían la cara con los cabellos. El espíritu un día le habló y le dijo que no le mirara [...] Ves esto en tu corazón. A veces venían y te atacaban, si les provocabas te atacaban. Así, vivimos con ellos y eso me afectó. Por eso me curé con *marabouts*, con verdaderos *marabouts*. Afortunadamente, ahora estoy bien”. (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)<sup>717</sup>

---

<sup>715</sup> Texto original: “Avant je pense à la guerre, mais maintenant vraiment, je ne pense pas, maintenant je pense seulement comment je peux avoir de travail, comment faire pour avoir de financement. C’est ça qui reste dans ma tête”. (Entrevista Mahamane, 8/03/2015)

<sup>716</sup> Texto original: “Psychologiquement tu te dis que la guerre c’est la guerre, tu peux reprendre à 0 après la guerre, les séquelles de la guerre elles sont pas si profondes que celles que tu tombes dans un gros trou et tu n’arrives pas à monter. C’est comme un égaliseur d’un amplificateur, il essaie d’aller au maximum mais il n’arrive pas, c’est un peu ça, c’est ça qui fait mal”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

<sup>717</sup> Texto original: “À Janduba [prison libyenne] on a vécu avec des esprits, avec les *djinnis*. Il y a des chambres avec des esprits dedans. On vit avec eux. C’est pour cela que quand je suis venu je ne

Otra alternativa de apoyo comunitario para superar episodios espinosos reposa, como venimos argumentando, sobre la *fada*, en tanto que espacio de alivio donde verter adversidades anteriores o presentes. Así, al menos lo entiende gran parte del colectivo retornado con el que trabajamos, que establece este espacio como bálsamo imprescindible para sobrellevar sus “traumas”.

“La ayuda entre la gente, con la familia y todo eso, puede levantarte la moral, llegas a olvidarlo todo [...] Esto es África, debe superarse, yo ya he olvidado eso. En África tenemos a la comunidad. En Europa, todo el tiempo estás enfermo y debes curarte, en África no es así [...] En África podemos trabajar esto con cosas tradicionales, sino es verdad que quienes estuvimos en Libia sí estaríamos traumatizados, pero ahora ya está pasado, ya lo olvidamos”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)<sup>718</sup>

“Psicológicamente fue muy duro, estaba abatido, pero lo he superado. Una vez regresé a casa ya estuve mejor. Al principio, sobre todo con la muerte de amigos, hay gente que sufrió mucho, gente que sufrió enfermedades, todo esto me trastocó un poco y soñaba en volver a allí. Pero teniendo en cuenta que aquí en África la gente es solidaria, no te falta con quien hablar, con quien pasear, a quien dirigirte, con el apoyo, todo se olvidó. Con el soporte de la sociedad, francamente, es fácil olvidar algunos problemas”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>719</sup>

“Hablar es la mejor terapia. En cuanto hablas, te liberas, te liberas de tu carga”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>720</sup>

---

connais même pas chez moi. Il faut me soigner et ils m'ont amené jusqu'à Zinder au village pour me soigner. Si je suis nerveux je peux tuer quelqu'un, si quelqu'un m'énerve je prends cela [le banc] et je le frappe. La nuit je n'arrive pas à dormir avec tous les esprits là qu'on a l'habitude de croquer. C'est à ce temps là que je connais que les *djinnis* travaillent avec de sucre, ils prennent sucre trop. On nous amène le sucre pour prendre le thé et ils veulent ça. S'il n'y a pas du sucre dans notre chambre c'est un problème, ils vont nous déranger trop. On est devenu comme des amis. On ne les voit pas, il y a qu'une seule personne qui les a vu. Ils se couvrent le visage avec les cheveux, l'esprit lui a parlé et il lui a dit de ne pas regarder [...] Tu vois ce truc dans ton cœur. Des fois ils viennent et ils t'attaquent, si tu les provoques ils t'attaquent. C'est comme ça qu'on a vécu avec eux et ça m'a touché. C'est pour cela je me suis soigné avec des *marabouts*, avec de vrais *marabouts*. Avec la chance, maintenant je suis à l'aise”. (Entrevista Mamadou, 24/03/2015)

<sup>718</sup> Texto original: “L'aide parmi les gens, avec la famille et tout cela, on te surmonte le morale, tu arrives à oublier tout ça [...] Ça c'est l'Afrique, ça doit passer, j'ai même oublié ça. En Afrique on a la communauté. En Europe tout le temps, tu es malade il faut te soigner, mais en Afrique c'est pas comme ça [...] En Afrique, on peut travailler ça avec des choses traditionnels, sinon c'est que nous qu'on est resté en Libye on serait traumatisé, mais maintent s'est déjà passé, on n'a même oublié ça”. (Entrevista Aboubacar, 2/03/2015)

<sup>719</sup> Texto original: “Psychologiquement ça été difficile, j'étais abattu, mais j'ai surmonté ça. Une fois rentrée à la maison ça va. Au début, surtout avec la mort des amis là, des gens qui ont vraiment souffert, des gens qu'ils ont eu de maladie, cela a un peu joué sur moi et à ce moment je rêvais de voyager là. Mais tenant en compte qu'ici en Afrique les gens sont solidaires, tu ne manques pas avec qui causer, avec qui te promener, avec qui t'adresser, avec le soutien, c'est oublié. Avec le soutien de la société vraiment c'est facile d'oublier quelque problème”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>720</sup> Texto original: “Parler c'est la meilleure thérapie, dès que tu parles tu te libères, tu libères ton fardeau”. (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

Las autoridades deponen igualmente en la comunidad funciones sociales teóricamente reservadas a la administración pública. De esta manera, es cierto que se descargan de responsabilidad, pero también se encomiendan a métodos ampliamente reconocidos a nivel social, por lo que cuales se encomiendan a lo colectivo como parapeto de mejora personal ante adversidades. Así lo expresa a continuación el mismo director del gabinete del Primer Ministro del país, Abdelkader Aghali, también responsable del Comité Ad-hoc para los retornados, recogiendo una opinión enraizada a nivel social.

“No tenemos problemas psicológicos, no está en nuestra tradición. Nos hicimos cargo de los enfermos, los asistimos, les curamos, pero no hay asistencia psicológica. Nosotros, en África, sea cual sea el drama que afrontemos, lo hacemos con los *marabouts*, es diferente que los psicoanalistas. La persona es insertada en los grupos y este trabajo psicológico lo hace la sociedad”. (Entrevista Aghali, 11/06/2012)<sup>721</sup>

“Aquí, el apoyo psicológico se da en los pueblos, es decir, aquí en África, particularmente en Níger, cuando eres bien acogido en el pueblo, eres aceptado, a partir de ahí, tienes el apoyo psicológico. Aquí no tenemos la cultura de rechazar a nadie. De hecho, nuestra mejor arma es la solidaridad, precisamente lo que vosotros no tenéis. Ésta se encuentra en el seno de la comunidad. La gente no quiere apoyo psicológico, busca apoyo financiero [...] Por eso, llega un momento que empiezan a pedir dinero. A mí, algunos me dijeron que si llegan a saber que no tenían dinero esperándoles en el aeropuerto no hubieran regresado”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)<sup>722</sup>

La comunidad, por tanto, se entiende como aglutinador primario, posibilitador de la sociabilidad y la resocialización en el país. En esta línea, su sustento y su bienestar son piedra angular de todo lo que acontece al grupo tras su retorno y supone el primer paso para la ansiada reintegración socioeconómica a la que aspiran. Sin embargo, cabe aportar matices a esta consideración y procurar no caer en la visión exótica sobre la *fada*, que ya hemos refutado en el apartado 4.1, en tanto que alberga formas de individualización y puede participar también del

---

<sup>721</sup> Texto original: “On a pas ces problèmes psychologiques, ça n’est pas dans notre tradition. Les malades on les a pris en charge, on les a évoqué, on les a soignés, mais il n’y a prise en charge psychologique. Nous, en Afrique, quelque soit le drame qu’on fait face, on fait les *marabouts*, c’est différent que les psychanalystes. La personne est insérée dans les groupes et ce travail psychologique le fait la société”. (Entrevista Aghali, 11/06/2012)

<sup>722</sup> Texto original: “Ici l’appui psychologique est dans les villages, c’est-à-dire, chez nous en Afrique, particulièrement au Niger, quand tu es bien accueilli au village, tu es accepté, à partir de ça tu as l’appui psychologique. Ici chez nous on n’a pas la culture de refouler quelqu’un, déjà la meilleure arme de chez nous c’est la solidarité. C’est déjà au sein de la communauté. Ce que les gens ont voulu ce n’est pas l’appui psychologique, sinon l’appui financière [...] C’est pour ça dans un moment ils ont commencé à demander l’argent. Moi, plusieurs, ils me disent qu’eux, s’ils les avaient pas dites qu’une fois arrivés à l’aéroport ils n’allaient pas à recevoir de l’argent, ils seraient pas venus”. (Entrevista Khadi, 2/05/2015)

reproche del fracaso al colectivo retornado. De esta manera, sin entrar en juicios de valor sobre formas "positivas" comunitarias propiamente africanas en contraposición a "ignominiosas" representaciones individualizantes, "modernas" y occidentales, como recogen Marie (1997) o Clément (2000), sí queremos, no obstante, retratar la gradual implantación de un sistema capitalista neoliberal, que afecta a la reintegración de los retornados. Así pues, la expansión de una globalización mercantilista, comprendido como modelo de homogeneización "occidental", en tanto que "meta-cultura", en palabras de Dumont (1983), forja al propio colectivo estudiado y a la sociedad misma, cada vez más urbanizada, a la que quieren reinsertarse.

### Necesidades mutuas: individuo y comunidad

"Ahora, todo el mundo se busca la vida", "Cada uno mira por sí mismo y Dios para todos"<sup>723</sup>. Desde la perspectiva de lo nigerinos, estas expresiones se refieren al creciente individualismo en el seno de la santificada comunidad africana (ver apartado 2.2), mientras la segunda frase, recurrente en otras zonas de África, puede evocar la religión como "operador de individualización" o la interpelación entre modernidad/religión y Estado/cosmovisión, según Bayart (1993). Otras maneras para referirse a fenómenos entendidos como egoísmo, en países como Costa de Marfil, son "pobreza para todos y felicidad para cada uno" (Diario de campo, 18/03/2016)<sup>724</sup>. En el caso del colectivo retornado en Niamey utiliza estas sentencias para criticar un proceso que dice observar con recelo, por la admiración a su supuesto sistema comunitario solidario. Sin embargo, en nuestro caso procuramos huir de lógicas maniqueas a menudo destiladas en los discursos de los retornados, puesto que siempre existen matices, como el que sigue, presentado por Marie (1997).

"En la alternativa entre individualismo y comunitarismo aflora un anti-individualismo comunitario que puede, paradójicamente, promover el individualismo como competencia en la sombra de exasperaciones comunitaristas". (Marie, 1997: 177)<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> Texto original: "Maintenant, tout le monde se cherche", "Chacun pour soi et Dieu pour tous".

<sup>724</sup> Texto original: "La pauvreté pour tous et le bonheur pour chacun" (Diario de campo, 18/03/2015)

<sup>725</sup> Texto original: "L'alternative entre individualisme et communautarisme et même envisage que l'anti-individualisme communautaire puisse, paradoxalement, promouvoir l'individualisme comme ressort caché des exaspérations communautaristes". (Marie, 1997: 177)

Así, los retornados critican la progresiva individualización de su sociedad y la critican como individualista, sin percatarse de que ellos mismos pueden ser vectores indispensables de la perpetuación de ésta y, además, criticados por ello por la comunidad. En este sentido, ellos pueden transmitir valores individualistas, en tanto que portadores de experiencias migratorias emancipadoras en el marco de un sistema globalizado capitalista (ver 7.2) y por su condición de urbanos (ver 5.3), entendiendo la ciudad y, en este caso la capital, como paradigma de las dinámicas capitalistas en Níger (Garnier, 2012; Harvey, 2013).

“La solidaridad antes era nigerina y ahora no hay. Quizás son los estudios que hace la gente o el hecho de ver películas o adaptar otro modo de vida de un país occidental. Cada uno por su lado y Dios en el todos. Pienso que es ese el espíritu nigerino, porque antes lo que era de tu hermano también era tuyo”. (Fada Poudrière, 17/03/2015)<sup>726</sup>

“Es una pena, es triste que la gente pueda dispersarse así, cada uno por su lado. De hecho, la gente no quiere trabajar. Si tienes una mujer con hijos tienes que alimentarlos. No puedes levantarte cada mañana y venir a la oficina a sentarte y pensar que el dinero va a caer del cielo”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)<sup>727</sup>

Con este tipo de declaraciones, se alude a la penetración del capitalismo neoliberal que se acredita en Niamey (Lefebvre, 1968; Le Bris, 1991; Ayimpam, Ouattara, Bouju, 2008) (ver apartado 5.3) y que impacta en la vida de los retornados. Así, en su vida urbana la *fada* puede ser vista como resistencia comunitaria frente al individualismo, aunque la misma atomización repercute en la propia estructura y, por ende, también en el devenir de los retornados. En este sentido, la urbanización impone lógicas sistémicas de producción capitalista y expulsa a quienes no las alcanzan (Dumont, 2000) y, por tanto, ejerce también como presión sobre los habitantes de la ciudad en general y, en este caso, sobre el sentimiento de fracaso de los retornados. Desde este punto de vista, el colectivo critica el sistema individualista liberal, pero medita a su vez varias estrategias para integrarse en él, para no quedar rezagados. En realidad, también lo admiran

---

<sup>726</sup> Texto original: “La solidarité avant était nigérienne et maintenant il n'y a plus de solidarité. Peut être les études qui ont fait les gens, en regardant des films ou adaptant d'autre mode de vie d'un pays occidental. Chacun pour soi et Dieu pour tous. Je pense c'est ça qui a changé l'esprit nigérien, parce que sinon avant ce qui est pour ton frère et pour toi”. (Fada Poudrière, 17/03/2015)

<sup>727</sup> Texto original: “C'est dommage, c'est triste que les gens puissent se disperser comme ça, chacun de son côté. D'ailleurs, les gens ne travaillent pas, si tu as une femme et des enfants il faut bien les nourrir. Tu ne peux pas te lever chaque matin, venir au bureau t'asseoir et penser que l'argent va tomber du ciel”. (Fada Boukoki, 29/02/2016)

puesto que mientras reprocha sus maldades, se acoge a él para diferenciarse y distanciarse de quien no participa de él, véase los compatriotas del ámbito rural. Así, su vindicación como *niameyzé* (ver apartado 5.3) se infiere en esta dinámica de menosprecio del campo, que también reproduce la propia administración nigerina y los responsables internacionales de la *renta de desarrollo*, que defienden en todo momento el concepto de progreso, en tanto que avance capitalista (Clément, 2000). De esta manera, la apropiación de ciertos discursos e imaginarios por parte del grupo, incluso lleva a cargar contra las *fadas*, por poco fecundas y productivas, desde una concepción de optimización o eficiencia vinculada al capitalismo (Saidou, 2014).

“Antes, cuando nos encontrábamos discutíamos mucho sobre Libia. Ahora, la gente discute de lo que quiere o no quiere hacer. Por la tarde, como no hay trabajo, venimos a distraernos a aquí. Cada uno ha decidido cómo vivir su vida. No es fácil. Ahora, todo el mundo se busca, nos llamamos o quizás coincidimos por la calle y hablamos y cada uno continúa su camino. Normalmente, aquellos que han estado en Libia no quieren sentarse en las *fadas*, porque allí estaban acostumbrados a trabajar, a no quedarse sin hacer nada, porque las *fadas*, precisamente son eso, quedarse sin hacer nada, a veces incluso durante todo el día. Es una manera de aliviarse, pero metiéndose en retraso”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>728</sup>

“Nosotros, aquí en África, nuestro problema no es el fracaso, porque todo el mundo busca para sí mismo”. (Fada Talladje, 9/03/2016)<sup>729</sup>

Las *fadas*, por tanto, se enaltecen en tanto que paraguas social, a la vez que se observan como elementos tradicionales que trabajan en contra del supuesto desarrollo, tanto económico como social, de quienes participan. Así pues, de nuevo la *fada* y los retornados se debaten entre dinámicas supuestamente modernas y otras de antiguas; lógicas entendidas como propias y otras foráneas, a través de comportamientos, siempre ambivalentes, por sus contradicciones internas fruto de tensiones y resistencias, que amagan la extensión del sistema capitalista. No en vano, es éste el responsable último esgrimido en su huida tras el empobrecimiento de las clases medias urbanas (ver capítulo 6.1); el mismo que

---

<sup>728</sup> Texto original: “Avant, quand on se rencontre on discutait beaucoup de la Libye. Maintenant, les gens discutent de ce qu'ils veulent ou ils veulent pas faire. Le soir, comme il n'y a pas de travail, on vient se distraire ici. Chacun a choisi comment vivre sa vie. C'est pas facile. Maintenant, tout le monde se cherche, maintenant c'est par téléphone ou si on se rencontre sur la rue on échange et chacun continue sa route. Normalement la personne qui a fait la Libye n'aime pas s'asseoir dans les *fadas*, parce que là-bas ont eu l'habitude de travailler, de ne pas rester sans rien faire, parce que les *fadas* là, c'est rester sans rien faire, des fois toute la journée. C'est une façon de soulagement, mais ils se soulagent en se mettant en retard”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>729</sup> Texto original: “Nous, en Afrique notre problème n'est pas la défaite, parce que tout le monde cherche pour lui”, (Fada Talladje, 9/03/2016)

interiorizan y veneran durante su estancia Libia y el que transportan con ellos tras el retorno, actuando como correa de transmisión del mismo sistema (Clément, 2000; El Shentenawy, 2014). Desde este punto de vista, el supuesto éxito capitalista conduce a dejar de percibir los vínculos comunitarios como solidarios y agudizar la voluntad emancipadora de los sujetos. Sin embargo, las estructuras comunitarias, lejos de desaparecer fácilmente, se resisten a hacerlo y, en su papel de controladoras sociales, se adaptan al contexto. Así, tejen complejidades de relaciones intergrupales y interindividuales, que se sintetizan en elementos como las *fadas* y en otro tipo de entidades.

## 9.2 CORNI y la *renta de desarrollo*

Con el propósito de reinsertarse, el colectivo forja distintas maniobras de resistencia entre lo individual y lo colectivo. Una de ellas consiste en intentar acceder a la llamada *renta de desarrollo*, de la que hablamos en el apartado 4.1, es decir, beneficiarse de subvenciones y donaciones de actores básicamente internacionales, filtradas a través de organismos u organizaciones no gubernamentales, según Olivier de Sardan (1995). Es lo que en zarma llaman *ir nia faaba ceeci* –busquemos ayuda-, lo que significa “tener recursos para una relación útil, una mediación cualquiera, que pueda claramente implicar por debajo de la mesa, una comisión o ‘regalo’” (Olivier de Sardan, 1996: 103). Precisamente con este objetivo, nace el Colectivo de Retornados Nigerinos (CORNI)<sup>730</sup>, entidad forjada en Niamey como portavoz de los retornados, fruto de la convergencia entre demandas colectivas y requerimientos de autoridades para obtener un interlocutor válido (ver apartado 8.2) de cara a gestionar ayudas. CORNI es producto, por tanto, de necesidades compartidas de un grupo concreto y la instrumentalización por parte de la OIM y el Gobierno para crear una entidad supuestamente de la sociedad civil, que emana del Estado, en la línea de Chabal y Daloz (1999).

“La idea era de apoyarlos para que pudieran armonizar, para que pudieran ir a terreno a hacer sensibilización para que la gente se adhiriera, para que

---

<sup>730</sup> La entidad se crea en julio de 2011 tras el retorno de algunos migrantes de Libia. En un primer momento se autoorganizan para defender los derechos del grupo y reivindicar su reinsertión, conscientes de la atención de agencias de cooperación internacional sobre su circunstancia. Llamada en primera instancia Colectivo de Repatriados de Libia y Costa de Marfil (CORLI), más tarde cambia de nombre para dar cabida en su seno a todas las personas regresadas de la diáspora, independientemente del lugar, en una maniobra que pretende perpetuar a la organización como método de renta.

fuera una asociación bastante fuerte, que pudiera hablar en una sola voz. Les apoyamos en un refuerzo de material, como consejeros, les damos soporte en este sentido". (Entrevista N'Diaye, 29/04/2015)<sup>731</sup>

Así pues, la organización afirma hablar en nombre de todos los retornados nigerinos y acoge en su estructura a delegaciones de zonas interiores, algunas participadas por combatientes en Libia o rebeldes tuareg. La comunicación entre ellos no es demasiado fluida, pero la causa compartida sirve de parapeto común, en especial para el grupo motor de la capital, deseoso de obtener financiación.

"Nuestra antena de Gouré es toda de excombatientes. En Tasker son todos excombatientes, no tuaregs, los que lucharon con Gadafi, la mayoría son tubus. Los tuaregs son pocos, porque los que combatieron con Gadafi son libios, eran tuaregs libios [...] No tienen ningún problema, tienen su oficina en su región y se entienden con el estado, porque entregaron sus armas a la autoridad nigerina. Así les reconocimos integrados en CORNI y les dimos una acreditación. Ya no son un grupo de guerra [...] Se reintegraron, no tienen ese espíritu de vandalismo para atacar, no, no. Están ahí para trabajar. Nos entendimos bien con ellos. Cuando eres miembro de CORNI tienes que respetar, tienes que ser patriota, tienes que ser nacionalista, no es una cuestión de brutalidad o de tomar las armas, es para trabajar". (Fada Talladje, 21/03/2015)<sup>732</sup>

El colectivo en Niamey se presenta como garante de una identidad nacional retóricamente interétnica, percibida con buenos ojos por los financiadores. De esta manera, la participación de unas mismas circunstancias contribuye a la constitución del grupo y lo empodera, entendiéndolo como *fada* institucionalizada (ver apartado 4.2). "Claro que es una *fada*, somos amigos. Nos hace bien tomar té, hace olvidar algunos problemas. Es un lugar para destensar,

---

<sup>731</sup> Texto original: "L'idée était de les appuyer pour qu'il puisse harmoniser, pour qu'ils puissent aller sur le terrain, faire de la sensibilisation pour que les autres puissent s'adhérer, pour que ce soit une association assez forte, qui puisse arriver à parler dans une seule voix. On les appuie, on le renforce en matériel, en tant que conseillers, on peut les appuyer dans ce sens" (Entrevista N'Diaye, 29/04/2015)

<sup>732</sup> Texto original: "Notre antenne de Gouré, ils sont tous des ex combattants. À Tasker ils sont tous des ex combattants, pas des touaregs, ceux qui ont combattu avec Kadhafi, la majorité sont des toubous. Les touareg ils sont un peu, parce que les touareg qui ont combattu avec Kadhafi ce sont de libyens, c'est des touaregs libyens [...] Ils ont aucun problème, c'est leur bureau dans leur région, ils ont aucun problème avec l'État et ils s'entendent très bien, parce qu'ils ont fait retourner tous les armes de là-bas à l'autorité nigérienne. C'est comme ça ils ont reconnu leur intégré à CORNI. On les a donné un agreement avec une attestation. Ce n'est plus un groupement de guerre [...] Ils se sont réintégrés, ils n'ont pas cet esprit de vandalisme pour faire des attaques, non, non. Ils sont là pour travailler. On s'a bien entendu avec eux. Quand tu es membre de CORNI il faut respecter, il faut être patriote, il faut être nationaliste, c'est pas question de brutalité, prendre des armes ou autres, c'est pour travailler". (Fada Talladje, 21/03/2015)

para intercambiar con los amigos, todo el mundo trae sus ideas, habla un poco, esto alivia" (Entrevista Bachir, 2/03/2016)<sup>733</sup>.

### Ayudas y descontento

El objetivo de la organización se encamina a lograr prestaciones y, para alcanzarlas, se transforma y adapta al contexto. En sus inicios, se encarga de informar al grueso de retornados sobre la necesidad de inscribirse en las comunas de residencia para optar a la financiación otorgada en gran medida por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Así, combina su reclamación para sacar provecho de sus aptitudes, con una acción militante de reivindicación política, que amenaza con desestabilizar el país. "El Estado cometió un error, el de prometernos. El Estado nos hizo una promesa, nos dijo que nos daría, que nos ayudaría y que nos integraría" (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)<sup>734</sup>.

"Lo que pedimos al Gobierno es que entre los repatriados de Libia hay experiencias que el país puede aprovechar. Reclamamos al Estado que nos dé una oportunidad, sobre todo en el sector de la agricultura [...] Tenemos buenas ideas. Tenemos muchos técnicos entre nosotros y poseemos más de 500 proyectos. Hay proyectos de 300 a 400.000 FCFA, el máximo es de 9 millones". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>735</sup>

"La primera fase es pacífica, hablar con los medios, pero sino lo logramos, vamos a salir con todos nuestros hijos y mujeres sin la autorización del Estado. No quieren escucharnos. Sólo dicen mentiras, hacen promesas, pero no llegan nunca". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)<sup>736</sup>

---

<sup>733</sup> Texto original: "Bien sur, c'est une *fada*, on est des amis. Ça fait du bien prendre du thé, ça fait oublier quelques problèmes. C'est un lieu pour détendre, tu échanges avec les amis, tout le monde amène ses idées, parler un peu, ça soulage". (Entrevista Bachir, 2/03/2016)

<sup>734</sup> Texto original: "L'État a fait un erreur, celui de nous promettre. L'État a fait une promesse, celle de nous dire qu'il va nous donner, il va nous aider, il va nous intégrer". (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)

<sup>735</sup> Texto original: "Ce qu'on demande au gouvernement c'est que parmi les rapatriés de la Libye, il y a des expériences que le pays peut profiter. Nous demandons à l'état de leur donner la chance, surtout dans le domaine de l'agriculture [...] On a des bonnes idées. On a beaucoup de techniciens parmi nous. On a plus de 500 projets. Il y a des projets de 300 à 400.000 FCFA, le maximum est 9 millions". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

<sup>736</sup> Texto original: "La première phase est pacifique, parler avec les medias, mais sinon dans trois semaines on va sortir avec tous les enfants et les femmes sans l'autorisation de l'état. Ils ne veulent même pas nous écouter. Ils disent des mensonges seulement, ils font des promesses, mais elles n'arrivent jamais". (Entrevista Abdoulwahab, 22/05/2012)

“De aquí hasta Agadez, de aquí hasta Zinder, de aquí hasta Tahoua, tenemos el control de todos los repatriados. Hoy, si CORNI dice a la gente de salir a la calle, lo harán”. (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)<sup>737</sup>

Estas provocaciones iniciales tras el retorno, finalmente quedan relegadas, atenuadas por el acceso a pequeñas subvenciones o ante las expectativas de alcanzarlas. De esta manera, las bravuconerías apuntadas en un primer momento se entienden precisamente como eso, insinuaciones retóricas a favor de llamar la atención sobre su situación (Siméant, 2010). En este sentido, durante los primeros compases del regreso, los organismos internacionales y la administración nigerina implantan una estrategia conjunta de suministro de prestaciones a lo largo del territorio nigerino. Éstas se dirigen teóricamente a la reinserción de los retornados, aunque a pocos se escapa que, en realidad, su objetivo último es procurar reducir las migraciones. Así lo denuncia Brachet al asegurar que bajo “la retórica intervención humanitaria se da un asentamiento de la política migratoria europea” (2016: 272). De esta manera, la táctica internacional descansa sobre el axioma *push-pull*, “cuanto más desarrollo, menos movimientos”, un silogismo que la historia y los estudios demuestran incorrecto, tal y como argumentamos en el capítulo 2.1. La OIM, sin embargo, se empeña en negarlo. La responsable de programas en Niamey, Fatou N’diaye, lo rechaza de manera directa en pro de un discurso bienintencionado emparado en razones humanitarias.

“La gente quizás tiene una idea errónea de lo que estamos haciendo. Nosotros estamos por la migración regular, no impedimos la migración [...] No estamos aquí para frenar la migración. La migración no puede pararse, el individuo tiene derecho a la libre circulación, pero si yo voy al extranjero tengo mis papeles, mis visados, circulo normalmente con autorización. No estamos en absoluto impidiendo la migración [...] Lo que podemos hacer es ayudar al Gobierno y a los migrantes al mismo tiempo, para ir hacia una migración relacionada con el desarrollo, de manera que los migrantes no tengan que irse”. (Entrevista N’Diaye, 29/04/2015)<sup>738</sup>

---

<sup>737</sup> Texto original: “D’ici jusqu’Agadez, d’ici jusqu’a Zinder, d’ici jusqu’au Tahoua, nous avons tout le control des rapatriés. Aujourd’hui si CORNI dit à ces gens de sortir dans la rue, ils vont sortir”. (Entrevista Mamadou, 1/05/2012)

<sup>738</sup> Texto original: “Les gens peut être ils ont une idée fausse de ce qu’on est en train de faire. Nous, on est même pour la migration régulière, on n’empêche pas la migration [...] On n’est pas là pour empêcher la migration. La migration ne peut pas s’empêcher, l’individu à droit à la libre circulation, même si je vais à l’étranger j’ai mes papiers, j’ai mes visas, je circule normalement avec une autorisation. On n’est pas du tout en train d’empêcher la migration [...] Ce qu’on peut faire c’est aider le Gouvernement et les migrants en même temps à aller dans un sens où la migration se retrouve dans le développement de sorte que ces migrants ne partent plus”. (Entrevista N’Diaye, 29/04/2015)

“La OIM puede quedarse aquí en Níger 1000 años y sólo accederá a una diplomacia que funcione con el Estado, pero controlar la migración, para esa tarea será nula en Níger y no cambiará nada [...] Sabemos que ellos están fracasando, sólo van a intentar llenarse los bolsillos, pero con su método nunca triunfarán aquí en Níger”. (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>739</sup>

“El objetivo de la OIM es bloquear a la gente para que no emigre, pero no pueden, eso es así de claro y sencillo y la historia nos da la razón, porque hasta ahora la gente regresa a Libia”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>740</sup>

Además de la lógica, en parte perversa y repetidamente equivocada de los factores atracción-repulsión, la táctica se demuestra ineficaz. En este sentido, según la propia organización, sólo un 2% del total de retornados se beneficia del programa de reintegración sociolaboral puesto en marcha por la organización con un total de 2.800 millones de euros. Entre ellos, encontramos a CORNI, aunque con una financiación muy reducida. El paquete de ayudas se destina especialmente a las zonas más afectadas por el regreso, como Tahoua, Tillabery o Zinder, entendidas como “más vulnerables” (ver capítulo 8.2). En ellas, se prioriza una financiación colectiva a diferencia de las donaciones para empresas individuales, más observadas en la capital.

“El proyecto sólo beneficia a una parte mínima, porque consideramos que el medio urbano es siempre un espacio más rico, es decir, no se encuentran en las mismas necesidades que los que están en el medio rural [...] Es la vulnerabilidad lo que me preocupa más, porque las transferencias de fondos se paran, las frustraciones emergen y las comunidades deben afrontar, además de la pérdida de fondos, el peso de los que regresan [...] La idea era verdaderamente de no tratar a los retornados de manera individual, sino apoyarnos en las comunidades [...] Niamey fue en el último momento que la tuvimos en cuenta”. (Entrevista N'diaye, 2/03/2016)<sup>741</sup>

A partir de esta consideración de la responsable de la OIM, se potencia en el campo la creación de cooperativas para crear actividades generadoras de

---

<sup>739</sup> Texto original: “L'OIM elle va rester 1000 ans ici au Niger et elle va avoir une diplomatie seulement, un travail avec l'État, mais pour contrôler la migration, elle va rester nulle au Niger, elle va rien changer [...] On sait qu'ils sont dans l'échec, ils vont essayer de remplir leurs poches seulement, mais ils vont pas réussir ici au Niger avec leur méthode”. (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>740</sup> Texto original: “L'objectif de l'OIM est bloqué les gens de ne pas émigrer, mais ils peuvent pas, ça c'est claire et net et l'histoire nous a donné la raison, jusqu'à aujourd'hui les gens repartent en Libye”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>741</sup> Texto original: “Le projet n'a pris qu'une partie minime, parce qu'on considère que le milieu urbain est toujours un espace nanti, c'est-à-dire, ils ne sont pas dans les mêmes besoins que ce qui sont dans le milieu rurale [...] C'était la vulnérabilité ce qui me concernait de plus, parce que les transferts des fonds ce sont arrêtés, des frustrations après ces retours, c'était l'arrêt des transferts pour la communauté et encore le poids de ces gens qui sont retournés [...] L'idée était vraiment de pas toucher les retournés individuellement, sinon de s'appuyer aussi sur les communautés [...] Niamey a été au dernier moment qu'on l'a prise en compte”. (Entrevista N'Diaye, 29/04/2016)

ingresos, mientras en Niamey la mayor parte de donaciones son materiales por valor de 327.000 FCFA -497 euros- para una sola persona<sup>742</sup>. Las cooperativas en zonas interiores cosechan un triunfo mayor, según la misma delegada de la OIM, aunque Mounkaila (2015) y Nabara (2014), aseguran que algunas “funcionan mal, otras son falsas y otras no se han reunido nunca” y denuncian lógicas clientelistas, étnicas o intraétnicas, para acceder a la renta (Nabara, 2014). En la capital, los migrantes eligen su sector de actividad y únicamente en casos concretos, como el de Moustapha, las iniciativas culminan en relativo “éxito”.

“Nos encontramos cerca de la pastelería La Crousse de Niamey, en la comuna III. El ruido de las máquinas de coser persiste sin descanso. Saludo al llegar, pero los pies y manos de los costureros no cesan en su empeño. Moustapha y su ayudante me miran y me hablan, pero sin dejar de trabajar. Las telas y ropas se amontonan en el pequeño local, mientras el movimiento del barrio se deja notar en el lugar. ‘La OIM me ayudó con estas dos máquinas, gracias a esto pude abrir mi taller y ahora funciona, no quiero seguir viajando, me voy a quedar aquí’<sup>743</sup>, afirma el modista, mientras zurce un *bubu*. Bajo su tutela, el joven aprendiz realiza sus arreglos. Él se lucró de la subvención, aunque sólo estuvo 7 meses en Libia y regresó por la guerra. Las cosas parecen irle bien y no volvería al país mediterráneo, confiesa”. (Diario de campo, 15/04/2015)

Otros, como Hari, Abdou o Mohammed, obtienen apoyo para crear un colmado, una fábrica de ladrillos y un restaurante. El comercio del primero sigue vigente y lo combina con un negocio de venta de gasolina –*gie*, en zarma- embotellada, un negocio habitual en Niamey. Asimismo, también la compañía de construcción de Abdou en el barrio de Bassora se mantiene y amplía cada día, a tenor de la construcción exponencial de la ciudad. En su caso, contrata a sus trabajadores por horas y días, en base a los ladrillos demandados, en una tarea que aún se realiza de manera artesanal en el país, lejos de máquinas o aparatos modernos. El comedor de Mohammed, en cambio, no sigue en pie, puesto que tuvo que cerrar tiempo atrás, tras varios años de concurrencia. Los problemas burocráticos y de

---

<sup>742</sup> La OIM materializa distintos programas en Níger. Uno de ellos es RAVEL (Retorno Voluntario y Asistencia para la Reintegración de Migrantes), puesto en marcha antes de la guerra y de ámbito subregional. Éste contempla ayudas para la reinserción con el supuesto del regreso teóricamente intencionado y deseado. La iniciativa apoya mayoritariamente microproyectos individuales, aunque también da alguna partida para grupos de unos 10 miembros, entre ellos, el de CORNI. Durante toda su implementación beneficia a unas 850 personas. Por otro lado, otro plan es el Nigerimm, una estrategia creada junto al Gobierno italiano de Silvio Berlusconi, que también engloba campañas de sensibilización y extensión del paradigma desarrollista de la migración, con el objetivo de frenarla (Bensaâd, 2009). Gran parte de éstas, se materializan por ONG’s locales como GRASPI. El total del programa se dota de un fondo de más de 3 millones de euros.

<sup>743</sup> Texto original: “L’OIM m’a m’aidé pour me donner deux machines, c’est à cause de ça j’ai ouvert mon atelier et maintenant ça marche. Moi, je ne veux pas voyager encore, je vais rester ici”. (Entrevista Moustapaha, 15/04/2015)

licencia con el ayuntamiento le conminaron a renunciar al proyecto. Todos ellos, no obstante, son ejemplos de logros, que contrastan con la confirmación de una mayor cantidad de iniciativas fracasadas etnografiadas, en una percepción generalizada que califica las donaciones públicas de “insuficientes e ineficientes”.

“Si me das una cabra, cómo lo voy a hacer? Estoy obligado a venderla, pero mañana cuando me pidas explicaciones, la gente no me va entender porque para ellos, he recibido una ayuda. Pero no es una ayuda, porque a alguien que tiene hambre no se le puede dar animales para criarlos”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)<sup>744</sup>

“La Unión Europea da dinero a la OIM para invertirlo, pero no tiene resultados concretos, es dinero tirado por la ventana. Con 600 dólares nadie puede tener éxito aquí en Níger, en África del Oeste, es imposible. Cuando tienes hambre, si te dan 600 dólares, si no pones atención, gastas el dinero, lo consumes, estás obligado a gastarlo”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>745</sup>

El descontento retornado se sustenta también sobre denuncias de malas praxis por parte de los organismos suministradores, que según cuentan, distribuyen materiales muy por debajo del valor estimado. Asimismo, se producen acusaciones de presunta corrupción o apaños en la provisión de los mismos. En este sentido, el colectivo acusa al Gobierno, y por extensión a las organizaciones internacionales, de irregularidades en la donación de ayudas por lo que respecta al no cumplimiento de requisitos establecidos y a favoritismos de tipo clientelar. En el primer caso, las exigencias para acceder a las ayudas se estipulan según la entidad que las promueve y el contexto en que se dan. Así, en el caso de la OIM, por ejemplo, la organización prioriza la viabilidad y motivación de la iniciativa empresarial del migrante, requiere igualmente el documento *laissez-passer* (ver apartado 8.2), exige la asistencia a jornadas de formación e insta a una cierta continuidad del proyecto. Así lo establece en los primeros tiempos tras el retorno, pero más tarde los requisitos se agravan, al comprobar que parte de las ayudas otorgadas se utilizan para regresar a Libia y sufragar el nuevo viaje. “Vendieron los materiales y partieron de nuevo a Libia [...] Para qué sirve este dinero que les

---

<sup>744</sup> Texto original: “Si tu me donnes un chèvre, comment je vais faire avec ça ? Je serais obligé de la vendre et demain quand je vais m'expliquer, les gens ne peuvent pas comprendre, parce que pour eux j'ai reçu une aide. Alors que c'est pas une aide, parce quelqu'un qui a faim tu peux pas lui donner des animaux à élever”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)

<sup>745</sup> Texto original: “L'Union Européenne donne de l'argent à l'OIM pour investir, mais il n'y a pas des résultats concrets, donc c'est de l'argent jeter par la fenêtre. Avec 600 dollars on ne peut pas faire réussir quelqu'un au Niger, en Afrique de l'Ouest, c'est impossible. Quand tu as faim, si on te donne 600 euros, si tu ne fais pas attention, tu vas bouffer l'argent là, tu vas consommer cet argent là, tu es obligé de consommer”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

dio la Unión Europea? Se convirtió en una inversión inútil” (Entrevista Bachir, 26/02/2015)<sup>746</sup>. En esta línea, la propia OIM califica a estas personas de “reincidentes”, en un término que en buena medida esconde un juicio moral negativo sobre este tipo de migrantes.

“Me perdonará del término, pero yo les llamo los ‘reincidentes’. Son esa gente que tiene esa alma de siempre ir hacia otros horizontes del mundo. Aunque les des todo el oro del mundo, no se quedarán en su país, siempre intentarán volver a partir [...] Actualmente, casi todas las pequeñas puertas de migración son peligrosas o están cerradas. Nigeria ya no es lo que era, Libia tampoco, Argelia está repatriando la gente, entonces, es difícil de irse aún en migración. La idea es quedarse e intentar buscar alternativas [...] No obstante, siguen partiendo hacia Libia, desafortunadamente [...] El inmigrante, quizás aquel que conoce bien que Libia ya no es lo que era, quizás ese puede cambiar, pero los que procuran crecer y han escuchado cosas de Libia sin haber ido nunca, ellos seguirán intentando ir. Por eso siempre hay gente que sigue partiendo”. (Entrevista N’diaye, 29/04/2015-2/03/2016)<sup>747</sup>

Ante esta circunstancia, el colectivo también acusa a la OIM de inoperante, puesto que lejos de obtener su propósito de reducir la movilidad, además lo que provoca en muchos casos, es incitarla de manera involuntaria<sup>748</sup>. Por su lado, las prácticas corruptas se evidencian, por ejemplo, en un caso conocido en Niamey sobre una cooperativa de tochos instalada en el barrio de Bassora, creada con la connivencia del Gobierno y de organizaciones civiles, que recibe material y apoyo financiero. En nuestro trabajo de campo, se evidencia difícil ahondar en este tema, más allá de las críticas a pie de calle o por parte de CORNI, puesto que los altos cargos y representantes sociales entrevistados declinan hablar sobre esto. El misterio y algunos silencios elocuentes en torno a la cuestión, presumen prácticas

---

<sup>746</sup> Texto original: “Ils ont vendu les matériaux et ils sont repartis à la Libye [...] À quoi sert cet argent qu’ils ont pris ? C’est devenu un investissement inutile”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)

<sup>747</sup> Texto original: “Vous m’excuserez du terme, mais moi je les appelle les ‘récidivistes’. C’est les gens qui ont cette âme d’aller vers d’autres horizons du monde. C’est à dire, même si tu leurs donnes tout l’or du monde chez eux, ils vont pas rester chez eux, ils vont toujours essayer de partir [...] Actuellement presque toutes les petites portes de migration sont dangereux, sont fermés. Le Nigeria ce n’est plus ce que c’était, la Libye non plus, l’Algérie est en train de rapatrier les gens, donc, c’est difficile d’aller encore en migration. Donc, l’idée est de rester et d’essayer de chercher des alternatives [...] Malgré qu’ils tentent toujours la Libye, malheureusement [...] L’immigrant, peut être ce qui connaissent bien que la Libye ce n’est plus ce que c’était, peut être eux, qui peuvent changer, mais ceux qui tentent de grandir et qui ont entendu parler de la Libye et qui ne sont jamais aller, ils vont essayer de tenter. C’est pour cela toujours des gens qui veulent aller”. (Entrevista N’diaye, 29/04/2015- 2/03/2016)

<sup>748</sup> Precisamente ante esta circunstancia, la OIM aumenta sus exigencias en nuevas ayudas otorgadas e incluso insta a los migrantes beneficiarios de la “donación” a no partir durante un tiempo determinado. Como reconoce su responsable, “en cuanto te giras, regresan” (Entrevista N’Diaye, 2/03/2016). Por este motivo, recrudescen los requisitos, contraviniendo incluso el derecho internacional a circular (Bensaâd, 2009 ; Boukar, 2015 ; Brachet, 2016).

presuntamente ilícitas, de las que se lucran personas que, aunque sí vivieron en Libia, son grandes comerciantes, próximos al régimen de Gadafi (ver apartado 6.1). Así lo reconoce al menos Siraj Yssa, promotor de la asociación y gran admirador del líder libio, a tenor de su despacho en el centro de Niamey forrado de fotografías del coronel depuesto.

“Es un repatriado, me llamó y me dijo que quería invertir en el país. No es un repatriado ordinario, tiene recursos, es un rico y quiere invertir en su país, porque constata una inseguridad en Libia [...] Escribí al Primer Ministro y le expliqué que nuestros hermanos que tienen dinero en Libia, querían invertir aquí y debíamos apoyarles para crear empresas en Níger [...] El día de la inauguración, el Primer Ministro asistió personalmente y dio 3-4 toneladas de cemento [...] Hasta ahora, el proyecto continúa”. (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)<sup>749</sup>

Desde este punto de vista, lejos de regresar en situación precaria, estos retornados utilizan su red de contactos en las altas esferas para recibir ayudas públicas. Con promesas de empleo local y ventajas fiscales, la empresa recibe subvenciones y material que sirve durante un tiempo determinado, aunque no podemos llegar a refrendar, como asegura la declaración anterior, que se mantenga en la actualidad. De hecho, varias personas afirman que el proyecto cierra poco después de empezar y el propietario vuelve a Libia. En todo caso, en un primer momento CORNI y el “actor social” Siraj Yssa colaboran para acceder a la *renta de desarrollo*, a través de sus contactos, aunque la operación de la cooperativa de tochos significa su separación. CORNI lo entiende como competencia desleal hacia ellos, autopercebidos como más vulnerables y, por tanto, lógicos beneficiarios de la renta (Nabara, 2012).

“Si es un rico, debe hacer su empresa, pero no en nombre del Estado, no para encontrar apoyo de alguien. Lo hicieron para que el Estado y los socios lo financiaran en nombre de los repatriados. Eso es corrupción”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>750</sup>

---

<sup>749</sup> Texto original: “C’est un rapatrié, il m’a appelé pour dire qu’il veut investir au pays. Ce n’est pas un rapatrié ordinaire, il a les moyens, c’est un richard et il veut investir dans son pays, parce qu’il constate une insécurité au Libye [...] J’ai écrit au Premier Ministre et je lui ai expliqué que nos frères qui ont de l’argent en Libye, ils veulent investir ici et on doit les aider pour créer des entreprises au Niger [...] Le jour de l’ouverture, le Premier Ministre s’est personnellement déplacé et il a donné 3-4 tonnes de ciment [...] Jusqu’à maintenant, le projet continue” (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>750</sup> Texto original: “S’il est un riche, il doit faire son entreprise, mais pas au nom de l’État, pas au nom de l’appui de quelqu’un. Ils ont fait ça pour que l’État et les partenaires viennent financer ça au nom des rapatriés. C’est la corruption”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

En el fondo, unos y otros juegan al mismo juego, aunque unos gozan de una red de contactos por debajo de la del otro y subordinada a ella, en algo parecido a lo que Olivier de Sardan (2016), establece como “aliados y cortesanos” entre entidades y formaciones políticas. En el caso de CORNI, sólo cuenta con un contacto potente en el poder, con grado de ministro, lo que certifica el proverbio zarma referente al poder en la sombra “Siempre que hay humo, quiere decir que hay brasas” -*Dillu si tun yano*, en zarma. Precisamente, gracias a esto consiguen ciertos encuentros con varios ministros y algunas promesas por parte del Gobierno, que les insta, no obstante, a buscar financiación extranjera antes de obtener una inversión pública. Algo en lo que, sin duda, los miembros de la entidad se implican.

### Perpetuación como método de renta

Por este motivo, CORNI critica la aproximación securitaria y puramente desarrollista de organismos como la OIM, aunque más bien lo hace de manera retórica, teniendo en cuenta que adopta un discurso para perpetuarse como método de renta. De esta manera, usa el concepto de “migración responsable” y apuesta por sensibilizar a potenciales migrantes para que viajen documentados y por “rutas seguras” hacia el norte.

“La migración responsable empieza por el propio país, tener un documento, buscar el visado, no salir clandestinamente, estar en regla de cara a las leyes de vuestro país antes de partir. Una vez allí, también debes aceptar y respetar las leyes imperantes [...] La gente que se va de manera clandestina está en peligro [...] Nosotros lo sabemos, hemos vivido la experiencia, por eso queremos un cambio de mentalidad”. (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)<sup>751</sup>

“No podemos impedir a nadie dejar su país, porque cuando tienes hambre y no tienes trabajo, en cuanto ahorres o vendas algo, si puedes irte a otro país vecino para ganar más, lo harás. Yo soy fruto de la migración. Mi abuelo dejó Mali para venir a Níger, por tanto, yo no puedo impedir la migración, sino ayudarla”. (Entrevista Albadja, 26/02/2015)<sup>752</sup>

---

<sup>751</sup> Texto original: “La migration responsable commence par votre propre pays, avoir une pièce, chercher un visa, ne pas partir clandestinement, être en règle vis à vis à la lois de votre pays d’abord, avant de quitter. Une fois là-bas, aussi tu dois te conformer, tout en respectant la lois que vous avez trouvé là-bas [...] Les gens qui partent clandestinement ils sont dans le danger [...] On sait, on a vécu l’expérience, c’est pour cela, nous voulons un changement, un changement de mentalité”. (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)

<sup>752</sup> Texto original: “On peut pas empêcher de quitter son pays, parce que quand tu as faim, tu n’a pas de travail dès que tu as pu économiser o vendre quelque soit, si tu peux aller dans un autre pays voisin pour gagner plus, tu vas partir. Moi, je suis un fruit de la migration. Mon grand-père a quitté le Mali pour le Niger, donc, moi je ne peux pas empêcher la migration, je l’aide”. (Entrevista Albadja, 26/02/2015)

Aceptar la canalización de personas por vías “regulares” significa de facto admitir los requisitos de partida impuestos por quienes proporcionan visados y, por tanto, la restricción de movi­lidades. Desde esta perspectiva, querer acceder a proyectos de “reinserción” que pretenden crear supuestas condiciones de vida para evitar el éxodo, también implica asumir este principio. En esta línea, el cambio de estrategia de CORNI se asume por su voluntad de erigirse como beneficiario de la *renta de desarrollo*, pero también por su mirada de la migración desde un paradigma desarrollista. Así se manifiesta en sus constantes alusiones a las cuestiones monetarias y utilitaristas como causa de su primer desplazamiento y, en consecuencia, único factor que puede evitar su nueva partida. De esta manera, la relación entre CORNI y las autoridades pasa por diversas etapas desde su creación, desde necesidades mutuas a alejamientos y olvidos, además de enfados y alabanzas, en una relación de poder subalterna para la entidad retornada.

“Cuando la OIM ayuda a los repatriados, todo el mundo se mete en la cabeza que tendrá una ayuda. Para nosotros es una esperanza y queremos cueste lo que cueste transformar esas esperanzas, intentaremos hacer desaparecer el espíritu de creer en alguien. Eso no es bueno, tenemos que estar seguros de nosotros mismos”. (Fada Talladje, 14/03/2015)<sup>753</sup>

Esta declaración demuestra la configuración de lógicas dependentistas en el colectivo, inoculadas por la oportunidad de ganar una renta (Bayart, 1999; Olivier de Sardan, 2016). Por eso, el grupo motor de CORNI acostumbra a repetir que los retornados “están enfermos” por su relación de dependencia hacia la ayuda externa, lo que les somete y subordina. “Los repatriados tienen un problema, están enfermos mentalmente, porque no puedo entender alguien que se fue a Libia y regresa y a cada momento está así [poniendo la mano a modo de pedir]. Están enfermos, tienen un problema” (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)<sup>754</sup>. Desde esta percepción, el colectivo acepta la existencia de una “mentalidad retornada” temporal, caracterizada en este caso por la sumisión y directamente vinculada a la “omnipresencia de la ayuda al desarrollo” en el país y

---

<sup>753</sup> Texto original: “Quand l’OIM aide les rapatriés, tout le monde a mis en tête qui va avoir cette aide. Pour nous, cet espoir là on veut à coût que coût la transformer à des espoirs, on va essayer de faire dégager cette esprit de croire en quelqu’un. C’est pas bon, il faut être sur de nous même”. (Fada Talladje, 14/03/2015)

<sup>754</sup> Texto original: “Les rapatriés ils ont un problème, ils sont malades mentalement, parce que je ne peux pas comprendre, quelqu’un qui est parti en Libye il revient ici et à chaque fois il fait comme ça [il met la main comme ça]. Ils sont malades, ils ont un problème”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)

“correspondida ya no tanto a las exigencias de los financiadores y a las lógicas propias de las instituciones de ayuda, sino a un ritmo de construcción de una visión autónoma, que atestigua una profunda ‘heteronomía’ de la ayuda”, en palabras de Lavigne y Aghali (2010: 103).

“Esta conciencia es la que no queremos. No queremos ser repatriados para siempre. Nosotros queremos un cambio de mentalidad [...] Si te has puesto en la cabeza que eres repatriado, vas a quedarte siempre buscando ayudas” (Entrevista Moustapha, 25/02/2015)<sup>755</sup>. De nuevo, esta visión se contradice y complementa de manera paradójica con su proclamación como seres relevantes y dinámicos, puesto que al querer acabar con su victimización, en realidad, la aceptan para optar a subvenciones. Efectivamente, este aparente contrasentido es sintomático y forma parte de su singularidad como grupo, en tanto que personas *entre-dos* atrapadas también en su doble condición (Sayad, 2010), como venimos justificando. En este caso, además, su discurso destila un empoderamiento performativo, fruto del propio trabajo de actores externos occidentales<sup>756</sup>, que reproducen la asociación de persona blanca y *desarrollismo*<sup>757</sup>. De esta manera, nuestra presencia se percibe en términos de oportunidad y oportunismo, que debo trabajar para suavizar (ver apartado 1.2), pero que denota de entrada la lógica de sumisión e instrumentalización en la que se establece el grupo.

“Si los *annassaras* están aquí, hacemos reuniones pensando que los *annassaras* van a encontrarnos financiación, pero cuando los *annassaras* se van a casa, lo abandonamos todo”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>758</sup>

“El africano una vez escucha que vas a ayudarlo, lo cree directamente, el africano es así”. (Entrevista Bachir, 14/03/2016)<sup>759</sup>

---

<sup>755</sup> Texto original: “Cette conscience là, c’est ça que nous ne voulons pas. Nous ne voulons pas être rapatriés pour toujours. Nous voulons un changement de mentalité [...] Si tu a mis en tête que tu es rapatrié, tu vas rester toujours en cherchant des aides”. (Entrevista Moustapha, 25/02/2015)

<sup>756</sup> En este caso, nos referimos a nuestra compañera investigadora y a las consecuencias de su IAP, anunciada en el capítulo 1, pero también sin duda, al imaginario construido por otros actores internacionales, a través de la *renta de desarrollo*, impregnada de valores interesados y paternalistas (Olivier de Sardan, 1995; 2016).

<sup>757</sup> La proliferación de ONG se debe al asentamiento de la cooperación internacional en Níger, en tanto que actor externo que crea imaginarios de dependencia y reproduce relaciones de sumisión, propias de un neocolonialismo palpable (Lavigne y Aghali, 2010).

<sup>758</sup> Texto original: “Si les *annassaras* sont là, on est en train de faire des réunions en pensant qu’avec les *annassaras* on va trouver de financement, mais si les *annassaras* sont partis à la maison, on abandonne tout”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)

“Aquí en Níger, bueno, en África, si vas a buscar financiación junto a un blanco la situación es diferente. Esto está en la mentalidad de la gente, esto no puede cambiar [...] Si hoy voy a la cooperación española no me van a mirar, pero si voy con Oriol me tomaran en serio, porque pensarán ‘Oriol es serio, por tanto, yo también soy serio, porque si no fuera serio, Oriol no estaría con él’”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)<sup>760</sup>

Desde esta perspectiva, la organización reúne con asiduidad a retornados de distintos barrios y distritos en su sede de Bassora para vertebrar su estrategia para atacar la renta. Sin embargo, es necesario señalar que el total de personas regresadas en Niamey va mucho más allá de CORNI y, quienes acuden al sitio sólo representan una minoría movilizada que mayoritariamente participa de una clase media urbana que pretende beneficiarse de la renta (Lavigne y Aghali, 2010). En esta línea, constatamos la existencia de personas retornadas en la capital que ni tan solo conocen la entidad o bien recelan de la misma por acusaciones de clientelismo étnico (ver apartado 3.2). Así, CORNI anhela materializar un proyecto de cooperativa agrícola, que lleva años preconcebido, para supuestamente involucrar a varios retornados. Según sus apreciaciones, quieren desarrollar una iniciativa “moderna”, según sus propias palabras, para la que esperan contar con máquinas último modelo procedentes de Libia. De hecho, su propósito es plasmar métodos y prácticas de trabajo aprendidas durante la migración. Sus expectativas son altas y quieren enrolar a retornados de la capital y del municipio de Kollo, a 34 km de Niamey, donde se encuentra el terreno adquirido.

“Esta es la determinación, el sitio será moderno. No es una cosa de fuerza o algo así, todo es tecnológico, técnico. Lo haremos de tal manera que las pompas serán eléctricas”. (Fada Talladje, 20/03/2015)<sup>761</sup>

“Estamos aquí para organizar a los repatriados, para ayudarlos, para materializar un éxito del proyecto, intentaremos seleccionar gente voluntaria para que el proyecto funcione. No queremos un fracaso, el proyecto tiene que funcionar, estamos determinados [...] Queremos ser un

---

<sup>759</sup> Texto original: “L’africain une fois qu’il entend que vous allez l’aider, il croit directement, l’africain c’est comme ça”. (Entrevista Bachir, 14/03/2016)

<sup>760</sup> Texto original: “Ici au Niger, bon en Afrique, si tu pars à chercher financement chez les partenaires avec un blanc c’est différent. C’est ça la mentalité des gens, ça peut pas changer [...] Si aujourd’hui on part à la coopération espagnole, ils vont pas me regarder, mais quand je suis avec Oriol ils vont me prendre au sérieux, parce qu’ils vont penser que ‘Oriol, il est sérieux, donc l’autre il est sérieux aussi, parce que s’il n’est pas sérieux, Oriol ne serait pas avec lui’”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)

<sup>761</sup> Texto original: “C’est ça la détermination, le site là c’est moderne. C’est pas un truc de forcing ou quelque chose comme ça, tout est technologique, tout est technique. On va faire ça d’une manière sur les pompes tout électrique”. (Fada Talladje, 20/03/2015)

ejemplo, un punto focal para los repatriados. Vamos a materializar esto en la región de Tahoua, donde hay muchos repatriados, en Abalak, Filingué, Tchintabaraden. El primer paso siempre es difícil". (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>762</sup>

"Cojo un taxi hasta Wadata y de ahí otro en dirección a Bassora. La indicación concreta para el taxista es 50 metros, en referencia a una *laterite* no conocida por todos los conductores en Niamey, cercana al Cinturón Verde de la capital. Encuentro transporte entre el ajetreo del mercado de Wadata y llego puntual al lugar, que conozco bien. En las inmediaciones hay una mezquita y es gracias a ella que logro orientarme y pido al vehículo que pare. Al llegar, sólo está presente un miembro de la junta. Es la oficina de CORNI, un pequeño local con un par de mesas y un ordenador más decorativo que útil, con pocos papeles en la estantería. Parece un espacio escasamente practicado, un lugar para crear, pero no constituido. Poco a poco llegan los delegados de las distintas comunas. Tras un rato conversando, empiezan formalmente la reunión, dedicada íntegramente al terreno de Kollo, propiedad del hermano del presidente de la organización. Allí pretenden emprender un proyecto agrícola para implicar a varias decenas de retornados, según aseveran. Cada uno propone el precio que considera abordable para adquirirlo en usufructo durante unos años. Los sueños empiezan a aflorar. Quieren plantar todo tipo de productos. Hablan de los posibles financiadores, de sus conocidos, de las puertas donde ir a tocar. Su confianza es desmedida o, quizás sólo aparente, ante los fracasos ya vividos con anterioridad. No obstante, el optimismo se desprende, una voluntad necesaria de seguir". (Diario de campo, 23/04/2015)



Figura 26: Sede de CORNI en Bassora (Niamey, 2015)

Esta determinación expuesta se ampara en proyectos de "éxito" materializados en zonas rurales de Agadez y Tahoua por otros grupos, aunque en realidad la

---

<sup>762</sup> Texto original: "Nous sommes là pour organiser les rapatriés, pour aider les rapatriés, donc seulement pour une bonne réussite on va essayer de sélectionner des gens qui sont volontaires pour que le projet marche bien. Nous voulons pas un échec, il faut que le projet réussisse. On est déterminé [...] On veut être un exemple, un point focal pour les rapatriés, là, nous allons établir ça dans les régions, à Tahoua, où il y a beaucoup des rapatriés, à Abalak, à Filingué, à Tchintabaraden. C'est le premier pas qui est difficile". (Fada Talladje, 10/04/2015)

convicción esconde un histórico de reivindicaciones y solicitudes desestimadas. De aquí deriva el sentimiento de desesperanza y desaliento también perceptible entre el colectivo, que se esconde bajo discursos grandilocuentes de proyectos e infraestructuras. La evolución desde la llegada hasta 2016 pasa por todos los estadios posibles desde el optimismo al desengaño, en parámetros subjetivos para cada cual. De esta manera, con el tiempo se diluyen discursos supuestamente comunitarios en pro de intereses o necesidades individuales, en un marco cada vez más individualista, como ya hemos tratado, por el cual algunos retornados priorizan sus propias tareas familiares y laborales. Es el caso de Abdoulwahab, que tras involucrarse en proyectos favorables a la causa retornada (ver capítulo 9.2), acaba anteponiendo iniciativas personales, sacando rédito de sus capacidades técnicas adquiridas en Libia, trabajando como ingeniero de pozos y cosechando un gran éxito económico.

“Yo no cuento más con los proyectos de repatriados, porque con lo que gano aquí, me es suficiente y no tengo más tiempo. No puedo continuar con dos trabajos, o me quedo aquí y sigo como vendedor o me comprometo plenamente en el tema de los repatriados. Desafortunadamente, ahora voy a buscar por mí. La edad avanza y el tiempo también, así que si sigues un camino que no funciona tienes que buscar otro que sí dé frutos y eso es lo que he hecho”. (Entrevista Abdoulwahab, 17/03/2015)<sup>763</sup>

“En Tahoua hay gente que trabaja siempre colectivamente. No son como nosotros, allí hay la solidaridad. Una persona puede ser joven, ambiciosa y se puede obtener financiación, no es como en Niamey. En la capital, nada es fácil. Cada uno va por su lado. Tahoua es mucho mejor que Niamey”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)<sup>764</sup>

De esta manera, los discursos de activación político-social por parte del colectivo en un primer momento se agrietan y escinden, en parte por la precariedad creciente producto del sistema socioeconómico imperante, pero también por la dificultad de alcanzar más subvenciones, a tenor del deterioro de su causa en la agenda pública nacional e internacional, marcada por emergencias humanitarias,

---

<sup>763</sup> Texto original: “Moi, je ne compte plus sur le truc de projets des rapatriés, parce qu’avec ce que je gagne ici ça me suffit, et je n’ai plus le temps. Je peux pas continuer avec deux travaux, ou je reste ici ou je reste comme de marcheur ou je m’engage pleinement dans le cadre des rapatriés. Malheureusement, aujourd’hui je vais chercher pour moi. L’âge part et le temps passe aussi, donc, si tu suivis un chemin que ne marche pas, il faut voire ce que l’autre donne et c’est ça que j’ai fait”. (Entrevista Bachir, 17/03/2015)

<sup>764</sup> Texto original: “À Tahoua ce sont des gens qu’ils travaillent toujours collectivement. Ils ne sont pas comme nous, là-bas il y a la solidarité. Une personne peut avoir la jeunesse, être ambitieux et ils peuvent les financer, c’est pas comme à Niamey. Dans la capitale là, tout n’est pas facile. Chacun pour soi. Tahoua c’est plus mieux que Niamey”. (Entrevista Adamou, 10/03/2015)

donde ahora afloran nuevas crisis consideradas prioritarias<sup>765</sup>. Así, el grupo motor de CORNI, formado en un primer momento por unas 10 personas, se divide por problemas internos relacionados con visiones estratégicas, que implican enfoques políticos y también etnoregionales. En este sentido, aunque la agrupación enmarca en su seno a las principales realidades étnicas del país, acoge perspectivas enfrentadas sobre cómo acercarse al régimen instituido. El desencuentro produce dos grupos claramente diferenciados, categorizados por barrios: la comuna III y la comuna IV. El primero se basa en la *fada* de Poudrière, mayoritariamente sonray-zarma y opositora al poder, mientras el segundo se cristaliza en la *fada* Talladje, eminentemente hausa y favorable al régimen. Esta distinción genérica y flexible, implica la aceptación de lógicas de cooptación o no de las autoridades.

“Dicen que nosotros, CORNI, tenemos que insultar al Gobierno, a la OIM, eso está bien? Insultar, insultar, está bien? Si tienes un hijo y te insulta, le darás de comer? Tenemos visiones diferentes. Nosotros, no somos políticos, no tenemos nada que ver con la política. Estamos aquí para defender los intereses de los repatriados, pero podemos hacerlo sin insultar a nadie, demostrando que queremos trabajar, sin insultar al Gobierno”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)<sup>766</sup>

“Ahora, ellos se han alineado con el Gobierno, pilotan para el Gobierno, apoyan los proyectos del presidente, lo apoyan todo. Qué hacen por los repatriados? Yo no he visto nada”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)<sup>767</sup>

El cisma responde a incompatibilidades políticas, pero también a rivalidades en relación al liderazgo. La organización actúa desde un punto de vista jerárquico, con énfasis en el tratamiento protocolario de cada uno de sus miembros (ver pág. 331). De esta manera, aunque aseguran que la distribución de cargos se realiza de manera aleatoria al principio, la interiorización del mismo se evidencia a diario y el propio empaque de estas relaciones de poder internas, no siempre es bien

---

<sup>765</sup> Es el caso, por ejemplo, de las personas refugiadas por la violencia de Boko Haram, en el sureste del país o las repatriaciones forzadas de migrantes nigerinos o sursaharianos en general, desde Argelia a Níger, fruto del acuerdo de repatriación firmado entre los gobiernos de Argel y Niamey en 2014.

<sup>766</sup> Texto original: “Ils disent que nous, CORNI, on doit insulter le gouvernement, à l'OIM, ça c'est bon? Insulter, insultar, est-ce que c'est bon? Si tu as un enfant et il t'insulte, tu lui donnes à manger? On a des avis différents. Nous, on n'est pas des politiciens, on n'a rien à voir avec la politique, nous on est là pour défendre les intérêts des rapatriés, mais on peut les défendre sans insulter quelqu'un, démontrer qu'on veut travailler, mais pas insulter le Gouvernement”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)

<sup>767</sup> Texto original: “Eux, maintenant se sont rangés au côté du Gouvernement, eux pilotent pour le gouvernement, ils soutiennent les projets du Président, ils soutient tout. Qu'est-ce qu'ils font avec les rapatriés? Moi, je n'ai rien vu”. (Entrevista Bachir, 26/02/2015)

aceptado por parte de los distintos miembros, tanto por cuestiones etnoregionales como por afinidades personales. Asimismo, se evidencia una voluntad general de valorizar su condición, autootorgándose la idea de creación del colectivo. Por separado, la mayoría destaca que cada uno es el “fundador” de la organización y, en este sentido, algunos se autoasignan una posición preponderante en caso de materializar el proyecto.

“Es colectivo, pero siempre hay alguien detrás que toma la iniciativa [...] Este trabajo es más rentable que el que hago ahora [...] Si soy yo que doy la idea, es normal que tenga un derecho de autor. La idea es mía, yo la escribí y elaboré”. (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)<sup>768</sup>

Por otro lado, los desencuentros también llegan por un posicionamiento divergente en relación a la movilidad. De esta manera, mientras unos anteponen el trabajo en el país de origen, otros esperan la oportunidad para volver a partir. Desde este punto de vista, la *fada* institucionalizada de CORNI, ejerce como sustento social comunitario en aras de lograr permanecer en el país, pero resulta insuficiente a la hora de alcanzar objetivos individuales perseguidos con la movilidad. Así, se visualizan las diversas tácticas ideadas por los migrantes para intentar terminar su proceso de individualización, inacabado por razón de la guerra, desde la reemigración hasta la persistencia en el país con la *renta de desarrollo* o cualquier otra retribución que satisfaga deseos subjetivos y demandas comunitarias.

### 9.3 Quedarse o volver a partir?

Persistir en Níger o irse de nuevo a Libia u otro destino, esa es la disyuntiva de la mayor parte del colectivo retornado en Niamey. Su elección depende de la correlación de circunstancias personales y lazos comunitarios.

#### Perdurar como opción

Quienes tienen interés por permanecer en Níger destacan como elementos positivos de su retorno a su país, la superación de su condición de clandestino que tenían en Libia y la recuperación de su categoría de ciudadano. Estos son de los pocos aspectos resaltados, en los que la tierra natal vence a Libia en tanto que destino preferido. En este sentido, destacan la libertad de movimiento y

---

<sup>768</sup> Texto original: “C’est collective, mais il y a toujours quelqu’un qui est derrière, qui prend l’initiative [...] Ce travail serait plus rentable que celui que j’ai fait actuellement [...] Si c’est moi qui donne l’idée, c’est normal avoir un droit d’auteur. L’idée est mienne, c’est moi qui l’a écrite et élaborée”. (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)

expresión de la que gozan en Níger y que les había sido arrebatada en Libia. “Allí comes bien, te pagan bien, pero no te respetan. Aquí estás tranquilo, eres libre, pero no hay dinero” (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)<sup>769</sup>, resume un informante en una *fada* frecuentada.

“Hasta ahora me siento bien, estoy en mi país, hay libertad total. Puedo circular por todos sitios a cualquier hora. En Libia no era así, era duro. Era el trabajo que me hacía estar orgulloso, no estaba parado y eso me daba coraje y orgullo. De hecho, la circulación era un poco difícil a nivel de papeles”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>770</sup>

Perseverar en Níger aparece como opción viable a menudo en relación al estado civil, o lo que es lo mismo, dependiendo de la capacidad de autonomía del individuo versus la comunidad. Así, en el caso de estar casado se observa una mayor voluntad de quedarse, sobre todo si se puede sufragar deudas comunitarias derivadas de su condición de hombre. “Nosotros decimos, Europa debe dejarse a los solteros y él está casado” (Entrevista Mahamane, 2/03/2015)<sup>771</sup>. Los que no están casados, procuran acabar con su soltería, como Adamou, que se esposa en segundas nupcias con una muchacha más joven y celebra una boda tradicional, sin música ni ningún elemento que pueda ser calificado de “occidental”. Su circunstancia sorprende, como describo en el diario de campo de la página 315, ya que su comportamiento y su vestimenta podrían calificarse de occidentalizadas en un primer momento. Sin embargo, “ahora es un barbudo” (Fada Boukoki, 7/03/2016)<sup>772</sup>, comentan entre risas sus amigos, algo que en ningún caso denota una radicalización religiosa, sino más bien un intento de esconder ciertas aculturaciones de Libia, para intentar reconectar con la comunidad. “Antes de casarme estaba preparado, quería viajar, pero ahora es mejor quedarme, mucho mejor” (Entrevista Adamou, 1/03/2016).

---

<sup>769</sup> Texto original: “Là-bas tu manges bien on te paie bien, mais on te respect pas. Ici tu es à l'aise, tu es en liberté, mais il n'y a pas l'argent”. (Entrevista Yssiaka, 22/03/2015)

<sup>770</sup> Texto original: “Jusqu'à présent je me sens bien, je suis au pays, il y a la liberté totale. Je peux circuler n'importe où, n'importe quand, n'importe heure. En Libye c'est pas comme ça, c'était dur. C'est le travail qui me rend fier, je suis pas en chômage, cela va me donner le courage de la fierté. En fait, c'est la circulation que c'est un peu chaud au niveau de papiers”. (Fada Boukoki, 7/03/2016)

<sup>771</sup> Texto original: “On dit, l'Europe il faut la laisser aux célibataires, lui, il est marié” (Entrevista Mahamane, 2/03/2015)

<sup>772</sup> Texto original: “Maintenant, c'est un barbu” (Fada Boukoki, 7/03/2016)

“A la que me case con una mujer, *halas*, voy a quedarme. Si me voy incluso voy a olvidar este país, porque en cuanto me vaya de aquí, no volveré jamás a este pobre país. Es imposible regresar aquí [...] Por eso todos aquellos que dejaron de lado el país dijeron ‘bye, bye, bye’, se olvidaron completamente del país, porque la vida en África no es fácil [...] Estoy pensando si me voy o si me caso, aún no lo sé”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)<sup>773</sup>

El avance personal y social concebido en la migración se trunca por el retorno inesperado y eso se entiende, por tanto, como un aplazamiento de ritos necesarios para consolidar la emancipación del hombre respecto a la familia. Es el caso de la boda o la función meramente reproductiva, tener hijos, que configura la idea matriz del imaginario nigerino. Desde esta perspectiva, la voluntad de financiación y trabajo responde, como vimos en este mismo capítulo, al esfuerzo por contentar a la comunidad, puesto que el proceso de individualización derivado de la propia movilidad constata la inviabilidad de liberarse de ciertas cadenas sociales. Por eso, los deseos de permanecer en el país contrarrestan la presión familiar, a veces para volver a partir o a la inversa, en un condicionamiento del entorno en las decisiones subjetivas. “Mi madre es la única que me retiene, me dice ‘tienes que quedarte conmigo, si te vas puedo morir antes de que regreses’. Está vieja” (Entrevista Soumana, 4/05/2015)<sup>774</sup>, sentencia un retornado en el barrio de Yantala.

“Entramos en su casa de Bassora. Le pido permiso a Mahamane para hablar con su mujer, que vivió con él en Libia durante los últimos dos años. Es imprescindible lograr su autorización para poder departir con ella, según las normas sociales del lugar. Por su parte, no hay inconveniente, me asegura de manera intrascendente, desprendiendo de importancia su validación. En ese preciso instante, Aminatu, aparece para saludar y su marido le insta a acompañarnos. Conversamos los tres tranquilamente y ella no parece resignarse a un segundo plano. Su padre tenía dinero, era transportista y dueño de camiones, una profesión bien remunerada en Níger. Ella habla sin reparos y, en un momento dado, insiste en que su marido debería irse a Libia. ‘Le he aconsejado de volver a allí’, ríen los dos, mientras él responde ‘quiere que vaya a morir a allí’. Se enzarzan en una charla nada tensa, más bien cómplice, con destellos de humor y cariño, pero elocuente en el fondo. ‘Allí ganábamos mejor nuestra vida que en nuestro propio país. Ahora llamamos a amigos que están allí y nos dicen que hay mucho dinero, que ganan mucho más que antes, porque la vida ahora es cara’, afirma ella. ‘Ella busca que me vaya a allí, pero irme a un sitio donde hay dos gobiernos,

---

<sup>773</sup> Texto original: “Dès que je me marie avec une femme, *halas*, je vais rester. C’est pour même oublier le pays, parce que dès que je quitte le Niger, je ne reviens plus, de ce pauvre pays là. C’est impossible de revenir ici [...] C’est pour ça que tout ce qui ont décide d’écarter le pays ils vont dire ‘bye, bye, bye’, ils oublient complètement le pays, parce que la vie en Afrique ce n’est pas facile [...] Je pense si je vais partir ou je vais me marier, je ne sais pas”. (Entrevista Bachir, 15/05/2012)

<sup>774</sup> Texto original: “C’est ma maman la seule qui me retient, elle me disait ‘il faut rester avec moi, si tu pars je peux mourir avant que tu viens’. Elle est vieille”. (Entrevista Soumana, 4/05/2015)

donde cada uno hace lo que quiere y no hay derechos humanos –ni loco me iría, indica en modo incrédulo-. Si llegara cierta estabilidad, quizás podría volver, pero si no imposible', concluye Mahamane ante la insistencia de su esposa". (Diario de campo, 29/04/2015)<sup>775</sup>

Normalmente, la preferencia por quedarse corresponde a la condición socioeconómica de la persona retornada y, por tanto, se vincula a su percepción de poder recuperar su categoría social degradada, mediante ganancias materiales.

"Mejor quedarse y hacer algo aquí que ir a allí o a cualquier otro sitio. Para sufrir allí, mejor sufrir aquí, allí es peor [...] No deseo salir, prefiero quedarme en el país y trabajar [...] Si ganas todo aquello que quieres, porque vas a dejar a tu madre, a tu familia, a tus hijos". (Fada Talladje, 14/03/2015)<sup>776</sup>

"En mis adentros no quiero que Dios me coja para llevarme a Libia, incluso si el sufrimiento continúa así, no lo deseo, pero si Dios lo desea estaré obligado. En mi caso, jamás he deseado volver a allí, se acabó. Todos nosotros somos seres humanos. Dios nos ha creado a todos para que seamos felices entre nosotros, no para hacernos daño o para tratarnos como un animal, es reprochable. Libia se acabó". (Fada Poudrière, 23/03/2015)<sup>777</sup>

"No quiero volver a Libia. Si tengo un empleo con el que gane aquí, no voy a volver a la aventura otra vez. Si gano un buen trabajo que al mes me procure 100.000 FCFA o más, prefiero quedarme aquí. Por ahora no llego a ganar eso [...] Libia se acabó. Yo no puedo irme hacia Libia, se acabó. Yo estoy aquí, trabajo aquí". (Fada Boukoki, 28/04/2015)<sup>778</sup>

Esta visión entronca con el enfoque utilitarista sobre la máxima, nadie quiere irse de casa si puede satisfacer unos parámetros dignos de bienestar en la tierra de

---

<sup>775</sup> Texto original: "Je lui a conseillé de retourner là-bas en Libye [...] Elle veut que je pars mourir là-bas [...] Là-bas on gagne bien notre vie, mieux qu'ici dans notre propre pays [...] Mes amis qu'ils sont là-bas, quand on les appelle ils disent qu'il y a beaucoup de l'argent là-bas, ils gagnent beaucoup, mieux qu'avant, parce que maintenant la vie coute cher là-bas [...] Elle cherche que je m'en vais là-bas, mais là où il y a deux gouvernements où chacun fait ce qu'il veut, il n'y a même pas des droits de l'homme là-bas. S'il y a une stabilité là-bas ça peut faire que je retourne, mais sinon, impossible". (Diario de campo Bassora, 29/04/2015)

<sup>776</sup> Texto original: "Mieux rester et faire ici chez toi qu'aller là-bas quelque part. La souffrance que tu fais là-bas, tu la fais ici, là-bas c'est le pire [...] Je ne souhaite pas sortir encore, je préfère rester dans mon pays et travailler [...] Si tu gagnes tout ce que tu veux pourquoi tu vas quitter et tu vas laisser ta maman, ta famille, tes enfants". (Fada Talladje, 14/03/2015)

<sup>777</sup> Texto original: "Dans mon spirit je ne veux pas que Dieu me prend encore pour m'amener à la Libye, même si la souffrance va continuer comme ça, je ne le souhaite même pas, mais si Dieu le souhaite c'est obligée. Je n'ai jamais souhaité de retourner là-bas, c'est fini. Nous tous, nous sommes des êtres humains. C'est Dieu qui nous a créé à tous pour qu'on se fasse la joie entre nous, mais pas pour nous faire de mal ou bien prendre quelqu'un comme un animal, c'est regrettable. La Libye c'est fini". (Fada Poudrière, 23/03/2015)

<sup>778</sup> Texto original: "Je veux pas retourner là-bas. Si j'ai eu un bon boulot que je gagne ici, je ne fais pas l'aventure encore. Si je gagne un bon boulot que dans le mois je peux trouver 100.000 FCFA ou de plus, je préfère rester ici. Maintenant je n'arrive pas gagner ça d'abord [...] La Libye c'est fini, moi je ne peux pas quitter pour aller en Libye, c'est fini. Moi, je suis ici, je travaille ici". (Fada Boukoki, 28/04/2015)

origen. Conscientes de que en la movilidad participan muchos otros factores (Piguet, Coulon, 2012), como proponemos durante toda la tesis, ciertamente admitimos los argumentos económicos en tanto que resaltados a cada momento por el colectivo estudiado. Desde esta lógica, la noción de prosperidad se instala en niveles superiores entre el colectivo urbano respecto al rural. De esta manera, en el grupo *niameyzé* se observa la idea autoreferencial de un mayor margen de individualización sobre el proyecto migratorio, como advertimos en el apartado 6.2. Así, en todo momento, se percibe entre el colectivo estudiado una actitud de prepotencia respecto a personas del ámbito rural, en lo que supone la interiorización de un discurso de admiración de la ciudad como aspecto vinculado al poder (Lefebvre, 1978; Harvey, 2013).

Desde este punto de vista, pertenecer a lo urbano se entiende como asunción de ciertos privilegios, que introduce un aspecto interseccional en detrimento de la población rural, en un país donde la diferencia de uno y otro ámbito evidencia grandes contrastes (ver apartado 5.3). En este sentido, el colectivo retornado urbano en la exaltación de su figura pretende desligarse de lógicas comunitarias achacadas a lo rural, pero que siguen imperando en la ciudad (Saidou, 2014). Sin embargo, su proyecto se insiere igualmente en estrategias colectivas, que permiten el viaje –por acción u omisión- y se utilizan durante toda la etapa en el exterior. Así pues, se consiente a los jóvenes partir para que envíen remesas económicas y regresen con suficiente líquido para casarse, agrandar la familia y contribuir a la preservación de la comunidad. Si lo logran, la reinserción social, además de garantizada, se materializa en relación favorecida para el migrante. Si no lo hacen, como es el caso por el retorno forzado, se les exhorta a cumplirlo. De este modo, la movilidad acaba funcionando como emancipación que, lejos de acabar con estructuras de poder preexistentes, las legitima y reproduce (Marie, 1997).

Asimismo, el empoderamiento producto del desplazamiento se aprovecha por parte de las personas en movimiento para intentar penetrar en grupos pujantes, como relata Bardem. Por tanto, “se evidencia un proceso de autonomización del individuo [...] pero a su vez se pretende llegar a lo alto del sistema jerarquizado con el que supuestamente quieren romper” (1993: 387). De esta manera, se procura acceder a redes establecidas, reivindicándose como colectivo maduro, experimentado y teóricamente cosmopolita. En este sentido, el grupo procura

acceder a determinadas cuotas de poder, instrumentalizando su condición ambivalente como retornado forzado, aparentemente vulnerable, pero que enfatiza su condición migrante por la admiración hacia el aventurero y la persona urbana (Simmel, 2002; Ferguson, 1999). Lo hace, mediante varios mecanismos, básicamente el acceso a la *renta de desarrollo* o la penetración directa en formaciones políticas.

De la primera, se deriva, por ejemplo, que un grupo como CORNI, se reúna con miembros del Gobierno o acceda incluso a encontrarse en varias ocasiones con el presidente de la República. Como ya hemos visto en el apartado 9.2, en su interlocución se les insta a buscar financiadores privados u organizaciones “desarrollistas” para empezar los proyectos, aunque sí se les sufraga la organización de fórums<sup>779</sup> y seminarios. Eso es posible gracias a redes de contactos adheridas al sistema clientelar vigente en Níger y que, en su caso, facilitan los encuentros (Blundo y Olivier de Sardan, 2007). Es decir, de la misma manera que se perpetra en zonas habitualmente frágiles como la tuareg (ver apartado 8.2), la administración pretende neutralizar acciones de posible desestabilización por parte del grupo de retornados en Niamey, mediante la cooptación, puesto que esta “economía de la ayuda”, en palabras de Lavigne y Aghali, “reduce la presión social hacia el Estado, en la medida que sustituye sus esfuerzos con inversiones” (2010: 24). De esta manera, el suministro de algunas ayudas divide al grupo y hace sucumbir a quienes no se alinean a favor del Gobierno.

Al fin y al cabo, encontramos así quienes desisten de obtener la *renta de desarrollo* (Olivier de Sardan, 1995) y, por el contrario, adoptan otras pericias para salir a flote. Una de ellas, por ejemplo, puede ser la del acercamiento a organizaciones islámicas de Arabia Saudí, Qatar o Kuwait, que ya suministran alimentos o víveres en los primeros momentos del retorno de Libia<sup>780</sup> y que se encuentran muy arraigadas en el país desde la década de los 70. De esta manera,

---

<sup>779</sup> CORNI organiza un Fórum en Tahoua junto a la ONG JMED los días 23, 24 y 26 de octubre de 2014. Bajo el epígrafe Fórum de Jóvenes sobre la Migración, la Paz y el Desarrollo, las jornadas tienen como objetivo principal sensibilizar en torno a la migración clandestina y sus desafíos. Entre los proyectos futuros de la organización, encontramos la voluntad de repetir un foro parecido en Agadez.

<sup>780</sup> En realidad, las donaciones de sacos de arroz o de ganado son una estrategia habitual de organizaciones como Qatar Charity u otras entidades saudíes, durante todo el año y, sobre todo en fiestas señaladas.

la falta de financiación, podríamos decir “occidental”, podría dejar vía libre al capital del Golfo, en la batalla soterrada entre varios valores adheridos a distintas corrientes islámicas (ver apartado 4.1), en base a la estrategia de proselitismo “por abajo” por parte de esas monarquías (Touati, 2011).

“Por el momento hemos encontrado quien quiere hacer el pozo. Es una ONG que se llama AMA, Agence Musulmane d’Afrique. Es una ONG que hace pozos y está interesada en dar créditos reembolsables sin intereses [...] Después, queremos ir a Qatar Charity, porque ellos quizás también pueden hacer las perforaciones”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)<sup>781</sup>

Esta posibilidad se entiende como una manera más del colectivo retornado de acceder a otro tipo de “renta para el desarrollo”, que además no exige tantos requisitos, puesto que se establece más como donaciones y ofrendas, que como proyectos a largo plazo. De esto, no obstante, no se infiere una radicalización religiosa inmediata de posiciones religiosas o políticas del colectivo objeto de estudio en Niamey. Si bien eso nos sirvió como hipótesis en un primer momento, en el lapso que transcurre nuestra tesis, eso no se ve ratificado. En realidad, la propagación de ideas rigoristas, aunque sea rápida, consideramos que necesita de análisis sobre procesos históricos más amplios y ámbitos globales, no circunscritos a un único grupo. En este caso, por tanto, podemos afirmar que el conjunto retornado, sólo experimenta la islamización creciente en el seno de la sociedad general y como voluntad de reconectar con su país de origen, pero no sufre una radicalización religiosa específica.

### *Renta política*

Por otro lado, otra forma muy distinta de obtener la *renta de desarrollo* se visualiza en pleno proceso electoral de las presidenciales de 2016, cuando se constata un acercamiento bidireccional entre clase política y población, a través del cual los retornados aprovechan sus contactos del PAC (ver apartado 4.2) para sacar rédito económico (Blundo y Olivier de Sardan, 2007). Ciertamente, no son los únicos y, de hecho, el potente engranaje clientelar del país funciona de manera acentuada y general durante la precampaña y campaña de los comicios. “En el Este piensan en el dinero, son comerciantes. El voto se compra” o “El dinero fluyó

---

<sup>781</sup> Texto original: “Pour le moment nous avons trouvé qui veut faire un forage. C’est une ONG qui s’appelle AMA (Agence Musulman d’Afrique), c’est une ONG qui fait des forages et elle intéressée à donner des crédits remboursables sans intérêts [...] Après, nous voulons partir à Qatar Charity, parce qu’eux aussi peut être ils peuvent faire un forage”. (Entrevista Abdoulwahab, 5/04/2015)

ayer”<sup>782</sup> son declaraciones recogidas en nuestro diario de campo, en referencia a la campaña y al día concreto de la votación. Está claro que las declaraciones evidencian percepciones étnicas y regionales, así como evocan un sentimiento de corrupción generalizada, en el que los comerciantes se encuentran en la propia base del sistema electoral (Olivier de Sardan, 2016)<sup>783</sup>. Niamey se paraliza durante los días previos a las votaciones y observamos como muchas personas parten a su pueblo natal a votar, o sobre todo, a captar el voto para el partido de turno que les financie. Entre ellos, se encuentran algunos retornados como Aboubacar o Mahamane, que se comprometen con distintas formaciones, no tanto por ideología sino por intentar obtener algo a cambio, lo que Olivier de Sardan también denomina “renta electoral” (2016: 1). “La política es dinero, sólo dinero”<sup>784</sup> (Entrevista Mahamane, 3/04/2015), aseguran.

“Ayer estuve en un meeting político de Tarayya, del poder actual. No les apoyo, sólo quiero su dinero. Cuando llegue la campaña dan té para organizar *fadas*, dan de comer [...] Quiero dinero, porque si me dicen incluso que hay un puesto político para mí, quizás no pueda gestionarlo, ya que no tengo el nivel [de formación]”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)<sup>785</sup>

“Yo soy de la oposición, Loumana está en la oposición. No tenemos dinero, pero si Loumana llega al poder quizás habrá ‘mercados’ que se nos puedan ofrecer, así nos ganaremos la vida. Ahora no hay mercados”. (Entrevista Aboubacar, 39/03/2015)<sup>786</sup>

En este sentido, con nuestra etnografía constatamos que la mayor parte de retornados en Niamey participa de una u otra forma en política, ya sea en el partido del Gobierno o en la oposición, en formaciones nuevas al alza, como la de

---

<sup>782</sup> Texto original: “À l’Est ils pensent avec l’argent, ils sont des commerçants. Le vot s’achète”; “L’argent a coulé hier”.

<sup>783</sup> De hecho, el afrobaromètre (2016) indica un aumento de la percepción del nivel de corrupción en el país y desapruoba en un 44% las acciones del Gobierno para luchar contra ella, lo que supone un aumento en 8% respecto a 2013. Todo esto, a pesar de que los anuncios públicos contra el fenómeno son visibles en distintas esquinas y rotondas de Niamey, como el que encontramos en el rond point 6ème “La corruption est un mal à combattre” (Diario de campo 14/04/2015).

<sup>784</sup> Texto original: “La politique c’est de l’argent, seulement de l’argent” (Entrevista Mahamane, 3/04/2015)

<sup>785</sup> Texto original: “Hier j’ai été dans un meeting politique de Tarayya, du pouvoir en place. Je ne le supporte pas, je veux son argent seulement. Si les campagnes vont venir ils vont donner le thé pour organiser des *fadas*, ils vont donner l’argent à manger [...] Je veux l’argent, parce que s’ils me disent qu’il y a même un poste politique, peut être il y en a que je ne peux pas gérer, parce que je n’ai pas le niveau”. (Entrevista Mohammed, 9/03/2015)

<sup>786</sup> Texto original: “Moi, je suis de l’opposition, Loumana c’est à l’opposition. On n’a pas l’argent, mais si Loumana est au pouvoir peut être il y aura des ‘marchés’ qu’il peut nous donner pour gagner ainsi notre vie. Maintenant, il n’y a pas marchés”. (Entrevista Aboubacar, 39/03/2015)

Ibrahim Yacouba –Kishin Kassa- o la de Kassoum Moctar –Inganci- o incluso a través de fuerzas extraparlamentarias como la de Nouvelle Génération, un partido fundado por un retornado pudiente de Libia, que regresa antes del conflicto y que pretende hacerse un hueco en la Asamblea para obtener beneficios.

“Es viernes y se dirigen a la mezquita Amir Sultan, mientras me acompañan a buscar un taxi para que regrese a casa. Andamos juntos por Talladje y de repente un coche 4x4 aparece por entre las calles de arena del lugar. Lo saludan y el conductor se para a nuestra altura. Su estatus socioeconómico es ostensible en su manera de vestir, en su vehículo, en sus formas. Se dirige directamente a mí y me comenta que es el presidente de un nuevo partido. Se interesa por lo que hago y me comenta que estuvo en España e Italia. Nos intercambiamos los teléfonos y el coche se aleja. Abdoulay deja al aire ‘tuvo suerte’. Después me explican que la primera vez que se fue a Libia, lo hizo a pie a través de Argelia junto a Mamadou. Después estuvo años allí y al regresar, antes de la guerra, recaló en un proyecto de sensibilización contra las armas. A partir de allí empezó a viajar por Europa y ahora se dedica a la política. Una combinación perfecta de beneficiario de *renta de desarrollo* y política”. (Diario de campo, 11/03/2016)

“Me involucré en política para ver lo que puede dar de sí. En los partidos tradicionales no es fácil porque para darse a conocer y hacerse un hueco no es fácil, pero en estos nuevos partidos políticos es asequible conseguir una plaza”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>787</sup>

El intento de aprovechar la *renta política*, lejos de ser exclusivo de los retornados de Libia, se encuentra en el centro de la sociedad, en tanto que “economía moral”, en términos de Thompson o Hobsbawn, reapropiados por Blundo y Olivier de Sardan. Es decir, se refieren a un “fenómeno estigmatizado amoral o anti-moral [...] a la vez que la restitución de un sistema de valores y códigos culturales, que permiten justificar la corrupción por parte de quienes la practican” (2007: 140) (ver apartado 4.2). Desde este punto de vista, vemos como el colectivo retornado procura hacer valer de nuevo su experiencia migratoria, equiparada a cualquier formación o estudio académico, y su condición urbana, que le otorga una cercanía con redes de poder (Olivier de Sardan y Tidjani, 2009; Harvey, 2013). Así, las redes de sociabilidad, sobre todo en la ciudad a través de las *fadas*, desbordan unidades primordiales como la familia o la etnia y favorecen otras categorías como la vecindad, la camaradería o la pertenencia a una misma asociación (Olivier de Sardan, 1995), como también vemos en el capítulo 4.2. En este sentido, algunos retornados, cuentan con contactos políticos antes de la partida,

---

<sup>787</sup> Texto original: “Je me suis investi dans la politique pour voir ce que ça va donner. Dans les anciens partis c'est pas facile, parce que pour se faire connaître et se faire de la place, vraiment c'est pas facile, mais dans les nouvelles partis politiques c'est facile de se faire une place”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

que redinamizan con el regreso, mientras otros se ven abocados a ellos para evitar la “vergüenza social” por no aprovechar ciertas prácticas, al percibir una imposibilidad de mejora sin éstas. Es lo que Blundo y Olivier de Sardan llaman “la corrupción por mimetismo”, es decir, “hacer como todo el mundo, en una agregación de estrategias individuales basadas en efectos de mancha de aceite” (2007: 126). Precisamente esto es lo que les sucede a Ibrahim o Hassan, que se resisten a entrar en política durante los primeros años de su retorno, pero finalmente acceden a ella, porque la entienden como forma eficaz y directa para “avanzar”, y la defienden como relevo generacional necesario, en tanto que expulsión y sustitución de elites dominantes, según explican.

“La juventud está marginalizada en la función pública. Desde la independencia hasta hoy, son los mismos rostros que mandan y queremos que eso cambie [...] Tenemos experiencia en otros países, pasé 10 años en Libia. Queremos un cambio [...] Quizás si tengo suerte, si llego a ser admitido, puedo tener un buen puesto. Ahora estoy con el poder, dentro de Kishin Kassa. Antes era de Loumana, pero ahora me he reconvertido, estoy con la juventud [...] Quiero un trabajo mejor del que hago actualmente. Para mí la política es el último recurso para tener una mejor condición de vida”. (Entrevista Ibrahim, 10/03/2016)<sup>788</sup>

“Vamos a empezar por echar a los viejos y a meter a otra gente [...] En África no hay jubilación, sólo la muerte. Deben ceder la plaza. Nosotros proponemos y Dios dispone”. (Entrevista Hari, 27/03/2015)<sup>789</sup>

Esta necesidad de beneficio evidencia una voluntad de acabar con la gerontocracia vigente y entrar a formar parte del sistema a partir de la política, entendida como método de renta comunitario y redistribuidor del capital público (Blundo y Olivier de Sardan, 2007). Es lo más parecido a la política del vientre de Bayart (1999) o una versión de la susodicha “economía moral”, que Siméant compara ambas por “su misma atención a dimensiones materiales de legitimación y su simetría en su manera de concebir la riqueza y la abundancia, jamás inseparables de una teoría implícita de la riqueza legítima, que implica

---

<sup>788</sup> Texto original: “La jeunesse est marginalisé dans la fonction publique. Depuis l’indépendance jusqu’à aujourd’hui on a les mêmes têtes qui commandent et on veut que ça change [...] On a l’expérience d’aller dans d’autres pays, j’ai passé 10 ans en Libye. On veut un changement [...] Peut être avec la chance, si j’arrive à être admis, je peux avoir un bon poste. Maintenant on est dans le pouvoir, je suis dans Kishin Kassa. Avant j’étais de Loumana, mais maintenant je me suis reconverti, c’est la jeunesse là-bas [...] Je veux un meilleur boulot que c’est que je fais actuellement. Pour moi c’est le dernier recours pour avoir juste une meilleure condition de vie” (Entrevista Ibrahim, 10/03/2016)

<sup>789</sup> Texto original: “On va commencer par dégager les vieux là et mettre d’autres gens [...] En Afrique il n’y a pas de retraite, il y a la mort seulement. Ils doivent céder la place. On propose Dieu dispose”. (Entrevista Hari, 27/03/2015)

deberes de redistribución de las potencias" (2010: 151)<sup>790</sup>. En otras palabras, el colectivo retornado pretende instrumentalizar su condición para aproximarse al mismo sistema eximido como causa de su desplazamiento (Bardem, 1993), a través de una movilización temporal y un discurso de legitimación de su circunstancia, equiparable al sentido de "economía moral", aunque con laxitud de la noción muy distinta a la original, según la propia Siméant (2010). En realidad, es lo que Boyer (2017) argumenta sobre la *fada* como "crítica al sistema, no para derribarlo, si no para servirse de él".

En esta línea, la movilidad se comprende más como reproducción de un engranaje, que como ruptura o transformación del mismo. Así, percibimos distintas actitudes, desde quienes persiguen desbancar a los actuales líderes a los que se conforman con la *renta de desarrollo* o política; los que se desvinculan de todo ello y siguen su camino, determinados por una insatisfacción producto de su condición *entre-dos*; o bien los que precisamente el sentimiento de decadencia les empuja a varias formas de insumisión o marginación, que pueden confundirse. Un ejemplo puede ser el consumo de alcohol u otras sustancias como el cannabis, en prácticas que pueden entenderse también como translocales, por ser adquiridas en buena medida en Libia, relacionadas con conceptos como el de *Belle vie* (ver apartado 7.2). Ciertamente, el coqueteo con drogas podría producirse sin salir de Niamey<sup>791</sup>, pero en este caso, remite a vivencias pasadas o, en todo caso, son consecuencias de ellas. Su singularidad se asocia a estados de ánimo, fruto de su inadaptación. Así lo vive Hassan, que reconoce su alcoholismo, tras varias horas de diálogo y después de dejar a su madre, que presidía la conversación.

"Hay algo que no te dije porque estaba con mamá. Cuando regresé me metí a beber, algo que jamás había hecho. Fue el estrés. Me convertí en alcohólico, ahora bebo todos los días. Procuro olvidar el estrés de la jornada. Al principio era para olvidar mi problema, mi nostalgia de Libia. Después se convirtió en un hábito y ahora bebo todo el rato [...] Está el estrés del trabajo, el estrés de la sociedad, las ambiciones irrealizables,

---

<sup>790</sup> Texto original: "Même attention aux dimensions matérielles de la légitimation et symétriquement à la façon dont les conceptions de la richesse et de l'abondance ne sont jamais séparables d'une théorie implicite de la richesse légitime – et ce faisant des devoirs de redistribution des puissants". (Siméant, 2010: 151)

<sup>791</sup> Niamey ha vivido en los últimos tiempos un aumento del tráfico de estos productos. Además, se encuentra en la ruta de contrabando de drogas de Nigeria hacia el norte (De la Corte, 2013), entre ellas, la más consumida es el tramadol o tramol, un analgésico del que se abusa y que se ha convertido en un problema social en Níger.

entonces te encierras en la botella, creas una imagen, un sueño irrealizable [...] Olvidas, te quedas en un rincón, reflexionas sobre qué hubiera vivido si no hubiera habido la guerra, te preguntas cosas y así, das vueltas a la cabeza". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>792</sup>

"También a mi llegada bebía mucho e incluso fumaba cannabis, fumaba mucho, bebía mucho para olvidar los problemas. No tienes nada, la vida es difícil, nadie te da nada, es la desesperación total. No tienes guarida, no puedes hacer nada, pero con 100 FCFA o 200 FCFA pasas por el barrio y puedes conseguir para fumar. Eso te tranquiliza, vienes a casa y así olvidas un poco [...] Hay muchos [retornados] desesperados. Yo tengo amigos a los que yo ayudo. Dan pena, se han deformado completamente por estar borrachos, por el whisky, son retornados también. Se transformaron, no son delincuentes, pero verdaderamente si continúan así van a morir prematuramente. Aquí en el barrio conozco a dos o tres personas, están ahí sin hacer nada, están desesperados completamente en la vida". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>793</sup>

La situación de Abdoulaye, aunque particular, no se estima única. Él es el hijo mayor de su madre, segunda esposa de un alto y difunto funcionario del Estado. Durante su infancia viajó por gran parte de la subregión, donde desarrolló su espíritu "nómada", según sus palabras. Actualmente trabaja en la Cruz Roja canadiense de Niamey en calidad de cocinero, profesión que aprendió antes de partir. Él es un migrante "afortunado", perteneciente a los primeros flujos urbanos hacia el país magrebí. Tiene varios hermanos con buenos puestos en la función pública y privada de Níger e incluso en Francia, con los que no se lleva demasiado bien. Su formación y experiencia le avalan, pero desde que regresó no logra adaptarse, por una insatisfacción constante, fruto del símil permanente con sus parientes, y que potencia su percepción viajera. Él supone un claro ejemplo de

---

<sup>792</sup> Texto original: "Il y a une chose que je t'ai pas dit, parce que j'étais avec la maman. Le temps que je suis venu, je me suis mis à boire, une chose que je faisais jamais. C'était le stress. Je suis devenu alcoolique, maintenant je bois tous les jours. J'essaie d'oublier le stress de la journée. Au début c'était juste pour oublier mon problème, ma nostalgie de la Libye. Après c'est devenu une habitude et maintenant je bois tout le temps [...] Il y a le stress du travail, le stress de la société, les ambitions irréalisables, alors tu t'enfermes dans la bouteille, tu te crées une image en rêve irréalisable [...] On oublie, tu restes dans ton coin, tu réfléchis sur ce qu'aurais passé s'il y avait pas cette guerre, tu te poses des questions et sa tourne dans ta tête". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

<sup>793</sup> Texto original: "Même à mon arrivée je buvais beaucoup là, je fume même le cannabis, je fume beaucoup, je bois beaucoup pour oublier les problèmes. Tu n'as rien, la vie est difficile, personne ne te donne pas, c'est le désespoir total. Tu n'as pas de repaire maintenant, tu ne peux rien faire et voilà avec 100 FCFA ou bien 200 FCFA tu passes dans le quartier et tu vas trouver à fumer, donc, ça te soulage un peu et tu viens chez toi et tu oublies un peu [...] Beaucoup [des retournés] ils sont désespérés. Moi, j'ai des amis si tu le vois c'est moi qui les aide. Ils font pitié, ils se sont déformés complètement à cause de soue, à cause de whisky, ils sont de retournés aussi. Ils se sont transformés, c'est pas des délinquants, mais vraiment, si ça continue ils vont mourir prématurés. Même dans le quartier je connais deux-trois personnes, toujours ils n'ont rien à faire, ils sont désespérés complètement dans la vie". (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

inconformismo e inadaptación, arquetipo del *entre-dos* (Sayad, 2010), que venimos tratando.

“Estaba en búsqueda de mi identidad. Debo quedarme en casa o bien en Libia. De hecho, los dos países me gustan. Aquí estoy en mi hogar, pero el problema es que soy pobre. Allí estoy en casa de otros, pero vivo como un príncipe. Cuando vengo aquí, traigo dinero, también socialmente soy bien acogido y cuentan conmigo para todo. Allí es lo contrario, el trabajo es duro y difícil, pero vivía bien, dormía bien [...] De hecho, soy como un nómada, voy donde el viento sopla y donde se encuentran los intereses. Siempre he sido así”. (Entrevista Abdoulaye, 1/03/2016)<sup>794</sup>

Durante la duración del trabajo de campo, Abdoulaye intenta en distintas ocasiones abandonar el país, en dirección a Argelia, Libia o Europa, pero por distintas circunstancias personales y profesionales, acaba regresando siempre a Niamey. Con él, sucede una situación sintomática, y es que cada vez que me dispongo a llamarle nunca sé si seguirá en Níger o bien habrá partido. Hasta en dos ocasiones en apenas dos meses coge la ruta terrestre hacia Argelia, para finalizar de nuevo en la capital nigerina. Ahora, sigue allí –a priori- a la espera de encontrar de nuevo el camino para partir. No es el único, ya que si la elección de quedarse responde a una interpelación entre individuo y comunidad, la decisión contraria también es consecuencia de estas lógicas.

En busca de un nuevo destino

El contacto entre retornados y migrantes aún en Libia no se interrumpe en ningún momento. De hecho, sus circuitos en el país magrebí tienden a extenderse, ya que los flujos no se paralizan ni durante la escalada más cruenta del conflicto<sup>795</sup>. Como indicamos en el capítulo 8.2, no todos los migrantes regresan y a los que se quedan, se unen nuevos desplazamientos desde 2011. Los que restan insisten en captar a sus compatriotas, lo que contribuye a engrosar la cadena circular, haciendo realidad el siguiente proverbio nigerino.

---

<sup>794</sup> Texto original: “J’étais à la recherche de mon identité, je dois rester chez moi ou bien je dois rester en Libye. En fait, les deux pays me plaisait. Ici je suis chez moi, mais le problème est que je suis pauvre. Là-bas le je suis chez autrui, mais je vis comme un prince. Quand je viens ici, j’amène l’argent, même socialement je suis très bien accueilli et tu vois, on te compte un peu partout. Là-bas c’est le contraire, là-bas tu travailles dur, c’est pénible, mais quand même tu vis bien, tu dors très bien [...] En fait, je suis comme un nomade, je vais au le vent me souffle et là où les intérêts sont. J’ai toujours été comme ça”. (Entrevista Abdoulaye, 1/03/2016)

<sup>795</sup> A pesar de los movimientos de retorno en los que profundizamos, cabe decir que las movi­lidades hacia Libia o a través de ella, no se frenan en ningún momento, aunque bien es cierto que durante los primeros compases de la guerra, se reducen drásticamente, debido al teórico, más que real, cierre de fronteras entre ambos países.

“Mucha gente perdió, puesto que querían realmente quedarse en Níger. Lo hicieron todo para permanecer en casa, pero la situación no se lo permitía. Aquí decimos ‘si ves a una sonrisa tirarse el fuego, lo que es seguro es que lo que le hace lanzarse, es más fuerte que el mismo fuego’”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)<sup>796</sup>

“Entre ellos [los retornados] hay más de un 50% que regresaron a Libia, porque no sólo están habituados a ganar dinero, sino a hacerse cargo de sí mismos, de su familia y a la vez de sus parientes, amigos y conocidos. Entonces, para alguien que tiene ese privilegio, esa situación, y se encuentra en una posición donde él mismo no llega a poder asumir sus gastos, pues, con más razón, prefiere regresar a morir allí”. (Entrevista Siraj, 27/04/2015)<sup>797</sup>

Tras la caída de Gadafi, la situación de inestabilidad política, el aumento desaforado de precios, la preeminencia de grupos armados campando a sus anchas (Danish Council, 2013) y la aprensión a todo ello, configura un nuevo imaginario nigerino, que certifica el fin del sueño libio, del *Libya Kaman Turai* (López García, 2015). Quienes siguen allí instan a sus *frères* a regresar con promesas de grandes sumas de dinero y algunos acceden, aunque conscientes de la peligrosidad y el riesgo.

“Ahora Libia es un país al que no deberíamos ir, porque vista la situación, es un país en el que francamente, no hay paz. Buscar dinero requiere de paz, si no hay paz no puedes buscar”. (Fada Talladje, 21/03/2015)<sup>798</sup>

“La situación de Libia es más que un caos. Justo después de la guerra había un poco de orden, pero ahora todo el mundo lleva un fusil consigo”. (Fada Bassora, 27/02/2015)<sup>799</sup>

“No salimos, hay muchos muertos también. Es más peligroso que antes, *wallahi*. Son los rebeldes, los *shebabs* libios los que tienen fuerza en Libia ahora [...] Delante de mí hay negros en casas, venían y los mataban, los

---

<sup>796</sup> Texto original: “Beaucoup des gens ont perdu, ils ont vraiment voulu rester au Niger, mais ils ont tout fait pour être à la maison, mais la situation ne le permet pas. Chez nous on dit ‘si tu vois un sourire ce jeter dans le feu, c’est qui est sur ce que lui a poussé à se jeter dans le feu c’est plus fort que le feu même’”. (Entrevista Ali, 24/03/2016)

<sup>797</sup> Texto original: “Parmi eux [les retournés] il y a plus de 50% qui sont retournés en Libye, parce que non seulement ils ont l’habitude de gagner de l’argent, ils sont habitués a prendre leur charge, la charge de leur famille et à la fois la charge de parents, amis et connaissances. Donc, pour quelqu’un qui a ce privilège, cette situation, il se trouve dans une position où lui même il n’arrive même pas à se prendre en charge, donc, à plus forte raison, il a préféré de retourner mourir là-bas”. (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>798</sup> Texto original: “Maintenant la Libye c’est un pays vraiment qu’on devra pas aller parce que vu la situation, c’est un pays vraiment qui n’a pas de paix. Chercher de l’argent veut la paix, s’il y a pas la paix tu peux pas chercher”. (Fada Talladje, 21/03/2015)

<sup>799</sup> Texto original: “La situation de la Libye est plus qu’un chaos. Après juste la guerre il y avait un peu de l’ordre, mais maintenant tout le monde a un fusille avec lui”. (Fada Bassora, 27/02/2015)

asesinaban como a cabras delante de mí, negros africanos. Yo vi esto, *wallahi*". (Entrevista Ali, 23/03/2015)<sup>800</sup>

A tenor de estas declaraciones, la movilidad hacia el país se reserva a los más intrépidos, a los desplazamientos de zonas interiores, que siguen funcionando en su lógica estacional (Mounkaila y Boyer, 2010) o especialmente, a los movimientos con destino Europa. De esta manera, se produce una substitución de El Dorado libio por el El Dorado europeo, anteriormente presente en Níger, pero estimado inalcanzable e innecesario, en la medida que Libia cumplía la misma función y permitía la circularidad (ver capítulo 7). La desaparición del edén libio, de empleo y remuneración abundante, aunque en un ambiente hostil y racista, provoca ahora el desplazamiento a Europa como destino al alza.

"Cuando ves a un nigerino que deja este país para ir a Libia, no es para quedarse en Libia, esto te lo aseguro, es para pasar. Antes los nigerinos no tenían esta ideología, pero ahora con el fracaso de la OIM, la financiación que dio ha supuesto que la gente coja el dinero y si no funciona se vayan a Libia y de allí a Europa. Cuántos hermanos tenemos que entraron en Europa después de la guerra? Muchos. Aquí mismo, en esta zona tenemos dos que están en Europa ahora, en Bélgica". (Fada Talladje, 10/04/2015)<sup>801</sup>

"A quién no le gusta Europa? A todo africano. Por qué nos gusta Europa? Pues sólo por la formación, sólo por eso. Mi sueño es ir a Europa para seguir mis estudios y coger experiencia en una firma, en un gran restaurante, un McDonald's, por ejemplo, y volver a aquí". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)<sup>802</sup>

Partir o no a Europa es una elección nuevamente surgida de la tensión individuo-comunidad, sin olvidar factores estructurales. El impacto del colonialismo cultural en su forma de homogeneización global, a través de la industria del entretenimiento, medios de comunicación o mecanismos de cooperación internacional, inciden de manera clave en la construcción de imaginarios

---

<sup>800</sup> Texto original: "On sort même pas, il y a beaucoup des morts aussi. C'est plus dangereux que même avant, *wallahi*. Ce sont des rebelles, des *shebabs* libyens, ceux qui ont la force en Libye maintenant [...] Devant moi des noirs dans leurs maisons comme ça, on les vient on les tue, on le tue comme des moutons devant moi, des noirs africains. J'ai vu ça, *wallahi*". (Entrevista Ali, 23/03/2015)

<sup>801</sup> Texto original: "Quand tu vois un nigérien quitter ce pays là pour aller en Libye, c'est pas pour la Libye, moi je t'ai dit, c'est pour passer. Avant les nigériens n'ont pas cette idéologie, mais maintenant avec l'échec de l'OIM, le financement qu'ils font là a fait en sorte que les gens prennent l'argent et si ça ne va pas, ils partent en Libye et dès là-bas en Europe. On a eu combien des frères qu'après la guerre ils sont rentrés en Europe ? On a eu beaucoup. Ici même, sur cette zone là, on a deux qui sont en Europe, ils sont en Belgique". (Fada Talladje, 10/04/2015)

<sup>802</sup> Texto original: "Qui n'aime pas l'Europe? Tout africain, pourquoi on aime l'Europe? C'est juste pour la formation, c'est juste pour ça. Mon rêve est aller en Europe pour poursuivre mes études et avoir de l'expérience dans une firme comme ça, un grand restaurant, un McDonald's comme ça et venir faire ça ici". (Entrevista Hassan, 1/04/2015)

atractivos como el sueño europeo (Rifkin, 2004; Aliaga, 2008; López García, 2015). En este sentido, participa sin duda la lógica dependentista derivada de la *renta de desarrollo* o la ayuda humanitaria, que reproduce ideas y procura mantener el control de personas (Brachet, 2016). En esta línea, el colectivo tropieza con las políticas de restricción de la Fortaleza Europa y el endurecimiento de las condiciones de entrada en el viejo continente, con el consecuente aumento de requisitos y exigencias de todo tipo de documentos<sup>803</sup> que eso comporta. Este escenario, sin embargo, lejos de aplacar la migración, provoca una clandestinización de la misma, con un aumento exponencial de los riesgos para los migrantes (Perrin, 2008, 2009; Fuentes, 2014; Bredeloup y Pliez, 2011; Brown, 2015), algo que denunciamos a lo largo de toda la tesis.

“Si no gano el visado, voy a tomar la vía clandestina [...] Cómo podemos hacer si no? Estamos obligados. La situación es crítica. Tenemos tantos amigos allí. Aquí sólo esperamos el momento para esto”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)<sup>804</sup>

“En Europa el acceso es difícil. Hay que justificar dos cosas. Primero, el aspecto financiero y después los papeles, la invitación y además, te preguntan qué vas a hacer a allí. Ir a exodarse en Europa no está permitido [...] Impiden el visado para impedir la migración. Hoy, la migración es selectiva. Europa, los países escandinavos, quieren una migración elegida. Necesitan mucho más una población ilustrada y joven que analfabeta [...] La gente piensa que en realidad Europa es El Dorado, piensan que todo el mundo es rico, aunque yo soy consciente de que hay europeos que comen en la basura y que sufren”. (Fada Boukoki, 9/03/2015)<sup>805</sup>

Durante su etapa de esplendor, Libia significa para muchos algo parecido a un premio de consolidación por la imposibilidad de llegar Europa. Es así sobre todo para migrantes urbanos, los únicos que en décadas anteriores experimentan, aunque de manera minoritaria, la vida en el viejo continente, según Clément,

---

<sup>803</sup> Incluso en algunos casos se contravienen artículos de los mismos acuerdos comunitarios por lo que respecta a la otorgación de visados Schengen. La embajada de España, por ejemplo, requiere un justificante bancario de tres meses previos a la solicitud de visado, algo que vulneraría a priori el artículo 14 del código comunitario de 13 de julio 2009.

<sup>804</sup> Texto original: “Si je gagne pas le visa, je vais prendre la voie clandestine [...] Comment on peut faire sinon ? On est obligé, la situation est critique. On a tellement d'amis là-bas. Ici on attend le temps seulement pour ça”. (Fada Poudrière, 2/03/2015)

<sup>805</sup> Texto original: “L'Europe c'est l'accès qui est difficile. Il faut justifier deux choses. D'abord l'aspect financière et après les papiers, l'invitation et en dehors de ça, ils vont te demander qu'est-ce que tu vas faire? Aller s'exoder en Europe n'est pas permit [...] Ils empêchent les visas pour empêcher la migration. Aujourd'hui, la migration est sélective, l'Europe, les pays scandinaves, ils ont la migration choisie. Ils ont besoin beaucoup plus d'une population illustrée et jeune que d'une population illettrée [...] Les gens pensent qu'en réalité l'Europe est El Dorado, ils pensent que tout le monde est riche en Europe, même si moi je suis conscient qu'il y a d'europeens qui mangent à la poubelle et souffrent aujourd'hui”. (Fada Boukoki, 9/03/2012)

(2000). Para los rurales, en cambio, Libia supone un entorno cercano, contemplado como medio de vida asequible y accesible en el marco de una estrategia socioeconómica comunitaria y familiar (Mounkaila, 2002, 2015). Ahora, la caída en desgracia de Libia en el pensamiento general de ciudadanos de Niamey, conlleva una búsqueda de alternativas realizables. Se opta así por añadirse a las rutas internacionales de tránsito por Níger, que también pasan por la capital, con el objetivo esta vez de cruzar a Europa (Bensaâd, 2002; Hart, 2011).

“Si cogemos un barco cualquiera de los que van a Italia, quizás de 100 personas encontramos que 10 son nigerinos [...] Si miramos, la mayoría son ghaneses, marfileños y por qué no nigerinos? [...] Antes los nigerinos no partían, llegaban a Libia y allí se quedaban, eran los ghaneses, nigerianos los que cruzaban a Italia. Ahora los nigerinos les seguimos también”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)<sup>806</sup>

Algunos migrantes urbanos, por ejemplo, prueban de acceder al visado ya desde su migración circular a Libia. Algún retorno a casa les sirve para rellenar la solicitud del documento, aunque sin demasiada suerte en muchos casos. De hecho, en distintos casos se exime este rechazo como motivo de partida al país mediterráneo en los inicios de las movilidades urbanas que desgranamos. “Cuando vimos que el visado era imposible, en los 2000, en lugar de quedarnos sin hacer nada, la gente prefirió probar de ir a Libia y Argelia” (Fada Poudrière, 24/02/2016)<sup>807</sup>. En la actualidad, algunos de ellos vuelven a intentarlo, al detectar en el viejo continente la posibilidad de culminar su proyecto migratorio incompleto en Libia. Nuevamente, la suerte, o más bien los factores estructurales y políticas europeas, no están de su parte y no les conceden su anhelo (Wihtol de Wenden, 2009).

“La OIM no pide a los estados que faciliten las cosas. Ese es el problema. Cuando lo pides [el visado], te rechazan todo el tiempo, por eso pasamos por la vía ilegal, para cruzar a través de Libia. A cada momento, malgastamos nuestro dinero y nos lo deniegan todo el tiempo. Un amigo

---

<sup>806</sup> Texto original: “Si on prend un bateau qui s’élève pour aller en Italie, peut être sur 100 personnes on va trouver 10 nigériens dedans [...] Si on regarde ce sont normalement des ghanéens, des ivoiriens, pourquoi pas les nigériens ? [...] Avant les nigériens ne sont pas dedans, dès qu’ils arrivent là-bas en Libye ils restent là-bas en Libye, ce sont les ghanéens, les nigériens qui passent en Italie. Maintenant, les nigériens on les suive aussi”. (Entrevista Mahamane, 29/04/2015)

<sup>807</sup> Texto original: “Qu’on a vu que le visa était impossible, au 2000, au lieu de rester sans rien faire, les gens ont préféré tenter la Libye et l’Algérie”. (Fada Poudrière, 24/02/2016)

mío hace un año que busca un visado, pero se lo niegan". (Entrevista Yssiaka, 23/02/2015)<sup>808</sup>

La denegación de documentos es predominante, especialmente para las personas demandantes, básicamente solteros despojados de la *renta de desarrollo o política*. Ellos padecen en primera persona las consecuencias del repliegue europeo, con enfoque securitario y desarrollista, que expresa sin tapujos el embajador de la UE en el país, Raul Mateus y que asumen también los gobiernos africanos. De hecho, Gadafi y otros mandatarios africanos apuestan desde siempre por intentar frenar la migración a base de inversiones, sin tener en cuenta posibles vulneraciones del derecho a la circulación (Rodier, 2009; Haddad, 2009) o la ineficacia misma de este enfoque.

"La responsabilidad es compartida. Primero, para los gobiernos africanos y después para los países europeos que no han creado las condiciones [...] Gadafi impuso esta idea y les dijo que tenían que crear condiciones, invertir dinero para que nosotros como africanos, como pueblo africano, pudiéramos crear actividades generadoras de ingresos para que esta juventud se interesara y se quedara en su país, para que olvidara la idea de ir a Europa". (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)<sup>809</sup>

"La migración es una preocupación principal, porque alrededor del 60% [la OIM lo establece en el 90%, en un seminario en Niamey en 2016] de inmigrantes que llegan a Lampedusa atraviesan Níger, sin ser necesariamente nigerinos. Hay tráfico de seres humanos y nosotros debemos dar perspectivas para los jóvenes, para los refugiados, desalentarlos de lanzarse a la aventura y al mismo tiempo, tiene que haber una respuesta en materia de seguridad, dismantelar redes, cierto tráfico [...] Níger tiene su rol como país de tránsito, un rol cada vez más importante, especialmente por la crisis de Libia. Son sobre todo migrantes originarios de África del Oeste, Eritrea,... en su mayoría no son nigerinos". (Entrevista embajador UE, 3/04/2015- 17/03/2016)<sup>810</sup>

---

<sup>808</sup> Texto original: "L'OIM ne demandent pas aux états de faciliter les choses. C'est ça le problème. Quand tu demandes [le visa], ils te refusent tout le temps, c'est pour cela on passe par la voie illégale, à travers de la Libye. Mais tout le temps, tu dépenses ton argent et ils te refusent. Un ami ça fait une année qui cherche le visa, mais ils l'ont refusé". (Entrevista Yssiaka, 23/02/2015)

<sup>809</sup> Texto original: "La responsabilité est partagée. D'abord, pour les Gouvernements africains et après pour les pays européens qui n'ont pas créer les conditions [...] C'est un truc imposé par Kadhafi qui a dit qu'il faut créer des conditions, il faut investir de l'argent pour qu'on puisse nous, en tant que gouvernement, en tant que peuple africain, on puisse créer activités génératrices des revenus et pour que cette jeunesse s'intéresse et elle reste dans son pays, et ils n'auront plus cette idée d'aller en Europe en se prendre en charge". (Entrevista Siraj Yssa, 27/04/2015)

<sup>810</sup> Texto original: "La migration est une préoccupation majeure parce qu'au peu près 60% [l'OIM informe de presque le 90%, lors d'un séminaire à Niamey en 2016] d'immigrés qui arrivent à Lampedusa y traversent le Niger, pas nécessairement des nigériens. Alors il y a de trafic d'êtres humains et on doit donner des perspectives pour les jeunes, pour les réfugiés, décourager les gens de se lancer dans l'aventure et au même temps, il faut une réponse sécuritaire, il faut dismanteler des filières, certain trafic [...] Le Niger a son rôle comme pays de transit, un rôle de plus en plus important, notamment avec la crise de la Libye. C'est surtout des migrants qui viennent de

“Todas estas rutas que cogemos, lo hacemos ante los ojos de policías, gendarmes y militares. A veces, son ellos mismos que obligan a la gente a tomar la ruta clandestina, porque si cogemos la ruta de Agadez, hay protocolos de la UEMOA, de la CEDEAO que consagran la libre circulación. Pero si llegas a una barrera de policía y soy maliense en Níger, me dicen de pagar 15.000 FCFA, 20.000 FCFA, eso no es normal. Ahora, si cojo la ruta, estoy obligado a ocultarme [...] Europa financia estos proyectos, debes barrar el camino para que la gente no venga a tu casa”. (Entrevista Bachir, 4/03/2015)<sup>811</sup>

La estrategia de fortificación europea, lejos de “regularizar” los movimientos, los hace más vulnerables. Así, fomenta de facto un mercado negro de redes informales de aprovisionamiento de visados, negocio de compraventa de permisos, que beneficia de por sí a quienes pueden pagarlos. En este sentido, los entramados en origen privilegian las relaciones desiguales existentes, provocando la partida de quienes cuentan con capital social y económico suficiente para sufragarlos. Se marginaliza, por tanto, quienes carecen de suficientes contactos o dinero para costeárselos y se constata una vez más que no migra el más pobre (Timera, 2001; Quiminal 2002).

“Es muy duro, porque hay mucha estafa. Sinceramente, te timan y te piden lo que no tienes. Previamente, te dicen que traigas un poco, a mí me dijeron 800.000 FCFA sin el billete de avión. Son nigerinos que sólo se dedican a los negocios. Viven aquí en Niamey. Tienen contacto con gente de la embajada. Te preparan todos los dossieres que quieras y después te tramitan el visado a través de la embajada [...] A veces te hacen ir para que veas 10-15 pasaportes puestos allí encima y te dicen ‘no eres el único que busca irse, hay mucha gente’”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)<sup>812</sup>

“Yo también conozco una red que te hace el visado en una semana por 100.000 FCFA para ir a Turquía. La red está en Niamey [...] Son nigerinos que trabajan en la embajada y con nigerinos residentes en Turquía. Es

---

l’Afrique de l’Ouest, Erythré, ... la majorité n’est pas des nigériens”. (Entrevista embajador UE, 3/04/2015- 17/03/2016)

<sup>811</sup> Texto original: “Toutes ces routes qu’on est en train de prendre sont aux yeux des policiers, des gendarmes et de militaires. Des fois, c’est eux même qui obligent les gens à prendre la route clandestine, parce que si je prends la route d’Agadez, il y a les protocoles de UEMOA, de CEDEAO qui consacrent la libre circulation. Mais si vous arrivez sur une barrière des policiers et je suis malien et je suis au Niger et on me dit de payer 15.000 FCFA, 20.000 FCFA, c’est pas normal. Maintenant, si je vais prendre la route, je suis obligé de frauder [...] C’est l’Europe qui finance ces projets, il faut barrer la route pour que les gens ne viennent pas chez nous”. (Entrevista Bachir, 4/03/2015)

<sup>812</sup> Texto original: “C’est très dur, parce qu’il y a beaucoup d’escrocs. Sincèrement, ils vont t’escroquer ils vont te demander ce que tu n’as pas. Avant, ils vont te dire d’amener un peu, d’amener 800.000 FCFA sans le billet d’avion. C’est des nigériens qui font des businessmen seulement. Ils habitent ici à Niamey. Ils ont le contact avec les gens de l’ambassade. Ils vont te préparer tous les dossieres que toi tu veux, à ce moment ils vont demander le visa à travers de l’ambassade [...] Des fois tu vas venir et tu vas voire 10-15 passeports déposés là-bas et ils vont te dire que ‘c’est pas toi seul qui cherche de partir, il y a beaucoup des gens’”. (Entrevista Hari, 3/03/2015)

informal, pero con cosas formales [...] Los africanos normalmente van legalmente y después se convierten en ilegales". (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)<sup>813</sup>

Este comercio provechoso para quien lo dirige y las ramificaciones que de él emanan es sólo una de las posibilidades ofrecidas para viajar a Europa. En realidad, se trata de la forma más liviana y "cómoda" de hacerlo, pero se reserva a colectivos bien enlazados, entre los que podemos encontrar algunos miembros del grupo retornado, más cercanos a personas de la embajada, gracias al hecho de ser migrantes y urbanos. Otra forma factible, en cambio, aunque más peligrosa, es retomar la ruta del desierto de manera clandestina, a través de Libia o Argelia<sup>814</sup>. Al ya detallado trayecto por el desierto abordado en el capítulo 6, se amplía el peliagudo camino para atravesar el mar, uno de los sacrificios más temidos por los migrantes nigerinos. Es comprensible, teniendo en cuenta que, en tanto que población saheliana a menudo no saben nadar y aprecian el Mediterráneo como rito de paso infinitamente peor que el Sahara.

"El desierto es mejor que el mar. Yo no soporto entrar en un barco para llegar a Europa, no puedo soportar eso. Si sigo pobre, pues sigo pobre, pero no puedo vender mi vida así. Es como una tómbola que hace la gente. Lo ves en la televisión, cuánta gente muere? En el desierto también, pero el desierto es más manejable en relación al mar. En el desierto podemos decir que podemos superarlo. En el mar no puedes nadar, no puedes hacer nada, el barco se derrumba y nadie puede salir. En el desierto, incluso si no tienes agua, puedes vivir tres días y si tienes suerte puedes encontrar a gente que te ayude, pero en el mar quién te ayuda? Es indeseable". (Entrevista Ali, 23/03/2015)<sup>815</sup>

---

<sup>813</sup> Texto original: "Moi, même je connais un réseaux où on te fait un visa à 100.000 FCFA dans une semaine pour aller en Turquie. Le réseau c'est à Niamey [...] C'est avec des nigériens qui travaillent à l'ambassade et avec des nigériens qui sont résidents en Turquie. C'est informel, mais c'est avec des trucs formels [...] Les africains d'habitude ils vont légalement et après ils deviennent illégaux". (Entrevista Abdoulwahab, 10/04/2015)

<sup>814</sup> El trayecto por Libia supone un riesgo apreciable y el de Argelia también esconde arduos y, cada vez mayores, obstáculos. Éstos se deben al acuerdo de repatriación firmado entre los gobiernos de Argel y Niamey en diciembre de 2014. Este pacto ha comportado hasta ahora la repatriación sistemática de ciudadanos nigerinos, mayoritariamente procedentes de la región de Kantché, Zinder y Maradi. A día de hoy, estas personas llenan los centros de la OIM en Níger, sobre todo en Agadez, como podemos comprobar durante nuestro trabajo en terreno. Algunas organizaciones activistas denuncian estas repatriaciones como "forzosas", según Alternative Espace Citoyen (Boukar, 2015). Este fenómeno configura una de las temáticas migratorias más acuciantes en la actualidad del país.

<sup>815</sup> Texto original: "Le désert est plus bon que la mer. Je ne supporte pas de rentrer au bateau pour rentrer dans l'Europe, je ne supporte pas ça. Si je reste pauvre comme ça, je reste pauvre, mais de vendre ma vie comme ça, je ne le fais pas. Ça c'est comme une tombola que les gens font là. Tu vois sur la télévision, combien des gens qui meurent sur la mer là? Sur le désert aussi, mais le désert est très compréhensible par rapport à la mer. Au désert on peut dire que tu peux t'en sortir. La mer tu ne peux pas nager, tu ne peux rien faire, le bateau s'est écroulé, aucune personne ne peut sortir. Dans le désert même s'il n'y a pas de l'eau tu peux vivre trois jours, mais si tu as la

A pesar de eso, las movilidades hacia Europa no sólo continúan, si no que se ensanchan, puesto que personas que antes preferían destinos intraafricanos como Libia, ahora se incorporan a rutas ya existentes<sup>816</sup>. Precisamente, esta tesis quiere servir para refutar la afirmación del embajador europeo cuando asegura que “los nigerinos normalmente emigran hacia Libia o Argelia, por el momento no van a Europa, es bastante marginal” (Entrevista embajador UE, 3/04/2015-17/03/2016)<sup>817</sup>. Si bien la sentencia por ahora se estima verosímil, el trabajo quiere servir para evidenciar que la caída de Libia como destino de migraciones circulares urbanas de la subregión, puede hacer aumentar las movilidades de nigerinos hacia Europa, como se desprende de la etnografía.

De esta manera, a tenor de todo el trabajo realizado y de las diferencias entre movilidades del ámbito rural y urbano, podemos afirmar que quienes se suman a estos desplazamientos internacionales hacia Europa no son rurales, con un proyecto a priori más dependiente de la comunidad, sino que responden a dinámicas urbanas. De esta manera, la circularidad estacional de los de campo se mantiene y no se suplanta por Europa, sino que es el colectivo urbano, con un plan igualmente ligado a la comunidad, pero retóricamente más desprendido de lo colectivo, con una visión socioeconómica liberal y una actitud pretendidamente “cosmopolita” sería el que se embarcaría hacia el viejo continente (Tarrius, 2000; Rinaudo y Hily 2003; Mounkaila, 2015).

“Muchos son de Niamey, los campesinos no parten a Europa, porque es como si pidieras un permiso para salir. La gente de pueblo es así, si la familia tiene 3 o 4 hombres, dos pueden irse [a la subregión] y están un año o dos en éxodo y los que se quedan, se irán cuando los otros dos regresen. Por tanto, ellos no van a Europa”. (Entrevista Hari, 1/03/2016)<sup>818</sup>

---

chance tu vas à voire des gens qu'ils vont t'aider, mais la mer qui va t'aider. C'est insouhaitable”. (Entrevista Ali, 23/03/2015)

<sup>816</sup> En 2016, la OIM registra el paso de más de 417.000 personas a través de Níger. En los primeros meses de 2017, las cifras se habrían reducido, sirviendo a la UE para sacar pecho de la eficacia de su política migratoria. No obstante, los números deben ser tomados con cautela, a la vez que debe ponerse en duda la estrategia utilizada, mediante métodos de disuasión y represión, con cierre de *ghettos*; vulneración de protocolos regionales de libre circulación y un despliegue de inversiones, a través del Fondo Fiduciario para África, que prevé sustanciales ayudas y también “incitaciones negativas” para los estados que no cooperen.

<sup>817</sup> Texto original: “Les nigériens normalement ils émigrent vers la Libye ou l'Algérie, pour le moment ils ne partent pas en Europe, c'est assez marginale” (Entrevista embajador UE, 3/04/2015-17/03/2016)

<sup>818</sup> Texto original: “Beaucoup sont de Niamey, les villageois ils partent pas en Europe, c'est comme si tu demandes une permission pour sortir. Les gens du village c'est comme ça, si la famille a 3-4

Nuestro colectivo objeto de estudio, por tanto, conforma el conjunto potencial para unirse a los trayectos de tránsito internacional a través de Níger y Libia, atendiendo a su condición de persona urbana y retornado forzado. Su primera característica presupone la adquisición de competencias superiores al colectivo rural, así como la tenencia de una red PAC eficaz y más cercana al poder instituido (Olivier de Sardan, 1995) por el acaparamiento intrínseco a los procesos de urbanización (Lefebvre, 1993; Harvey, 2013). Asimismo, el colectivo lleva consigo la interiorización, aceptación y valorización de la “modernidad” en sentido amplio, como principio activo de su curiosidad e intereses subjetivos y colectivos. En este sentido, la población urbana también atesora una mayor alfabetización, más fácil acceso a medios de comunicación o nuevas tecnologías (Castells, 2000; Alzouma, 2015) (ver capítulo 5.3). En este sentido, dicha conexión es clave para la creación de tejidos llamados transnacionales o, que otros apelan “globalización por abajo” (Audebert, Dorai, 2010; Melella, 2014; Portes, Guarnizo, Landolt, 2003), que contribuyen a crear y posibilitar el sueño europeo, en el sentido de suministrar elementos para la constitución de una idea popularizada sobre Europa, para algunos positiva y para otros no tanto.

“Es una ilusión. Hay casos que se van y tienen éxito, pero es una minoría. Yo prefiero quedarme en mi país y no tener a cada momento problemas con la policía. [Europa] jamás me interesó”. (Fada Boukoki, 5/04/2016)<sup>819</sup>

“En este tiempo, cuando estábamos en Libia, era extraño ver a un nigerino partir a España o Italia, pero ahora es frecuente. Antes, los nigerinos se paraban sólo en Libia, pero ahora, no os lo escondo, hay redes que pagas dinero antes de ir para allá [...] Es una gran red donde hay *dealers* y ella lo mueve todo, porque antes los nigerinos tenían miedo de coger el mar, de tomar la piragua para ir a Europa”. (Fada Bassora, 27/02/2015)<sup>820</sup>

“Ahora, el único problema que existe, os lo voy a decir. A Europa no le gusta, pero es la verdad. Antes, los nigerinos no se interesaban en ir a

---

hommes, deux ils peuvent partir [dans la sous-région] un an ou deux ans en exode et les deux qui restent, ils vont partir dès que les autres reviennent. Donc eux, ils partent pas en Europe” (Entrevista Hari, 1/03/2016)

<sup>819</sup> Texto original: “C'est une illusion. Il y a de cas qu'ils partent et ils réussissent, mais c'est une minorité. Moi, je préfère rester dans mon pays, à chaque fois tu as des problèmes avec la police. [Europe] ça m'a jamais intéressé”. (Fada Boukoki, 5/04/2016)

<sup>820</sup> Texto original: “Le temps où on était en Libye c'est rare de voire un nigérien partir en Espagne ou en Italie, mais maintenant c'est fréquent. Avant les nigériens ils s'arrêtaient seulement à la Libye, mais maintenant je vous cache pas, il y a des réseaux que vous payez l'argent ici avant même d'aller là-bas [...] C'est une grande réseaux où il y a des *dealers*, et c'est tout ça qui fait ça, parce qu'avant les nigériens ils avaient peur de prendre la mer, de prendre les pirogues pour aller en Europe”. (Fada Bassora, 27/02/2015)

Europa, pero ahora hay miles que se van". (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)<sup>821</sup>

De esta manera, la condición de retornado forzado y la situación de insatisfacción e inadaptación por el proyecto inconcluso, evidencia una voluntad de proseguirlo. En este sentido, si la reintegración no puede ser subsumida con partidas económicas de la *renta de desarrollo*, redistribuidas sobre la base de formaciones políticas o, en su defecto, con un empleo considerado "digno", eso contribuye a decantarse por culminar la aventura, ya sea en Europa o en otros destinos. La penetración de China en el imaginario africano, por ejemplo, también hace emerger al país asiático como posibilidad real de destinación, en la que se estima una mayor facilidad de acceso al visado. Asimismo, territorios como Estados Unidos, India, Australia o Turquía se contemplan como remotos pero factibles, aunque en muchos casos se acaban desestimando. Sólo Arabia Saudí aflora como país atractivo por encima de otros, además de por meras visiones religiosas como cuna del islam y tierra de peregrinación -el *Hadj*- (Hassane, 2006; Di Bartolomeo, Jaulin, Perrin, 2011; Issaka Maga, 2011), también por la instauración de programas de contratación en origen entre el Reino del Desierto y la agencia pública de empleo del país saheliano<sup>822</sup>.

"En esto hay mucha estafa, allí cuando matas a alguien te matan a ti. Antes de irte de aquí, te timan. Yo dejé mi documentación hace tiempo para ir a Arabia Saudí. Deben llamarte para hacer de mano de obra. Es en la ANPE donde debes dejar tu solicitud". (Fada Boukoki, 5/04/2016)<sup>823</sup>

Para quienes pasaron por Libia, sin embargo, Europa sigue apareciendo como destino idóneo donde materializar esperanzas, aunque la mayoría conoce las dificultades del trayecto y la vida en clandestinidad que también espera en el viejo continente. En esta línea, tras su estancia en Libia, las destinaciones africanas acostumbran a menospreciarse –aunque algunos pueden regresar a movi­lidades históricas hacia la costa- y Europa se alza como oportunidad, último peldaño de la

---

<sup>821</sup> Texto original: "Maintenant, le seul problème qui se passe, je vais vous dire. Ça plait pas à l'Europe, mais c'est la vérité. Avant, les nigériens ils s'intéressaient pas à aller en Europe, mais nous avons des milliards qui partent maintenant". (Entrevista Mamadou, 25/02/2015)

<sup>822</sup> Se observan flujos interesantes de ida y vuelta de Arabia Saudí, estudiados actualmente por Boyer y el IRSH y que contemplamos, en nuestro caso, como posible tema de investigación futura, en una posible comparación con las movi­lidades hacia Libia.

<sup>823</sup> Texto original: "Il a trop d'escroquerie dedans. Là-bas quand tu tues quelqu'un on te tue. Avant de quitter ici on va t'escroquer. Moi, j'ai déposé pour l'Arabie Saoudite il y a quelque temps. C'est eux qui vont t'appeler pour travailler comme main d'œuvre. C'est à l'ANPE où tu amènes" (Fada Boukoki, 5/04/2016)

escalada social de un grupo constituido como pequeño conjunto urbano aventajado, conocido como *libios* o *baba Libye*, categorizado como grupo particular con sus propias idiosincrasias.

“Me llaman ‘el libio’, *wallahi*, Gadafi *kotchiá*, el pequeño de Gadafi, en zarma. Es habitual, justo aquí en el mercado de Wadata hay muchos a los que llaman Gadafi *kotchiá*. No todo el mundo, sólo la gente que me conoce. Aquí mismo, en el mercado de Wadata hay mucha gente a la que llamamos Gadafi *kotchiá*, es decir, los retornados de Libia, los que ganaron dinero, los que regresaron antes de la guerra u otros que se quedaron durante la guerra y regresaron y invirtieron”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)<sup>824</sup>

“Hasta ahora me llaman árabe, *larabou* –en zarma-. Incluso hoy en día cuando hablo, hay otros que dicen, míralo, el refugiado libio. Antes de ayer mismo, había una mujer delante del ayuntamiento y jamás me llama Mahamane, me llama ‘refugiado’. Me giré así y le puse una cara.... Yo no soy refugiado libio, soy un retornado. Estoy en mi país, por qué desde 2011 hasta ahora me llaman ‘refugiado libio? No soy refugiado”. (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)<sup>825</sup>

Con todo esto, no queremos contribuir al relato extendido en Europa sobre miles de africanos esperando pacientemente en algún lugar del continente para saltar una valla o cruzar un mar “en busca de una vida mejor”. De hecho, no pretendemos favorecerlo, porque si lo hiciéramos, faltaríamos a la verdad, puesto que existen muchas personas, retornadas o no, que ni se les pasa por la cabeza emigrar a Europa. Otras, en cambio, probaron y no volverían y algunos experimentaron y esperan aún regresar.

“Voy andando por Koira Kano cuando de repente se me abalanza un hombre hablando en español. Sin conocerme, adivina mi procedencia. Resulta que estuvo más de 10 años en España. Fue de los pocos que partió rumbo a Europa a inicios de los 2000. ‘No hay nigerinos allí’, confirma. ‘Yo soy peul y en el Gurugú estuve dos meses con senegaleses de mi etnia, sobre todo de Kolda y Tambacounda’. De esta manera, mientras sus compatriotas vivían su particular *Libya Kaman Turai*, él cruzó la valla de Melilla desde el monte marroquí. Ahora ya puede pedir la nacionalidad española, me comenta. Su situación era estable en España, pero con la crisis del país regresó a Níger para visitar a la familia y ver qué hara con su vida. Nos

---

<sup>824</sup> Texto original: “On m'appelle le *libyen*, *wallahi*, Kadhafi *kotchiá*, le petit de Kadhafi. C'est courant. Pas tout le monde, c'est juste la personne qui connaît. Ici même dans le marché de Wadata il y a beaucoup de gens qu'on le dit Kadhafi *kotchiá*, donc, c'est les revenants de Libye qui ont gagné de l'argent, ceux qui sont retournés avant la guerre ou bien ceux qu'ils sont restés durant la guerre, ils sont revenus et ils ont investi”. (Entrevista Soumana, 26/02/2016)

<sup>825</sup> Texto original: “Jusqu'à présent, ils m'appellent l'arabe, *larabou* -en zarma-. Jusqu'à présent il y a d'autres que quand je parle, ils disent, voilà, les réfugiés libyens. Même avant hier, il y avait une dame là de la marie, jamais il m'appelle Mahamane, elle dit le ‘refugié là’. Jusqu'à ma tête a fait comme ça... Moi, je suis pas un réfugié libyen, je suis un retourné. Je suis dans mon pays, pourquoi depuis 2011 jusqu'à présent tu es en train de me dire le ‘refugié libyen’? Moi je suis pas un réfugié”. (Entrevista Mahamane, 24/02/2016)

damos los móviles y quedamos en llamarnos. En ese instante, me sorprende a mí mismo. Mi teléfono viejo, destartado y reciclado, me redimensiona. Yo formo parte de un sistema que combato y del que procuro salir, en la medida de lo posible. Él, en cambio, con un móvil de última generación y sus relatos de admiración a España, evidencia su voluntad de penetrar en él. Interesante". (Diario de campo, 3/03/3016)<sup>826</sup>

"Estamos en el bautizo de Omar. Un hombre no deja de hablar y recitar. Su estilo no parece el de un *griot*. Rápidamente me comenta que es poeta y sin preguntarle me explica su experiencia en Europa, en Francia. 'Cuando estuve en París, no me lo podía creer, vais por el metro todos pegados al móvil y no os habláis [...] además rechazáis dar limosna. Esto es inconcebible en África', asevera. Durante la larga conversación, repite sin cesar que en ningún caso iría a Europa a vivir, si se va, será por trabajo. Teniendo en cuenta que como escritor no puede ganarse la vida en Níger, ejerce como periodista. Su evidente sensibilidad artística, su forma de vestir y su comportamiento demuestran una pertenencia a una clase que, en ningún caso, es la más vulnerable de la capital, al menos él no lo parece. Su rechazo a Europa es claro, pero efectivamente, su situación le permite escoge. Podría decantarse por viajar, pero por el contrario lo desestima. Muchas variables difíciles de abarcar para un mismo fenómeno". (Diario de campo, 11/04/2015)

En todo caso, estos pasajes denotan el discurso mediático del viejo continente sobre el "miedo a una invasión" africana y con éstos buscamos demostrar que las políticas de contención europea emergen ineficaces, puesto que lejos de frenar la movilidad, lo único que consiguen es reconducirla (Brown, 2015)<sup>827</sup>. Éstas conllevan alternativas más arriesgadas (ver apartado 6.2) y, además de atentar contra derechos humanos fundamentales como el de circulación, violentan el principio inalienable a la vida. Y es que "luchar contra la migración" es un oxímoron en sí mismo, porque, como defendemos, la movilidad es un aspecto intrínseco al ser humano y, además, "cuanto más se migra, más tendencia se tiene a migrar de nuevo", según Gregory, citado por Clément (2000).

"No se puede impedir la migración, es imposible. Cuando tu ves a alguien a tu alrededor que tiene algo y tu quieres eso, siempre vas intentar conseguirlo". (Fada Kollo, 3/05/2015)<sup>828</sup>

---

<sup>826</sup> Texto original: "Il n'y a pas des nigériens là-bas [...] Je suis peul et au Gorogou j'ai fait deux mois avec des senegalais de mon ethnique, surtout de Kolda et Tambacounda". (Diario de campo, 3/03/3016)

<sup>827</sup> Brown asegura que, a pesar de la ineficacia sabida de los muros, éstos se siguen construyendo a partir de lógicas de contención y protección soberana a favor de la defensa del Estado-nación (2015). En el caso europeo, se trata de proteger a la teórica "nación europea" del Otro, si bien cada día se evidencian más dinámicas de construcción de muros, reales o imaginarios, también a lo interno de la propia Unión.

<sup>828</sup> Texto original: "On peut pas stopper la migration, c'est impossible. Quand tu vois quelqu'un à côté de toi et tu veux ce qu'il a, toujours tu vas essayer de l'avoir". (Fada Kollo, 3/05/2015)

“Para ir a Europa es complicado, por eso ves que la gente se va por vía marítima. Si fuera fácil de ir en avión, la gente no cogería el mar [...] Cuantas más barreras en la zona, la gente más intentará superarlas, es como el muro de Berlín”. (Entrevista Hassan, 1/03/2016)<sup>829</sup>

En definitiva, el fenómeno migratorio en Niamey conforma una estrategia con destellos de individualización, insertada en un dispositivo socioeconómico amplio, que cuestiona relaciones de poder efectivas, a la vez que sirve de garantía de su continuidad. Por ello, en tanto que mecanismo entre lo individual y lo colectivo en el marco urbano, la movilidad impone y presagia transformaciones futuras en el seno de una sociedad, que observa y mantiene a los retornados como revulsivo, tras su desplazamiento practicado como derecho al que jamás piensan renunciar

---

<sup>829</sup> Texto original: “Pour aller en Europe c'est compliqué, c'est pour ça que les gens quittent pour voie maritime. Si c'était facile d'aller par voie aérienne, les gens prendront pas le mer [...] Plus on met des barrières à la zone, plus des gens essaient de les franchir, c'est comme le mur de Berlin” (Entrevista Hassan, 1/03/2016)

## CONCLUSIONS

Tout au long de ce travail, on a pu constater d'abord l'existence des mobilités historiques du Niger vers la Libye, héritiers des anciennes routes caravanières et revitalisées avec l'arrivée de Kadhafi au pouvoir, à partir de la deuxième moitié du XXe siècle (Bensaâd, 2002; Grégoire, 2004; Staub, 2006). La découverte des gisements d'hydrocarbures, les besoins en main-d'œuvre étrangère et l'utilisation de la migration comme arme diplomatique du leader, consolident la Libye comme Eldorado sud-saharien, aussi nigérien. Il répond au proverbe haoussa «*Libya Kaman Turai*», «La Libye comme l'Europe», c'est-à-dire, la possibilité de satisfaire besoins économiques et sociaux comme au vieux continent, en termes de «modernité, justice sociale et égalité», selon notre ethnographie. Nonobstant, cet imaginaire change de manière abrupte avec le conflit du 2011.

D'abord, notre recherche contribue à classifier génériquement trois types de mouvements du Niger vers le territoire maghrébin. Le premier fait référence aux mobilités de la zone touareg des années 1970, 1980, suite à des très graves sécheresses au Sahel (Bourgeot, 1995; Claudot-Hawad, 2002; Lecocq, 2010). Pour le deuxième, il s'agit de personnes venues des territoires autoréférences comme des haoussas, avec également des jeunes toubous et kanouris qui débarquent au Fezzan, grâce à un passage facilité par d'anciens liens culturels et commerciaux (Clanet, 1981; Grégoire, 2004). Finalement, le dernier évoque les mouvements de la zone sonray-zarma ou de la capitale, commencés dans les années 2000 et qui attirent notre attention. «Je préfère dire la zone zarma que les zarmas. On dit la zone zarma Dosso, Niamey, Tillabéry. Nous tous, on est intégrés dans la zone zarma et nous avons la même mentalité que les zarmas». Cette déclaration d'un homme haoussa à Niamey dénote déjà l'appréciation ethno-régionaliste qui dépasse l'ethnicité et, elle tisse le projet migratoire du début à la fin avec des réseaux qui facilitent, promeuvent et accueillent les migrants.

Au delà de cette classification, on relève sur le terrain une catégorisation sur l'axe urbain/rural, qui introduit une catégorie d'intersection complémentaire à l'ethnique, liée à des aspects aussi bien de classes qu'ethno-régionalistes. Dans cette optique, on note deux types de déplacements à travers une altérité entre «ceux de Niamey» ou *niameyzé* et «les autres de la campagne» ou «villageois», formée à partir de critères de valorisation de la condition urbaine. Ainsi, ces appréciations cachent des relations de pouvoir et d'auto-qualifications de

supériorité ou privilège, en évoquant une «authenticité» comme habitant de la capitale par rapport à ceux venant de l'exode rural, très nombreux en ville (Clément, 2000; Youngstedt, 2013). En ce sens, la volonté des migrants urbains de discriminer leurs projets migratoires de ceux des zones intérieures, confirme l'appropriation d'une identification urbaine, agrégée à des valeurs considérées modernes et «occidentales», complémentaire et instrumentale à d'autres comme l'ethnique ou la relation avec le quartier (Clément, 2000; Saidou, 2014). En définitif, toutes ces considérations remarquent les différences des mobilités du milieu urbain et milieu rural.

Selon notre ethnographie, les déplacements urbains commencent suite à la crise économique et le coup d'État de Baré en 1996, dû à la précarisation de la classe moyenne urbanisée et à l'élite traditionnelle sonray-zarma, successeur des structures d'État de la part du colonisateur. Dans notre approche, on tient compte de ces facteurs structureaux, socio-économiques et culturelles, mais on remarque aussi la dimension subjective du migrant, souvent oublié par la bibliographie libérale et utilitariste plus fréquente (Arango, 2003; Mezzadra, 2005). Ces déplacements, donc, se définissent pour l'«exode» ou l'«aventure» des jeunes urbains après une décision entre individuelle et collective. «Je dois partir ailleurs pour chercher. Même si tu meurs de faim là-bas, ta famille va t'applaudir parce que tu es homme, parce que tu es parti pour chercher». Cette affirmation relève de la logique androcentrique et gérontocratique qui pousse majoritairement les aînés à quitter le foyer pour des raisons de responsabilité familiale et d'émancipation individuelle (Bredeloup, 2008; Kaplan 2004). Il s'agit donc d'une initiative personnelle encadrée dans l'obligation de supporter la «dette communautaire», ce dont parle Bardem (1993) ou Marie (1997).

Dans cette perspective, on constate deux logiques distinctes par rapport au projet migratoire rural et urbain, même si les deux sont encadrés dans une migration circulaire, sans sentiment diasporique (Boyer, 2007; Kabunda, 2012). Les deux configurent donc un système résidentiel qui combine «distance et coprésence», selon Boesen y Marfaing (2007), même si dans le milieu rural il s'agit d'une initiative plus déterminée par la climatologie et par conséquent, plus saisonnière et plus précaire, selon la conception émique urbaine et confirmée par Mounkaila et Boyer (2010). Ainsi, on montre que les villageois ont l'habitude de rester en Libye entre un et deux ans avant de revenir visiter leur famille ou bien contribuer

aux travaux des champs. Par contre, la migration urbaine convoite un projet à plus long terme, entre 3 et 5 ans ou même plus, et elle se comprend comme «opportunité» de progrès d'une conception productiviste et entreprenante, de racine capitaliste. «Eux, ils ont un autre projet de vie complètement différent, ils restent moins de temps et sont plus saisonniers. Ils amènent de l'argent et consomment. Par contre, nous, on veut investir pour faire quelque chose, on est des entrepreneurs».

Aussi bien les ruraux que les urbains empruntent les routes à partir d'Agadez pour se rendre en Libye, en tenant compte que la ville du désert est devenue le carrefour paradigmatique des itinéraires africaines vers le nord, soit le Maghreb, soit l'Europe (Bensaâd, 2002; Boulouvi, 2009; Lahlou, 2004). Tous ces flux partagent les itinéraires, soit d'Arlit, soit à travers Dirkou, en conditions de surpeuplement, dureté et vulnérabilité. Nonobstant, il est vrai que les urbains ressentent davantage un sentiment de souffrance, produit de leur manque d'expérience du désert, comme originaires de la savane. Dans cette perspective, on remarque deux types de mouvements urbains, avant et après 2005. Les premiers jouissent d'une situation plus privilégiée, avec des contrats en origine, la possession de documents d'entrée et, une minorité voyageant même par avion (Perrin, 2009; Grégoire, 2010). Par contre, la fin de l'embargo, l'endurcissement de la politique migratoire européenne et la précarité croissante au Niger, dus à la crise alimentaire, entraînent un processus de clandestinisation dans toutes les étapes du périple (Rodier, 2009; Hart, 2011).

À ce moment-là, les *ghettos* ou *foyers*, maisons d'hébergement par filiation ethnique ou nationale, présentes durant tout le chemin, commencent à s'occulter de plus en plus pour finir par s'implanter comme des «maisons du crédit» ou *Gidan Bachi*, notamment à Sebha. Cela signifie la traite d'êtres humains et constitue un des effets plus inquiétants remarqués dans notre recherche. Il s'agit d'un type de business commandé par des transporteurs toubous et touaregs, auquel participent tous les acteurs présents de la zone, autorités militaires, policières, *drivers* ou intermédiaires, connus comme *kamashous*. «Je suis passé par le *Gidan Bachi* à Sebha, c'est comme une prison. Ils t'enferment dans une chambre et tu ne peux pas sortir jusqu'à ce que quelqu'un paie pour ta liberté. Il y a des abus, des tortures et même des morts», racontent certains migrants. Ce négoce lucratif et pervers fait aussi partie de la contrebande de marchandises et

de drogues dans cette région transfrontalière (Brachet, 2009a; Pinta, 2010; Haimzadeh, 2011).

Une fois passés ces obstacles, les migrants s'installent en Libye grâce à des réseaux créés par affinités personnelles, du quartier, ethniques, régionales et/ou nationales, enfin ethno-régionalistes, définies par plusieurs auteurs comme «transnationaux» (Solé, Parella, Calvacanti, 2008; Ngoie Tshibambe, 2012; Sow, 2007), même si on préfère les qualifier de «translocaux» (Appadurai, 1999; Ben Arrous, 2004; Boesen y Marfaing, 2007). De cette manière, on les aborde au delà du nationalisme méthodologique, en essayant d'apercevoir la complexité des dynamiques et des relations spatiales de ces chaînes, comme relève Boyer (2007). Cette conception aussi bien ethno-régionaliste qu'urbaine, en tant qu'élément local à reconceptualiser lors du séjour, marquent tout le projet migratoire, de l'accueil à la sociabilité, au type de travail et aux pratiques sociales lors de la vie en Libye. Ainsi, l'arrivée des urbains au pays maghrébin implique des transformations sur des nouvelles activités économiques et sociales, dues aussi aux bouleversements dérivés de l'arrivée d'entreprises mondialisées après la suppression des sanctions internationales, ce qui représente un établissement sur place du capitalisme néolibéral (Pliez, 2006; Haimzadeh, 2011). Les migrants urbains s'installent en ville où ils travaillent dans ces compagnies internationales, dans des boutiques ou bien dans la *bladia*, en tant que main d'œuvre bon marché. La *bladia* fait référence à des services publics de collecte des ordures où les urbains gagnent de l'argent en essayant de concilier cela avec d'autres travaux afin d'augmenter les transferts économiques envoyés à la famille. De cette manière, on note que les occupations se rangent aussi bien par ethnie que par différenciation campagne/ville. «Eux et nos vies sont différents. La vie des touaregs ce n'est pas la vie des zarmas ou des hausas. On ne peut pas vivre ensemble, parce que chaque ethnie a sa manière de vivre», affirment quelques migrants à Niamey.

En effet, les divers peuples du Niger exercent des emplois différents, selon la durée de leur séjour, leur relation avec le régime ou de leurs propres particularités en tant que groupe. À cet égard, les touareg jouissent d'un statut favorisé par rapport aux autres nigériens. Ils connaissent les circuits et ils possèdent des documents pour circuler librement, car ils sont plus ancrés (Claudot-Hawad, 2002; Lecocq, 2010), selon la vision de niameyéens. Ainsi, leurs

relations avec ces compatriotes peuvent se baser sur de la *plaisanterie de cousinage*, mais elles n'ignorent non plus les tensions internes et historiques entre les peuples et la méfiance toujours présente entre ce peuple et le Gouvernement de Niamey (Perrin, 2009; Badi, 2010). De la même manière, la distance se visualise avec ceux de la zone hausa, plutôt travailleurs dans des boutiques d'alimentation ou faisant des travaux de force dans des villages ou des petites villes libyennes, selon le travail de terrain.

En dépit des différences, la majorité partage la condition subalterne au pays en vertu de sa situation juridique irrégulière et une marginalisation sociale, justifiée par des appréciations racistes, même phénotypiques que de classe, et concrétisée par des comportements xénophobes (Bensaâd, 2012; Bredeloup, Pliez, 2005; Adepoju, 2006). Les migrants sont qualifiés comme des esclaves -*abdou, kahala, abdel, Afriqiya*- et la clandestinité de leur existence met en évidence des pratiques translocales. C'est le cas de la *fada* typique nigérienne, par exemple, ce type de sociabilité masculine dans l'espace public qui s'insère à l'intérieur du foyer. Cette circonstance prend une dimension particulière dans les chantiers d'entreprises mondialisés où les migrants sont confrontés de facto à une ghettoisation, alors que paradoxalement ils ont une grande expérience du «cosmopolitisme». Cet espace institue une forme d'exclusion flagrante de la vie publique, mais rend possible l'atténuation des formes exclusives des membres, car ils retrouvent toute sorte de nationalités dans ces chantiers. Suivant les déclarations des travailleurs, il existe une hiérarchisation et une sociabilité ethno-régionaliste, mais des situations interculturelles fréquentes contribuent à augmenter le sentiment d'appartenance à une Communauté de Noirs Africains dans le Monde arabe, dont parlent Bredeloup, Pliez (2005) et Brachet (2009). Cette identification, présente aussi dans tout le projet migratoire, répondrait à des comportements modulés et ajustés au contexte, dénommés par Tarrius (2002) comme «cosmopolitisme par le bas». Selon sa vision, elle serait un cosmopolitisme sans attache contraignante et sans «ethnicité» et «une harmonie des mondes de l'altérité» (Tarrius, 2000). Par contre, nous l'observons comme un cosmopolitisme de circonstance et instrumental dans des «situations cosmopolites», mais qui "s'apparentent à une forme sociale dont la caractéristique réside précisément dans le fait d'être à la fois résistante aux

identités fermées et productrice d'un jeu permanent sur les catégories d'appartenance», comme l'affirme Rinaudo, Hily (2003).

Cette conception s'observe tout au long du travail, elle est aussi bien présente au cœur du groupe dans toutes les conjonctures abordées, qu'au retour. De cette manière, le migrant exalte ce cosmopolitisme théorique comme valeur intrinsèque à sa condition de personne urbaine et même comme principe acquis à l'extérieur. En dépit des tourments liés au racisme, le groupe privilégie la vie au pays de Kadhafi, pour le système public subventionné et moins inégal que dans d'autres pays (Staub, 2006). Cet imaginaire d'admiration relie directement le concept de *Belle vie*, associé à une sorte d'assimilation ou d'acculturation à l'extérieur, qui peut être estimé ou méprisé par les migrants. L'expression renvoie à l'acquisition des valeurs «modernes», à une idée de bien-être matériel assimilé à l'étendard européen du «travail et loisir». Sa dimension négative, par contre, peut faire référence à des comportements individualistes, par lequel le migrant coupe les liens familiaux et communautaires et commence à boire, à fréquenter des «connexions» ou des bordels ou à prendre de la drogue (Bardem, 1993; Marie, 1999). En tout cas, sa vision de la Libye fait qu'il applaudit la construction d'un État bienfaiteur, bien que vigilant et dominateur, inspiré par le panafricanisme de Kadhafi, tout en ayant conscience de l'instrumentalisation de sa propre migration (Perrin, 2008; 2009). C'est pour cela qu'on trouve des migrants qui se nomment eux-mêmes *kadhafi izey -en zarma-* ou *kadhafi kotchiá*, c'est à dire, «les fils ou les petits de Kadhafi».

En ce sens, le déclenchement de la guerre en 2011 signifie la fin du *Libya Kaman Turai*. Le collectif de migrants sudsahariens est persécuté et accusé comme «mercenaire» du régime. Cela repose sur la sensation de connivence entre le Colonel et les *africains* -selon la terminologie utilisés par les libyens, en mettant de la distance avec leur africanité-, dans une inculpation basée sur des cas palpables, mais qui n'affecte pas l'ensemble du groupe (Moisseron y Belalimat, 2012; Vallée, 2012). En fait, la majorité ne s'engage pas dans ce phénomène et elle est victime des soupçons infondés. Dans ce contexte menaçant, une minorité aimerait y rester, mais la plupart reviennent au Niger dans un retour compris comme «forcé» (Cerase, 1974; Senarclens, 2010). «On n'était pas préparé, on était obligé, parce que là où il y a une guerre qu'il te concerne pas, que tu n'es pas habitant de ce pays, il faut fuir», expliquent les revenants. Les atteintes à leur

intégrité physique et morale provoquent le retour de milliers de personnes, autour de 300.000 nigériens, selon les chiffres des ONG locales et internationales (Nabara, 2012, 2014; Mounkaila, 2015). Les régions de Tahoua, Zinder et Maradi sont les plus touchés, même si Niamey avec quelques milliers de retournés constitue un groupe qualitativement important. Dans tous le cas, ils se sentent dans des conditions vulnérables et dans une sensation accentuée de frustration, de culpabilité et de «descente aux enfers» par laquelle ils doivent reconfigurer leur espace sociale. Au milieu urbain, l'accueil de la famille est habituellement positif, à exception de ceux qui cassent la «dette communautaire» avec la *Belle vie*. Malgré la fidélité familiale, le retour non prévu renferme un sentiment d'insatisfaction. Cela répond à la perspective du prestige sociale associé aux migrants, qui mène les «aventuriers» à se sentir mal-aimés de ne pas avoir réussi à accomplir les attentes qu'il y avaient autour d'eux (De Latour, 2003; Kaplan, 2007; Bredeloup, 2008; Kabunda, 2012).

Durant leur séjour, les transferts économiques aident à maintenir les liens communautaires et contribuent aux dépenses quotidiennes des familles (Oumarou, 2008). Précisément, cette communauté constitue le soutien principal dans sa première étape de réinstallation. Dans le cas du collectif niaméen ou *niameyzé*, arrivé sans emploi, sans argent et avec des chocs psychologiques à cause des bombardements, ils doivent accepter leur nouveau rôle social, en passant de garants de la famille à des personnes a priori «vulnérables» (Boyer, 2005). «On était les garants de la famille, on portait toute notre famille sur notre dos et maintenant on n'a rien, on a échoué», estiment plusieurs d'entre eux. Même s'ils possèdent des terrains achetés antérieurement avec l'argent de la Libye «*Libya noro*», c'est vrai que la majorité doit assumer «l'échec» de leur entreprenant projet. De plus, au début ils doivent faire face à l'accusation comme des ex-combattants de la part des institutions et organisations. Ils rejettent vivement cette imputation parce qu'ils l'associent aux migrants de zones intérieures et notamment aux touaregs. Ainsi, ils amplifient une fois de plus leurs différences avec les ruraux, tout en étant conscients de leur condition privilégiée d'urbains, selon leurs propres déclarations. En même temps, ils valorisent leur rang en tant que *voyageur*, en profitant la séduction et admiration philosophique-théorique sur la notion d'aventure (Simmel, 2002; Jankelevitch, 1989; Clément, 2000; Rinaudo, Hily, 2003).

Après cela, ils se perçoivent différemment de ceux qui n'ont jamais voyagé et ils se considèrent encore comme des gens dynamiques, entreprenants, avec beaucoup de capacité et pas disposés à faire certains types de travaux (Fall, 2003; Fernández, 2011; Kabunda, 2012). Cette appréciation correspond avec l'image de la société d'origine qui les perçoit comme des gens ambitieux, insatiables et intéressés, habitués à gagner beaucoup d'argent. Dans ce point de vue, il s'établit une catégorisation entre les revenants et les accueillants, qui configure une affirmation des premiers en tant que groupe particulier, dotés de singularités et de conscience collective. Ils les appellent, donc, « *libyens* » ou « *baba –père' - libye* », des adjectifs qu'ils refusent parce qu'ils les déposent de leur identité nationale, même s'ils l'acceptent aussi, en tant que définition de leur de vie à l'extérieur qui leur confère une distinction valorisée.

Leur condition comme groupe identifié et identifiable repose sur des apprentissages obtenus hors du pays, désignés par quelques auteurs comme « transferts sociaux et culturels », selon des concepts repris de González Pérez (2007) et Levitt (2007). On évite ces termes et on parle plutôt d'« innovations culturelles », selon Moscovici (1984), ou juste des certaines contributions, parfois visibles, parfois cachées, qui dénotent des changements de comportements, de mentalité et de pratiques. En ce sens, on observe une exaltation de la modernité, en tant que néolibéralisme développementaliste industrialisé, appris lors de leur travail dans les entreprises mondialisées. De la même manière, on constate l'utilisation d'un cosmopolitisme présumé rendu visible avec des pratiques « translocales ». Ainsi, si en Libye ils adaptaient des habitudes nigériens selon le contexte, au retour ils réajustent certaines coutumes, goûts ou routines acquis lors de la migration, au scénario du Niger. On parle, par exemple, des pratiques importées, comme fumer la shisha, le plaisir pour le café, le bon chocolat ou le goût pour la pizza, le macaronis ou autres repas fréquents en Libye. D'autres nouveautés font aussi référence à la formation technique, la préférence pour la technologie ou bien la valorisation générale du projet émancipateur.

Dans aucun cas cette reconfiguration emmène une négation de leur identité ethnique ou nationale. Au contraire, elle est complémentaire et fonctionne comme la ratification de leur double condition d'*entre deux*, selon les termes de Sayad (1998, 2010). C'est à dire, elle explique leur admiration du système libyen et en même temps le mépris du pays d'origine où, de la même manière, il justifie

l'admiration de leur expérience migratoire et aussi un discours paradoxalement victimiste en tant que retournés forcés. C'est ainsi leur forme «d'être d'ici et de là-bas à la fois» (Sayad, 2010), une forme ambivalente qui se rend caractéristique de l'ensemble du collectif. Précisément, le partage des particularités communes les conduit à se regrouper dans des *fadas*, déterminées par la nouvelle catégorie de retournés. « On est venu ensemble, on a partagé la même souffrance, alors la seule thérapie qu'on avait c'était d'être ensemble ».

Dans ce cas, la *fada* agit comme un sorte de «soulagement», un espace de rencontre, de «poubelle» où les retournés versent leurs expériences personnelles dans le collectif. En tant que manifestation d'appropriation privée de l'espace public, elle configure un lieu de débat et de reconnexion de l'individualisation du projet migratoire avec les racines communautaires (Boyer, 2014). Ainsi, elle fonctionne comme socialisation de l'individualité, comme l'affirme Boyer (2017), mais aussi comme individualisation de la communauté, selon nos observations. De cette manière, les retournés collectivisent leurs frustrations personnelles dans un contexte urbain d'importance croissante de l'individu. La présence des portables; l'utilisation de réseaux sociaux numériques (Alzouma, 2015) et l'accentuation du discours mondialiste, dû à la condition urbaine et à la mobilité, entraîne une individualisation, au risque de devenir un individualisme (Marie, 1997). «Maintenant il n'y a plus de solidarité. Peut être c'est à cause des études qui font les gens, en regardant des films ou adaptant peut être d'autres modes de vie des pays occidentaux. C'est chacun pour soi et Dieu pour tous. Je pense c'est ça qui a changé l'esprit nigérien, parce que sinon avant ce qui est pour ton frère, il est aussi pour toi», affirment les revenants.

Dans ce contexte, les retournés essaient d'exploiter leur singularité et leur condition d'*entre-deux* à travers des diverses stratégies de résilience qui passent par satisfaire des besoins subjectifs, mais aussi réparer la « dette communautaire », impayée à cause de leur retour involontaire. On observe notamment deux méthodes dominantes, soit rentrer dans le système politique et socio-économique en vigueur, ou bien reprendre la route pour finaliser le projet migratoire inachevé. La première possibilité encourage à profiter du précepte clientéliste « Parents, amis et connaissance » (Olivier de Sardan et Tidjani Alou, 2009) basé sur des liens sociaux et relations de pouvoir, toujours ethniques mais aussi construits à partir des circonstances personnelles, comme la propre

migration conférant une situation d'avantage. D'une perspective occidentale réductionniste et simpliste, il s'agit de « corruption », même si on essaie de comprendre le phénomène comme « moteur même des institutions », selon le défend Bayart (1999). En ce sens, on estime le projet migratoire comme un moyen qui disait vouloir échapper à la doctrine gérontocratique et clientéliste régnant, mais qui, par contre, fait principalement partie de sa reproduction (Bardem, 1993). « Dans notre pays, il faut chercher quelqu'un, quelqu'un qui connaît la corruption, c'est ça que moi je n'ai pas [...] Ici ce n'est pas la peine au Niger, c'est pour cela que le mieux à faire, c'est de le quitter". Derrière ce discours, on trouve une dénonciation du système, mais avec une détermination à en bénéficier (Boyer, 2014). Ainsi, ils utilisent le PAC à travers la «rente de développement», dont parle Olivier de Sardan (1995), ou bien en rentrant directement dans des partis politiques, en tant que redistribution informelle du rétribution publique (Bayart, 1999; Blundo y Olivier de Sardan, 2007). La «rente de développement» comporte la création d'entités comme le Collectif de Rapatriés Nigériens (CORNI), érigée comme porte-parole des rapatriés et qui cherche le bénéfice des subventions d'organismes internationales. Cette organisation instrumentalise la condition d'*entre-deux* des migrants retournés pour se procurer des financements de l'OIM et l'Union Européenne pour matérialiser des projets de développement. De cette manière, elle assume son paradigme utilitariste et libérale du *push-pull*, à plusieurs reprises démontré incorrect et basé sur l'axiome à plus de développement moins migration (Arango, 2003, Díaz, 2007). Ce groupe urbain essaye de bénéficier des subventions déployés, surtout au milieu rural en vertu de sa vulnérabilité et comme prévention d'une possible instabilité au nord. Nonobstant, le milieu urbain n'est pas prioritaire à cause de sa condition présumée de favorisée.

D'une façon générique, la capitale se perçoit comme étant une condition favorisée, puisqu'elle offre plus d'opportunités, même si elle exige plus aussi, en tant qu'urbanisation croissante liée au capitalisme (Lefebvre, 1973; Harvey, 2013). C'est pour cela qu'on trouve des migrants décidés à reprendre la route pour tenter de finaliser leur plan migratoire. L'intention dépend de la situation personnelle concernant l'âge et l'état civil. Ainsi, si les migrants s'épousent ou estiment avoir ressources abordables pour une vie en communion avec leur entourage, ils travaillent pour rester. Pourtant, s'ils n'atteignent pas leur objectif

de surmonter leur condition d'appendice familiale, ils continuent à penser à la migration. Dans ce cas, ils peuvent retourner en Libye ou bien changer le destin et rejoindre les flux internationaux en traversant le Niger vers l'Europe, qui passent tous par Niamey et Agadez. Les mobilités vers la Libye continuent même pendant la guerre, mais la complication du conflit favorise chaque fois plus la substitution de le *Libya Kaman Turaï* pour le rêve européen (Rifkin, 2004; Aliaga, 2008; López García, 2015). «Maintenant, j'irais pas en Libye, j'ai déjà connu la Libye, maintenant c'est l'Europe où je veux aller [...] si je trouve quelque chose qui peut m'amener en Europe, j'y vais sans hésiter, je pars direct, même par voie clandestine», clame un des retournés. De ce fait, on certifie un remplacement partiel du patron des migrations circulaires intra-africaines pour une des mobilités transcontinentales, dont ils seront protagonistes. En tenant en compte de leurs projets migratoires dans une logique entreprenante libérale, une alphabétisation majeure et un accès plus fréquent à la technologie et aux médias internationaux, c'est à dire, à un monde mondialisé capitaliste, on certifie que ces migrants vers l'Europe seront plutôt urbains au détriment des ruraux. Eux, par contre, avec une exigence saisonnière plus conditionnée par le climat et dans certains aspects par la communauté, ils continueront une migration circulaire préférentiellement intra-africaine.

Dans cette optique, notre travail constate la mobilité comme une stratégie socio-économique ancré historiquement au sein de la société nigérienne et aussi déterminée par les conséquences du capitalisme mondialisé (Portes, Guarnizo, Landolt, 2003; Sassen, 2007). Ainsi, la migration en Libye s'établit comme une étape vers la pénétration à la mondialisation et, par conséquent, le retour involontaire peut fonctionner comme une accentuation du désir du migrant à y accéder. Cela se passe ainsi, s'ils n'obtiennent pas la partie estimée correspondante à l'origine, notamment à travers de la rente de développement ou bien d'une rétribution directe de la classe politique. Par contre, s'ils n'y parviennent pas, ils peuvent rester vulnérables ou tomber dans des formes, vues minoritaires mais présentes, d'exclusion sociale –soit alcoolisme ou drogues-, à cause de la coupure des liens collectifs. Dans tous le cas, il s'agit des méthodes pour revendiquer leur condition d'*entre-eux*, en essayant de réclamer un nouveau rôle social, dû à leur processus d'émancipation et sans perturber dernièrement le tissu communautaire commandant (Marie, 1997). On pourrait conclure donc, que

ce déplacement ne remet en question les structures sociales dominantes, responsables de la mobilité, sinon qu'il essaie d'agir comme un mécanisme de remplacement et propagation de celles-ci. De cette manière, l'intériorisation du discours capitaliste, conséquence de l'expérience migratoire, mais aussi produit des catégories favorisant le genre, la classe et la condition urbaine, rend ce collectif capable de renouveler le continuum hiérarchique en vigueur.

En définitive, si on spéculé sur des raisons économiques qui suscitent la migration, au-delà des causes sociales et personnelles approfondies au long de la thèse, on montre un paradoxe entre le discours de Forteresse européenne et l'action développementiste pratiquée. Ainsi, l'urbanisation croissante et l'édification d'un imaginaire d'admiration vers le système occidental «moderne» au détriment des valeurs qualifiées de «traditionnelles», actent contre la propre politique sécuritaire et de fortification de l'Europe. Encore, en essayant de réduire la mobilité en même temps que l'inciter, surtout elle provoque une clandestinisation des routes avec une conséquente précarisation des conditions de voyage. Après tout cela, on termine pour dire que les sociétés «appendices» du capitalisme, en termes d'Amselle (1976), revendiquent leur espace à ce monde «par le bas» et elles le font, sans doute, en commençant par des personnes urbaines, déjà instruites dans ce système. C'est pour cela que les nigériens de la capitale commencent à s'embarquer sur des bateaux, dont ils ont vraiment peur, mais où ils sont prêts à s'attacher pour franchir la mer Méditerranée et exercer ainsi leur droit intransférable et reconnu à circuler. L'Histoire nous démontre, donc, que la seule vérité est qu'ils continueront à se déplacer, soit par voie légale soit clandestine, en changeant le destin ou pas, mais en poursuivant leurs rêves et en exerçant leur droit, comme l'être humain l'a toujours fait.

## GLOSARIO

Este glosario comprende los términos en árabe, hausa, zarma o tamasheq usados en esta tesis.

*adaché*: asociaciones de *tontine*

*annassara*: persona blanca, europea, occidental

*àlfâ*: marabout, en zarma

*alhamdulillah*: Gracias a Dios, en árabe

*àlwàla*: hacer las abluciones, en zarma

*arhidjo*: novio, en zarma

*'atay*: té, en zarma

*ain ayki*: personal doméstico, en hausa

*baba*: padre, en zarma

*banco*: argila o adobe utilizado para construir

*bannya*: cautivos, prisioneros de guerra, en zarma

*bakshish*: propina, en árabe

*Bilād al-Sūdān*: literalmente "País de los negros", en árabe

*boha*: alcohol libio

*boro bi*: persona negra, en zarma

*boule*: tipo de comida, muy popular en Níger, a base de cereales

*bouzou*: apelativo peyorativo para referirse al pueblo tuareg, en zarma

*burcin*: hombres libres, nobles, de la sociedad sonray-zarma

*bubu*: vestimenta típica africana tanto para hombres como para mujeres

*cheikh*: autoridad musulmana respetada por sus conocimientos del islam

*daara*: escuela coránica

*da'wa*: invitación, llamada proselitista islámica

*Dan Libye*: tipo de manta importada de Libia, en hausa

*djapalo*: cerveza tradicional

*djinni*: espíritu de persona conocedora del Corán que aparece tras su muerte

*djogol*: trueque, intercambio de productos, en hausa  
*fada*: principal espacio de sociabilidad masculina en Níger  
*fanga*: concepto mandinga para referirse al individualismo  
*fatiha*: oración musulmana  
*forno*: brasero, en zarma.  
*foyandi*: espacio de sociabilidad femenino en Níger  
*ga'ruwa*: hay agua, en hausa  
*gri-gri*: amuleto o persona asociada a la práctica del animismo  
*goyhisé*: personal doméstico, en zarma  
*griot*: persona encargada de transmitir la tradición oral africana  
*Guri*: Renacimiento, en hausa  
*halas*: ya está hecho, en árabe  
*intchaga*: intermediarios de los circuitos migratorios  
*inchallah*: expresión que significa "Si Dios quiere", en árabe.  
*ishumar*: desocupados tuaregs, de la deformación francesa *chômeurs*  
*Izala*: corriente musulmana radical procedente de Nigeria  
*izey*: hijos, en zarma  
*kamamey*: trabajo de taxista por horas  
*kopto*: salsa a base de hojas y cacahuete  
*kotchiá*: pequeño, niño, en zarma  
*madrasa*: escuela, en árabe  
*Mahata*: estación de autobuses o lugar de encuentro para trabajar, en árabe  
*malaga*: escuela islámica, en árabe  
*mangal*: brasero, en tamasheq y hausa  
*maquis*: tipo de restaurante muy popular en Níger  
*marabout*: autoridad musulmana con capacidades animistas.  
*masa*: tortas hechas a base de harina de mijo.  
*mossoro*: pañuelo tradicional para la cabeza de las mujeres.

*masriya*: egipcio, en árabe.

*Mawlid*: festividad para celebrar el nacimiento del Profeta.

*niebé*: habas muy populares en Níger y otros lugares de África

*noro*: dinero, en zarma

*qadim*: viejo, antiguo, en árabe

*jadid*: nuevo, joven, en árabe

*samariya*: estructura social nigerina

*siraj*: limpiabotas

*sodabi*: licor obtenido de la destilación del vino de palma

*souk*: mercado, en árabe

*talibé*: estudiantes de escuelas coránicas que mendigan por las calles

*tarikh*: intelligentsia cercana al poder.

*tasbah*: objeto similar a un rosario, habitual entre los fieles musulmanes

*Tazartché*: expresión para referirse a la violación de la Constitución

*Teshumara*: movimiento cultural y político tuareg

*tontine*: asociación colectiva de ahorro o

*tonton*: tío, en zarma.

*tsiré*: brocheta, en hausa

*wachi*: habas con mayonesa y pimienta, en hausa

*waihidjo*: novia, en zarma.

*wangari*: jefe de guerra, en zarma.

*wallahi*: te lo juro, en árabe.

*yaumia*: trabajos por horas o diarios, en árabe.

*zakat*: tercer pilar del islam, limosna para los pobres.

*zarmakoy*: jefe zarma



## BIBLIOGRAFÍA

ABBA, Seidik (2013): *Niger: La junte militaire et ses dix affaires secrets (2010-2011)*. Paris: L'Harmattan.

ACHOTEGUI, Joseba (2005): "Estrés límites y salud mental: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)", en *Revista Norte de salud mental de la sociedad española de neuropsiquiatría*, vol. 5, nº 21, pp. 39-53.

ADEPOJU, Aderanti:

(1999) *La famille africaine. Politique démographique et développement*. Paris: Karthala.

(2006) *Les défis liés au flux migratoires pour le travail entre l'Afrique de l'Ouest et le Maghreb*. Genève: BIT, Cahiers des migrations internationales.

ALCONADA, Álvaro (2013): *Madjonjoni. Sociedad, cultura y migración en el sur de Mozambique*. Director: Ramon Sarró. Tesis en antropología. Madrid: Universidad Complutens de Madrid.

ALIAGA, Felipe (2008): "Algunos aspectos de los imaginarios sociales en torno al migrante", en *Aposta, revista de ciencias sociales*, nº 39.

ALIO, Mahaman (2009), "L'Islam et la femme dans l'espace public au Niger", en *Afrique et développement*, vol. XXXIV, nº 3-4, pp. 111-128.

ALPHA GADO, Boureima (2000): "Migration anciennes et contemporaines: contribution bibliographique", en *Peuplement et Migrations*. Niamey: CELTHO, pp. 189-215.

ALZOUUMA, Gado (2015): "'The opportunity exists. Why don't they seize it?' Political (In) Competence and the Potential of ICTs for Good Governance in Niger Republic", en *Stability: International Journal of Security & Development*, vol. 4, nº 29, pp. 1-17.

AMADOU, Safiatou (2003): "Literatura oral sonrai de Níger: epopeya de Askia Mohamed", en *Studia Africana*, nº 14, pp. 106-124.

AMMASSARI, Savina (2004): *Gestion des migrations et politiques de développement: optimiser les bénéfices de la migration internationale en Afrique de l'Ouest*. Genève: BIT, Cahiers de Migrations Internationales.

AMNESTÍA INTERNACIONAL (2011): "Libye: les Tawarghas doivent être protégés des représailles et des arrestations arbitraires". En línea: <https://www.amnesty.org/es/node/26613>

AMSELLE, Jean Loup:

(dir.) (1976) *Les migrations africaines: réseaux et processus migratoires*. Paris: F. Maspero.

(1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

(1996) "L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne: quelques points de comparaison", en *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI, nº 144, pp. 755-761.

AMSELLE, Jean Loup y GRÉGOIRE, Emmanuel (1987): "Complicités et conflits entre bourgeoisies d'État et bourgeoisies d'affaires: au Mali et au Niger", en Terray, Emmanuel (ed.), *L'État contemporain en Afrique*. Paris: L'Harmattan, coll. 'Logiques sociales, 19'. pp. 23-47.

AMSELLE, Jean Loup y M'BOKOLO, Elikia (1985): *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte.

ANARFI, John y KWANKYE, Stephen (2003): "Migration from and Ghana: A Background". Paper, University of Sussex: DRC on Migration, Globalization and Poverty.

ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

APPADURAI, Arjun

(1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en *Theory, Culture and Society*, vol. 7, pp. 295-310.

(1996) *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalization*. Paris: Bibliothèque Payot.

(1999) "Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional", en *Nueva Sociedad*, n° 163 (Aproximaciones a la Globalización), pp. 109-124.

ARANGO, Joaquín (2003): "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra", en *Migración y Desarrollo*, octubre, n° 1, Zacatecas, Latinoamericanistas, pp. 1-30.

ARJONA, Ángeles y CHECA, Juan Carlos (1998): "Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social", en *Gazeta de Antropología*, n°14.

ASCANIO, Carmen (1995): "Biografía etnográfica", en Aguirre Baztán, Ángel (ed.) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación socio cultural*. Barcelona: Marcombo, pp. 209-217.

AUDEBERT, Cédric y DORAÏ, Mohamed Kamel (2010): *Migration globalisez world*. IMISCOE Research, Amsterdam University Press.

AUGÉ, Marc:

(1992) *Los no lugares. Espacio del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.

(1996) *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós Ibérica.

AYIMPAM, Silvye, OUATTARA, Fatoumata, BOUJU, Jacky (2008): "Société civile, pouvoirs locaux et développement durable des villes en Afrique", en *Axe de recherche n°1 du CEMAf. Anthropologie urbaine*.

En línea: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00266549>

BA, Cheikh Omar (1996): *Dynamiques migratoires et changements sociaux au sein des relations de genre et des rapports jeunes/vieux des originaires de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*. Thèse de doctorat. Dakar: Département d'anthropologie. Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

BA, Cheik Omar y CHOPLIN, Armelle (2005): "Tenter l'aventure par la Mauritanie: migrations transsahariennes et recompositions urbaines", en *Autrepart*, vol. 4, n° 36, pp. 21-42.

BAADIKKO, Mamadou (2001): *Françafrique: l'échec. L'Afrique postcoloniale en question*. Paris: L'Harmattan.

BADI, Dida (2010): *Les relations des Touaregs aux Etats. Le cas de l'Algérie et de la Libye*. Paris: IFRI.

BAEZA, M.A. (2011): "Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales", en Coca, Juan R., Valero Matas, Jesús (et. al.) (Eds.), *Nuevas Posibilidades de los Imaginarios Sociales*. España: TREMN-CEASGA, pp. 31-42.

BÄHRE, Erik (2005): "How to ignore corruption. Reporting the shortcomings of Development in South Africa", en *Current Anthropology*, vol. 46, 1, pp. 107-120.

BAKARY, Sambe (2012): "Crise malienne: origines, développements et répercussions dans la sous-région", en *KAS International Reports*, décembre.

BANÉGAS, Richard, BRISSET-FOUCAULT, Florence y CUTOLO, Armando (2012): *Parlements de la rue. Espaces publics de la parole et citoyenneté en Afrique*. Politique Africaine. Paris: Karthala, n° 127.

BARDEM, Isabelle (1993): "L'émancipation des jeunes: un facteur négligé des migrations interafricaines", en *Cahiers des sciences humaines*, n°29, pp. 375-393.

BARKE, Adamou (2001): "Société nigérienne et démocratie: les racines psychosociologiques d'une mentalité populaire dévoyée mais strictement rationnelle", en Idrissa, Kimba, *Le Niger: État et démocratie*. Paris: L'Harmattan, pp. 225-285.

BAROU, Jacques:

(1976) "L'émigration dans un village du Niger", en *Cahiers d'études africaines*, vol. 16, n° 63-64, pp. 627- 632.

BARTH, Frederik (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN, Zygmunt (2004) [2000]: *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BAYART, Jean François:

(dir.) (1993), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris: Karthala.

(1999): *El Estado en África*. Barcelona: Bellaterra.

BAYART, Jean François y MBEMBE, Achille (2008): *Le politique par le bas en Afrique noire*. Paris: Karthala.

BAZOUUM, L. K (2011): *Représentations sociales et relations de pouvoir autour*

de la jeunesse en Afrique: Le cas des fada au Niger (Niamey). Mémoire pour le Master.

BELGUIDOUM, Saïd, CATTEDRA, Raffaele y IRAKI, Aziz (2015): "Villes et urbanites au Maghreb", en *Année du Maghreb*, n° 12, pp. 11-32.

BEN ARROUS, Michel (2004): "La translocalité pour quoi faire?", en Marfaing, Laurence y Wippel, Steffen (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine. Un espace en constante mutation*. Paris: Karthala, pp. 415-442.

BENSÂAD, Ali:

(2002) "La grande migration africaine à travers le Sahara", en Braudel, Fernand, *Le Sahara, cette «autre Méditerranée»*, tome 99, n° 3-4, pp. 41-52.

(2009) *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*. Paris: Karthala.

(2012) (dir): *La Libye révolutionnaire, Politique Africaine*. Paris: Karthala, n°125, marzo,

BERNUS, Edmond, BOILLEY, Pierre (coords) (1993): *Nomades et commandants: administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.*. Paris: Karthala.

BERNUS, Edmond, DUROU, Jean Marc (1996): *Touaregs, un peuple du desert*. Paris: Robert Lafont.

BEURET, Michel y MICHEL, Serge (2008): *La Chineafrique: Pékin à la conquête du continent noir*. Paris: Grasset & Fasquelle.

BLUNDO, Giorgio y OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre (2007): *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*. Paris: Karthala.

BOESEN, Elisabeth y MARFAING, Laurence (2007): *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*. Paris: Karthala.

BOLOUVI, Guy Michel (2009): "Le Niger, carrefour des réseaux migratoires africains", en Trémoilères, Marie, *Les enjeux régionaux des migrations ouest-africaines. Perspectives africaines et européennes*. Paris: Cahiers de l'Afrique de l'Ouest, OCDE –CSAO, pp. 209-219

BORGOGNO, Victor (1990): "Le discours populaire sur l'immigration. Un racisme pratique?", en *Peuples méditerranéens*, n° 51, avril-juin, pp. 7-30.

BORNAND, Sandra (2012): "Voix de femmes songhay-zarma du Niger. Entre normes et transgressions", en *Cahiers Mondes anciens*, n° 3.  
En línea: <https://span.revues.org/134spspi>

BOTIANTI, Abdou (2015): "La téléphonie mobile à Niamey: empreintes territoriales et régulation économique et sociale", en *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 270, pp. 207-224.

BOTTO, Juan Diego (2013): *Un trozo invisible de este mundo*. Barcelona: Espasa.

BOUBAKRI, Hassan y MAZZELLA, Sylvie (2005): "La Tunisie entre transit et immigration: politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunisie", en *Autrepart*, vol. 4, n° 36, pp. 149-165.

BOUKAR, Hassane (2015): *Éléments d'information sur la migration féminine à Kantche*. Rapport de Mission. Niamey: Alternative Espace Citoyen.

BOUNANG MFOUNGUÉ, Cornelia (2012): *Le mariage africain, entre tradition et modernité: étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*. Director: Martin Xiberras. Tesis en sociología. Montpellier: Université Paul Valéry-Montpellier III.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude (1996) [1970]: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México D.F: Fontamara.

BOURGEOT, André:

(1995) *Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistance*. Paris: Karthala.

BOVENKERK, Frank (1974): *The sociology of return migration: a bibliographic essay*. La Haya: Martinus Nijhoff.

BOYER, Florence:

(2003) "L'enfermement du voyage: construire des frontières pour passer la frontière: Exemple des migrations temporaires de la zone de Bankilaré vers Abidjan", en *Les Cahiers d'Outre Mer*. Bourdeaux: Presses universitaires de Bordeaux, n°222, abril-junio, pp. 229-254.

En línea: <https://com.revues.org/888>

(2005) "Le projet migratoire des migrants touaregs de la zone de Bankilaré: la pauvreté désavouée", en *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, vol. 5, n° 8, pp. 47-67.

(2007) "Echelle locale et mouvement: de la porosité spatiale et sociale dans les migrations circulaires", en Boesen, Elisabeth, Marfaing, Laurence, *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*. Paris: Karthala.

(2014) "'Faire fada' à Niamey (Niger): un espace de transgression silencieuse?", en *Carnets de géographes*, n°7, juin, 17 p.

(2017) "Faire fada': entre imaginaire de la révolte et désir d'autonomie? (Niamey)" en *Citadinités subalternes*. Paris: Karthala. (pendiente de publicación)

BRACHET Julien:

(2009a) *Migrations transsahariennes*. Bellecombe-en-Bauges: Croquant.

(2009b) "Irrégularité et clandestinité de l'immigration au Maghreb. Cas de l'Algérie et de la Libye", en Bensâad, Ali, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*, pp. 109-135.

(2016) "Policing the Desert: The IOM in Libya Beyond War and Peace", en *Antipode*, vol. 48, n° 2, pp. 272-292.

BREDELOUP, Sylvie:

(2006) "Réinstallation à Ouagadougou des 'rapatriés' burkinabè de Côte d'Ivoire", en *Afrique Contemporaine*, n° 127, pp. 185-201.

(2008) "L'aventurier, une figure de la migration africaine", en *Cahiers internationaux de sociologie*, CXXV, pp. 281-306.

(2010) *Quand l'essor des solidarités circonstanciées renseigne sur la transformation des réseaux migratoires*. Dakar: African Migration Workshop, IMI, Oxford.

BREDELOUP, Sylvie y PLIEZ, Olivier:

(2005) *Migrations entre les deux rives du Sahara*, n° 36 Paris: IRD Editions, Armand Colin.

(2011) *The Libyan Migration corridor*, San Domenico di Fiesole: Robert Shuman Centre for Advanced Studies, Migration Policy, n°3.

BREDELOUP, Sylvie y ZONGO, Mahamadou (2005): "Quand les frères burkinabè de la petite Jamahiriya s'arrêtent à Tripoli", en Bredeloup, Sylvie y Pliez, Oliver, *Migrations entre les deux rives du Sahara*, Paris: IRD Editions, Armand Colin, n° 36.

BREVIGLIERI, Marc (2010): "De la cohésion de vie du migrant: déplacement migratoire et orientation existentielle", en *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26, n°2, pp. 57-76.

BROQUA, Christophe y DOQUET, Anne (2013): "Penser les masculinités en Afrique et au-delà", en *Cahiers d'études africaines*, n° 209-210, pp. 9-41.

En línea: <http://etudesafricaines.revues.org/17229>

BROWN, Wendy (2015): *Estados enmurallados, soberanía en declive*, Barcelona: Herder

BUSTOS, Rafael, OROZCO, Olivia y WITTE, Lothar (coords.): *El Magreb y las migraciones subsaharianas: el papel de asociaciones y sindicatos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM.

CABEZAS, Joan Manuel (2016): "Etnosistema i llengua a l'Àfrica", en Benet, Jordi y Farré, Albert (et al.), *Reis negres, cabells blancs, terra vermella*. Barcelona: Bellaterra.

CAMILLERI, Carmel (1999): "Stratégie identitaires: les voies de la complexification", en Hily, Marie Antoinette y Lefebvre, Marie Louise, *Identité collective et altérité. Diversité des espaces-spécificité des pratiques*. Coll. Espaces Interculturels, Paris: L'Harmattan, pp. 197-211.

CANDEL, Francisco (2008) [1974]: *Els altres catalans*. Barcelona: Edicions 62.

CANUT, Cécile y SMITH, Étienne (2006): "Pactes, alliances et plaisanteries", en *Cahiers d'études africaines*, n° 184.

En línea: <http://etudesafricaines.revues.org/6198>

CASTELLS, Manuel:

(1975) *Neo-capitalism, collective consumption and urban contradictions: new sources of inequality and new models for change*. Comparative urbanization studies. Los Angeles: School of Architecture and Urban Planning. University of California.

(2000) *La era de la información (Volumen I) La sociedad red*. Madrid: Alianza.

CASTILLO, José (1997): "Teorías de la migración de retorno", en Izquierdo,

Antonio y Álvarez, Gabriel (coords), *Políticas de retorno de emigrantes*. Universidad da Coruña, pp. 29-44.

CASTLES, Stephen y MILLER, Mark (2003): *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York- London: Guildford Press.

CERTEAU de, Michel (1992): *L'invention du quotidien*. I. Arts de faire, París: Gallimard.

CERASE, Francesco (1974): "Expectations and Reality: A Case Study of Return Migration from the United States to Southern Italy", en *International Migration Review*, vol. 8, nº 2, pp. 245-262.

CHABAL, Patrick y DALOZ, Jean-François (1999): *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris: Éditions Economica.

CHALAS, Yves (1995): "Le sentiment d'appartenance", en *Informations sociales*, nº 45, pp. 27-36.

CHAMBERS, Ian (1994): *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

CHERKAL, Salem y, Masin (2012): "Berbères de Libye: un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue", en *La Libye révolutionnaire, Politique africaine*, nº125, pp. 105-127.

CIC (2011): "*Retournés de la Libye: quel impact sur les zones vulnérables du Niger?*", Bulletin d'information thématique, agosto, Niamey: Cabinet du Premier Ministre.

CLANET, Jean Charles (1981): "L'émigration temporaire des Toubou du Kanem vers la Libye", en *Cahiers Géographiques*, nº15, pp. 15-33

CLAUDOT-HAWAD (2002): *Touaregs. Apprivoiser le désert*. Paris: Gallimard.

CLAUDOT-HAWAD y HAWAD (1996): *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*. Paris: Ethnies.

CLAUZEL, Jean (1992): "L'administration coloniale française et les sociétés nomades dans l'ancienne Afrique occidentale française", en *Politique africaine*, nº46, pp. 99-116.

En línea: <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/046099.pdf>

CLÉMENT, Cécile (2000): *Espaces de vie, espaces en ville. Parcours migratoires, représentations et pratiques de l'espace urbain à Niamey*. Thèse de doctorat. Faculté de Sciences Économiques et de gestion. Université Lumière Lyon 2.

CLIFFORD, James (1986): "Introduction: Partial Truths", en Clifford, James y Marcus, George E. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*: Berkeley-Los Angeles: University of California Press, pp. 1-26.

CLUA, Montserrat (2011): "Catalanes, inmigrantes y charnegos: "raza", "cultura" y "mezcla" en el discurso nacionalista catalán", en *Revista de Antropología social*, vol. 20, pp. 55-75.

CONDOMINAS, Georges (1991): *Lo exótico es cotidiano*. Madrid: Júcar Universidad.

CONTRERAS, Ricardo y CEBADA, Carmen (coords) (2010): *Diversidad cultural y migración*. Edición electrónica gratuita.

En línea: <http://www.eumed.net/librosgratis/2010c/724>

CÔTE, Marc (2009): "Les mouvements transahariens d'hier à aujourd'hui", en Bensâad, Ali, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*. Paris: Karthala, pp. 181: 193.

COUSTRAS, Jacqueline (1993): "La mobilité des femmes au quotidien", en *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 59-60, pp. 162-172.

CRESPO, Rafael (2006): "Rutas migratorias transaharianas: de los puertos caravaneros a los cayucos", en *Nova África*, n°19, julio, pp. 77-93.

DANISH COUNCIL (2013): *We risk our lives for our daily bread*. December.

DE BRUIJIN, Mirjam, VAN DIJK, Rijk y FOEKEN, Dick (2001): "Mobile Africa: An introduction", en De Bruijn, Mirjam, Van Dijk, Rijk y Foecken, Dick (eds.), *Mobile Africa. Changing Patterns of Movement in Africa and beyond*. Leiden, Brill: pp. 1-7.

DE HAAS, Hein (2007): *Le mythe de l'invasion. Migration irrégulière d'Afrique de l'Ouest au Maghreb et en Union Européenne*. Oxford: International Migration Institute, University of Oxford.

DE LATOUR, Éliane (2003): "Héros du retour", en *Critique internationale*, n° 19, avril, pp. 171-189.

DE LA CORTE, Luis y GIMÉNEZ-SALINAS, Andrea (2010): *Crimen.org. Evolución y claves de la delincuencia organizada*. Barcelona: Ariel.

DELGADO, Manuel (2009): *El animal público*. Barcelona: Anagrama.

DELGADO, Manuel y MALET, Daniel (2011): "El espacio público como ideología", en *Urbandocs*, Forum Español para la Prevención y la Seguridad Urbana.

En línea: <http://www.fepsu.es/docs/urbandocs/URBANDOC1.pdf>

DEMBA FALL, Papa (2007): "La dynamique migratoire ouest africaine entre ruptures et continuités". Dakar: IFAN-UCAD, 18-21 september.

En línea: <https://www.oecd.org/fr/dev/pauvrete/44806149.pdf>

DIAO, Aliou (2006): *Las migraciones africanas: su impacto en el desarrollo*. Madrid: I Congreso Internacional sobre Desarrollo Humano.

DÍAZ, Gustavo (2007): "Las aproximaciones metodológicas al estudio de las migraciones internacionales", en *UNISCI*, n° 15, pp. 157- 172.

DÍAZ, Luz Marina. (2009): "La quimera del retorno. Diálogos migrantes", en *Diálogos Migrantes. Migración y retorno*, n° 4, pp 13-20.

DIAZ OLVERA Lourdes (et al.):

(2006) "Étalement urbain, situations de pauvreté et accès à la ville en Afrique Subsaharienne: l'exemple de Niamey", en Yves Bussiere y Jean Loup Madre, *Villes du Nord et ville du Sud*, Paris: Harmattan, pp. 147-175.

(2007) "La diffusion des motos taxis dans l'Afrique urbaine au sud du Sahara", en *Colloque de l'ASRD. Grenoble- Chambéry dynamiques territoriales, débats et enjeux entre les différentes approches disciplinaires*, julio.

DI BARTOLOMEO, Anna, JAULIN, Thibaut, PERRIN, Delphine (2011): "Profil migratoire: le cadre démographique, juridique et socio-politique de la migration", en *CARIM*, Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, février.

En línea: [http://carim-south.eu/carim/public/migrationprofiles/MP\\_Libya\\_FR.pdf](http://carim-south.eu/carim/public/migrationprofiles/MP_Libya_FR.pdf)

DIOP, Cheikh Anta (2012) [1955]: *Naciones Negras y cultura*. Barcelona: Bellaterra.

DIEUDONNÉ, Ouédraogo (2002): "Migrations circulaires et enjeux identitaires en Afrique de l'Ouest", *Les Cahiers du GRES*, vol I, n°1, pp. 7-23.

DONFACK SOKENG, Léopold (2004): "La liberté d'aller et venir", en Sindjoun, Luc (dir.), *État, individu et réseaux dans les migrations africaines*. Paris: Karthala, pp. 67-92.

DROZDZ, Martine y PLIEZ, Olivier (2005): "Entre Libye et Soudan: la fermeture d'une piste transaharienne", en Bredeloup, Sylvie y Pliez, Oliver, *Migrations entre les deux rives du Sahara*, Paris: IRD Editions, Armand Colin, n° 36, pp. 63-80.

DUMONT, René (2000) [1991]: *Democracia para África: la larga marcha del África negra hacia la libertad*. Barcelona: Bellaterra.

DUPIRE, Marguerite (1970): *Organisation sociale des Peuls*. Paris: Plon.

EKEH, Peter (1975): "Colonialism and the two publics in Africa: a theoretical statement", en *Comparative Studies and Society and History*. vol. 17, n° 1, pp. 91-112.

En línea: <http://links.jstor.org/sici?sici=0010-4175%28197501%2917%3A1%3C91%3ACATTPI%3E2.O.CO%3B2-%23>

ELIAS, Norbert (1991): *La société des individus*. Paris: Fayard.

EL SHENTENAWY, Hossam (2014): *Le cosmopolitisme à Genève du mythe aux territoires: une anthropologie urbaine de la "communauté internationale"*. Director: Luca Pattaroni y Vincent Kaufmann. Tesis doctoral en Arquitectura y ciencias de la ciudad. Lausana: École Polytechnique fédérale de Lausanne.

ESCOFFIER, Claire (2004): "La traversée du Sahara: une expérience initiatique?", en Marfaing, Laurent y Wippel, Steffen, *Les relations*

transsahariennes à l'époque contemporaine. *Un espace en constante mutation*. Paris: Karthala.

ESPAGNE, Michel (2013): "La notion de transfert culturel", en *Revue Sciences et Lettres*, n° 1, pp. 1-8.  
En línea: <http://rsl.revues.org/219>

ESSOMBE EDIMO, Jean-Roger (1998): "Dynamique financière des tontines: quels enseignements pour le financement des petites entreprises en Afrique?", en *Tiers-Monde*, tome 39, n° 156, pp. 861-883.

EZEMBÉ, Ferdinand (2009): *L'enfant africain et ses univers*. Paris: Karthala.

FAIST, Thomas (2000): *The Volume and Dynamics of International Migration and transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.

FALL, Abdou Salam (2003): "Enjeux et défis de la migration internationale de travail puest-africaine", en *Cahiers de Migrations Internationales*. Genève: Secteur de la protection sociale, Programme des Migrations Internationales, Bureau International du Travail.

FARRÉ, Albert (2013): "A broken link: two generations in a rural household in Massinga district, southern Mozambique", en *Anthropology Southern Africa*, vol 3-4, n° 36, pp. 124-129.

FERGUSON, James (1999): *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban life on the Zambian Cooperbelt*. Berkley: University of California Press.

FERNÁNDEZ, Eduardo (2011): "Revisión bibliográfica sobre la migración de retorno", en *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*, vol. 6, n°1, pp. 35-68.

FINDLEY, Sally (1999): "La famille africaine et la migration", en Adepoju, Aderanti, *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*. Paris: Karthala.

FLAHAUX, Marie-Laurence (2009): *Les migrations de retour et la réinsertion des sénégalais dans leur pays d'origine*. Mémoire du master, École de Sciences Politiques et Sociales. Louvain: Université catholique de Louvain.

FUENTES, José Miguel (2014): *Inmigración: amenaza y riesgo en la Europa Fortaleza*. Grado en Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.

GALLAIS, Jean (1975): *Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahélienne*. Paris: C.N.R.S, Travaux du C.E.G.E.T.

GARBA, Maman y HANAFIOU, Hamidou (2010): *Les langues de scolarisation dans l'enseignement fondamental en Afrique subsaharienne francophone: les cas du Niger*. Niamey: Agence Française de Développement. Ministère des Affaires Étrangères et Européennes.

GARCÍA, José Tomàs y Verdú, Ana Dolores (2008): "Imaginarios sociales sobre migración: evolución de la autoimagen del inmigrante", en *Papers*, vol. 89, pp. 81-101.

GARNIER, Jean-Pierre (2012): "El derecho a la Ciudad desde Henri Lefebvre hasta David Harvey. Entre teorizaciones y realización", en *Ciudades*, nº 15, pp. 217-225.

GEERTZ, Clifford (1989): *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica.

GELLNER, Ernest (1988): *Naciones y nacionalismo*. Madrid. Alianza Editorial.

GILLIARD, Patrick (2005): *L'extrême pauvreté au Niger. Mendier ou mourir?*. Paris: Karthala.

GMECH, George (1980): "Return Migration", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 9, pp. 135-59.

En línea: <http://web.mnstate.edu/robertsb/308/Return%20Migration.pdf>

GOGUIKIAN RATCLIFF, Betty (2012): "Repenser les liens entre migration, exil et traumatisme", en *(Re)penser l'exil*, nº1, Université de Genève.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (1993): *"La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente"*. Granada: Universidad de Granada.

GONZÁLEZ PÉREZ, I. (2007): "Las áreas de origen en la explicación de la inmigración irregular", en Godeneau, Dirk y Zapata Hernández, Vicente (coords), *La inmigración irregular en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Área de Desarrollo Económico del Cabildo de Tenerife.

GRANDE, Gabriele del (dir.) (2007): *Fuite de Tripoli: rapport sur les conditions des migrants de passage en Libye*. Roma: Fortress Europe.

GRÉGOIRE, Emmanuel:

(1990) *Les Alhazai de Maradi (Niger). Histoire d'un groupe de riches marchands sahéliens*. Paris: ORSTOM.

(2004) "Les migrations ouest-africains en Libye" en Marfaing, Laurence, Wippel, Stephen (dir.) *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine: Un espace en constante mutation*, Paris: Karthala, pp. 173-194.

(2010) [1999] *Touaregs du Niger. Le destin d'un mythe*. Paris: Karthala.

(2015) "Dangers extérieurs, dangers intérieurs: le Niger face un radicalisme islamique", en *EchoGéo*.

En línea: <http://echogeo.revues.org/14192>

GRINBERG, Leon y GRINBERG, Rebeca (1987): *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*. Lyon: Césura Edition.

GROSGOUEL, Ramon y CASTRO-GÓMEZ, Santiago (eds.) (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

GUBER, Rosana:

(2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma.

(2005) [1991] *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Barcelona y México: Paidós.

HADDAD, Saïd:

(2009): "Enfermer pour s'insérer: contraintes et paradoxes de la questions", en Bensâad, Ali, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*. Immigration sur émigration. Paris: Karthala, pp. 395-411.

(2012) "Les forces armées libyennes de la proclamation de la Jamahiriya au lendemain de la chute de Tripoli: une marginalisation paradoxale", en *La Libye révolutionnaire*, Politique africaine, n°125, pp. 65-82.

HAHN, Hans Peter y KLUTE, Georg (eds) (2007): *Cultures of migration*. Berlin: Lit Verlag.

HAIMZADEH, Patrick (2011): *Au coeur de la Libye de Kadhafi*. Paris: JC Lattès.

HAMA, Boubou y BOULOIS, Jean (1954): *L'Empire du Gao, Histoire, coutumes et agie des Songhay*. Paris: Maisonneuve.

HAMOOD, Sara (2006): "African transit migration through Libya to Europe: the human cost". *The American University in Cairo*, n°85.

HART, Laurence (2011): "Migración subsahariana en Libia: el papel y las aportaciones de los migrantes", en Bustos, Rafael, Orozco, Olivia y Witte, Lothar (coords.), *El Magreb y las migraciones subsaharianas: el papel de asociaciones y sindicatos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 191-197.

HARVEY, David (2013): *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid: Akal.

HASSANE, Moulaye (2006): *Étude sur les pratiques de l'Islam au Niger. Rapport provisoire*, abril. Niamey: LIportal.

HOBBSAWN, Eric y RANGER, Terence (2002) [1983]: *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

HUMAN RIGHTS WATCH (2006): *Stemming the flows, abuses against migrants, asylum seekers and refugees*, vol. 18, n° 5, Septiembre.

IDA, Ousmane (2015): *L'alphabétisation au Niger: une analyse à partir des données du recensement de 2012*. Québec: Observatoire démographique et statistique de l'espace francophone / Université Laval (collection Rapport de recherche de l'ODSEF).

IDRISSA, Kimba (2001): *Le Niger: État et démocratie*. Paris: L'Harmattan.

INIESTA, Ferran:

(1998) *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Barcelona: Catarata.

(2007) *África en diáspora. Movimientos de población y políticas estatales*, Barcelona: Bellaterra.

(2009) *El Islam del África Negra*, Barcelona: Bellaterra.

INS (2013): *Les Niger en chiffres*, novembre, Niger.

ISSAKA MAGA, Hamidou:

- (2009) *Migration au Niger: Profil National 2009*. Genève: OIM.
- (2011) "Dynamiques de migrations de retour au Niger entre 1998 à 2001", en *CARIM*, Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n°63.
- JAHAN, Selim (2016): *Informe sobre Desarrollo Humano. Desarrollo humano para todos*. Nueva York PNUD.
- JANIN, Pierre (2003): "Vivre ensemble ou la douleur d'être en grande famille", en *Politique africaine*, n° 91, pp. 33-49.
- JANKELEVITCH, Vladimir (1989): *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid: Taurus.
- KABUNDA, Mbuyi (2012): *África en movimiento*. Madrid: Catarata.
- KAPLAN, Adriana:
- (2004) "Procesos migratorios: transformaciones culturales e identitarias" en *Revista electrónica de Ciencias Sociales*, noviembre.
- (2007) "Las migraciones senegambianas en España: una mirada desde la perspectiva de género", en Iniesta, Ferran (ed.), *África en diàspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona: Fundació CIDOB, Bellaterra.
- KATZER, Leticia y SAMPRÓN, Agustín (2012): "El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica", *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. Argentina, n°2, octubre 2011-marzo 2012, pp. 59.70.
- KIMBA, Nourou (1997): *Les facteurs explicatifs de la polygamie au Niger en 1992*. Yaoundé: IFORD, Université de Yaoundé II.
- KI-ZERBO, Joseph (2011): *Historia general del África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- KROTZ, Esteban (1991): "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico", en *Alteridades*, n° 1, pp.50-57.
- LAHLOU, Mehdi (2004): "Filières migratoires subsahariennes vers l'Europe (via Maghreb)", en Marfaing, Laurent y Wippel, Steffen (dir.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine: Un espace en constante mutation*. Paris: Karthala, pp. 113-140.
- LANGE, Marie-France (1999): "Insoumission civile et défaillance étatique. Les contradictions du processus démocratique malien", en *Autrepart*, pp. 117-134.
- LASSAILLY-JACOB, Véronique (1999): "Migrants malgré eux. Une proposition de typologie", en Lassailly-Jacob, Véronique (et al.) (ed), *Déplacés et réfugiés: la mobilité sous contrainte*. Paris: IRD, pp. 27-48.
- LATOUCHE, Serge (2007): *La otra África. Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona: Oozebap.
- LAVIGNE, Delville y AGHALI, Abdelkader (2010): "A cheval donné on ne regarde pas les dents". *Les mécanismes et les impacts de l'aide vus par des praticiens nigériens*, en *Études et Travaux du LASDEL*, n° 83.

En línea:  
[https://diplomatie.belgium.be/sites/default/files/downloads/rapport\\_evaluation\\_niger\\_lasdel.pdf](https://diplomatie.belgium.be/sites/default/files/downloads/rapport_evaluation_niger_lasdel.pdf)

LE BRIS, Émile (1991): "Crise urbaine et effets urbains de la crise: le cas de l'Afrique Noire", en *Espaces et Sociétés*, n°65, pp. 62-81.

LECOCQ, Baz:

(2004) "Unemployed intellectuals in the Sahara: The Teshumara Nationalist Movement and the Revolutions in Tuareg Society", en *International Review of Social History (IRSH)*. Amsterdam: 49, pp. 87-109.

(2010) *Disputed desert. Decolonisation, competing nationalisms and Tuareg rebellions in Northern Mali*. Boston: Brill.

LEFEBVRE, Henri:

(1973) [1968] *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.

(1978) *De lo rural a lo urbano*, Barcelona: Edicions 62.

LELART, Michel (1989): "L'épargne informelle en Afrique. Les tontines béninoises", en *Tiers-Monde*, tome 30, n° 118, pp. 271-298.

En línea: [http://www.persee.fr/doc/tiers\\_0040-7356\\_1989\\_num\\_30\\_118\\_3836](http://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1989_num_30_118_3836)

LERICHE, Albert:

(1951) "De l'origine du thé au Maroc et au Sahara", en *Bulletin de l'IFAN*, XV, pp. 731-736

En línea: <http://www.etudesahariennes.ma/attachments/article/87/11.pdf>

(1953) "De l'origine du thé en Mauritanie", en *Bulletin de l'IFAN*, XIII, pp.868-871.

En línea: <http://www.etudesahariennes.ma/attachments/article/79/3.pdf>

LÉVI-STRAUSS, Claude:

(1988) [1955] *Tristes trópicos*. Buenos aires: Paidós.

(1995) [1974] *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

(2010) [1983] *L'identité*. Paris: Presse Universitaire de France.

LEVITT, Peggy (2009): "Rezar por encima de las fronteras. Cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", en Galván Tudela, José Alberto (coord), *Migraciones e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*. Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia.

LINARES, Auriane (2009): *La migration de retour au Mali. Etat des lieux des pratiques des migrants, des associations et des institutions concernées*. Master professionnel. Paris: IRD, Université Panthéon-Sorbonne 1.

LIPIANSKI, Edmond-Marc (1990): "Identité subjective et interaction", en Camilleri, Carmel, *Stratégies identitaires*, Paris: PUF.

LLOBERA, Josep R. (1990): *La identidad de la antropología*. Barcelona, Buenos Aires, México: Anagrama.

LOCOH, Thérèse (1995): "Familles africaines, population et qualité de la vie", en *Les dossiers de CEPED*, Paris: Centre Français sur la Population et le Développement, n° 31.

LÓPEZ CALIX, José y ROGY, Michel (2017): *Promouvoir la révolution numérique en Afrique subsaharienne. Quel rôle pour les réformes?*. Banque mondiale.

LÓPEZ GARCÍA, Yolanda (2015): "Re-imaginer la migración: Entre el sueño y el desencanto de ser o no migrante", en *Imagonautas*, vol. 6, pp. 63-77.

LOUVEL, Roland (1994): *Quelle Afrique pour quelle coopération? Mythologie de l'aide française*. Paris: L'Harmattan.

LUND, Christian (2009): "Les dynamiques politiques locales face à une démocratisation fragile (Zinder)", en Olivier de Sardan, Jean Pierre y Tidjani Alou, Mahaman. *Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1. À la veille de la décentralisation*. Paris: Codesria-Karthala.

MAFFESOLI, Michel (1988): *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés des masses*. Paris: Méridiens.

MAIGA, Djibou:

(2010) "Le Cadre juridique de la migration irrégulière au Niger", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n° 28.

En línea:

[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/13682/CARIM\\_ASN\\_2010\\_28.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/13682/CARIM_ASN_2010_28.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

(2011) "Analyse des conventions bilatérales entre le Niger et certains pays voisins ou amis en matière", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n° 30.

En línea:

[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/16203/CARIM\\_ASN\\_2011\\_30.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/16203/CARIM_ASN_2011_30.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

MAIGNAN, Jean Claude, FABRE, Ginette, LIONNET, Jean-François (2000): *La difficile démocratisation du Niger*. Paris: CHEAM.

MALINOWSKI, Bronislaw (1972) (1922): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona: Altaya.

MALLART, Lluís (2001): *Okupes a l'Àfrica*. Barcelona: La Campana.

MALOUF, Amin (2005): *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial.

MARFAING, Laurence (2003): "Le retour des migrants, mythes et réalités: le cas des Sénégalais en Allemagne", en Coquery-Vidrovotch, Catherine (et al.), *Être étranger et migrante en Afrique au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: L'Harmattan, vol. II, pp. 473-489.

MARIE, Alain:

(1997) *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris: Karthala.

(2007) "Communauté, individualisme, communautarisme: hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains", en *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, pp. 173-198.

En línea: <http://id.erudit.org/iderudit/019089ar>

MATTIO, Eduardo (2009): "Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas", en *Construyendo nuestra interculturalidad*, año 5, vol. 4, pp. 1-11.

MAUSS, Marcel:

(1926) "Parentés à plaisanteries", en *Annuaire de l'École pratique des hautes études*. Paris: Les Éditions de Minuits, pp. 3-21.

En línea:

[http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss\\_marcel/essais\\_de\\_socio/T6\\_parentes\\_plaisanteries/parentes\\_plaisanteries.pdf](http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T6_parentes_plaisanteries/parentes_plaisanteries.pdf)

(2009) [1924]: *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.

MBALLA, Louis Valentin (2007): *La estructura social en África*. Mexico

MBONGO, Nsame (2003): "Identité et altérité en Afrique: étude de la contradiction autochtone-étranger, les cas de Douala", en Coquery-Vidrovitch; Goerg, Odile; Mandé, Issiaka (eds.), *Être étranger et migrante en Afrique au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: L'Harmattan, vol II, pp 281-288.

MCDOUGALL, James y SCHEELE, Judith (ed.) (2012): *Saharan frontiers*, Indiana: University Press.

MELELLA, Cecilia Eleonora (2014): "Migraciones transnacionales y uso de las tecnologías de la información y comunicación (TIC). La presencia en facebook de los periódicos de las colectividades de países andinos en la Argentina", en *Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, n° 42.

MENDIGUREN, Berta (2005): *Inmigración, medicalización y cambio social entre los soninké. El caso de dramané (Malí)*. Directora: Mari Luz Esteban. Tesis doctoral. Tarragona: Departament antropologia social i filosofia. Universitat Rovira i Virgili.

MEUNIER, Olivier (1998): "Marabouts et courants religieux en pays hawsa: dynamique de l'islamisation de la ville de Maradi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et durant le XX<sup>e</sup> siècle", en *Revue canadienne d'études africaines* 32 (3), pp. 521-557.

MEZZADRA, Sandro (2005): *Derecho de fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.

MICHALON, Bénédicte (2007): "Les retours en migration: une notion polysémique des formes migratoires multiples", en Véronique Petit (ed.), *Migrations internationales de retour et pays d'origine*. Paris: CEPED.

MIGNOLO, Walter (2013): "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica", en *Revista de filosofía*, n° 74, pp. 7-23.

MISSAOUI, Lamia y TARRIUS, Alain (2006): "Villes et migrants, du lieu-monde au lieu-passage", en *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 2, pp. 43-65.

En línea: <http://remi.revues.org/2818>

MOISSERON, Jean Yves, BELALIMAT, Nadia (2012): "L'après-Kadhafi: nouveaux défis en Libye et au Sahel", en Mokhefi, Mansouria y Antil, Alain, *Le Maghreb et son Sud: vers des liens renouvelés*. Paris: CNRS Éditions, pp 73-90.

MOLANO CAMARGO, Frank (2016): "El derecho a la ciudad: de Henri Lefebvre a los análisis sobre la ciudad capitalista contemporánea", en *Segunda época*, n°44, pp. 3-19.

MOSCOVICI, Serge (1984): *Psicología Social I: Influencia y cambio de actitudes, individuos y grupos*. Ediciones Paidós, Barcelona.

MOTCHO, Koukou Henri (2004): "La réforme communale de la communauté urbaine de Niamey (Niger)", en *Revue de géographe alpine*, tome. 92, n° 1, pp. 111-124.

MOUNKAILA, Harouna, AMADOU, Boureima y BOYER, Florence (2009): *Les Migrations au Niger: état des lieux, enjeux et perspectives*. Genève: OIM.

MOUNKAILA, Harouna y BOYER, Florence (2010): "Partir pour aider ceux qui restent ou la dépendance face aux migrations. L'exemple des paysans sahéliens", en *Hommes et Migrations*, n° 1286-1287, pp. 214-221.

MOUNKAILA, Harouna:

(2002) "De la migration circulaire à l'abandon du territoire local dans le Zarmaganda", en *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 18, n° 2, pp. 161-187.

En línea: <http://remi.revues.org/1662>

(2015): "La gestion des rapatriés de Libye dans la commune de Tchintabaraden (Niger): les défis de l'urgence et du durable", en *Afrique et développement*, vol XL, n°1, pp. 99-117.

MOUSSA, Hadiza (2004): *La pratique de la planification familiale*. Niamey: LASDEL, n° 23.

NABARA, Hamidou:

(2012) *La réinsertion socioéconomique des migrants de retour au Niger: cas des migrants de retour de la Libye à Niamey*. Niamey: LASDEL, Programme Économie Politique et Gouvernance.

(2014) *Migration de retour, stratégies de réinsertion et changement social dans la Commune urbaine de Tchintabaraden*. Director: Abdoulaye Seydou. Mémoire diplôme de Master. Niamey: Département de Sociologie. Université Abdou Moumouni de Niamey.

NAIDOO, Josephine, OLOWU, Akinsola, GILBERT, Andrew, AKOTIA, Charity (2002): "Cuestionando la psicología centrada en lo euronorteamericano. Las voces de los psicólogos africanos", en *Boletín de psicología*, n° 76, pp. 19-32.

NERÍN, Gustau (2011): *Blanco bueno busca negro pobre*. Barcelona: Roca Editorial de Libros.

NGOIE TSHIBAMBE, Germain (2012): "Mujeres en movimiento. Morfología de una categoría emergente en la movilidad", en Kabunda, Mbuyi, *África en movimiento. Migraciones internas y externas*. Madrid: Catarata.

NIANDOU SOULEY, Abdoulaye (2001): "La démocratisation au Niger: bilan critique", en Idrissa, Kimba (dir.), *Le Niger: État et démocratie*. Paris: L'Harmattan.

NICOLAS, Guy:

(1969) "Fondements magico-religieux du pouvoir au sein de la principauté hausa du Gobir", en *Journal de la Société des Africanistes*, tome 39, fascicule 2, pp. 199-232.

(1975) *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*. Paris: Institut d'ethnologie, Muséum national d'Histoire naturelle.

NITA, Sonja (2013): *Regional responses to forced migration: the case of Libya*. Migration Policy Centre.

NOUTSOUGAN, Amedome Kokoukouma (2010): *La réinsertion des mendiants à Niamey: situation et perspectives*. Director: François Piguet. Mémoire de MAS en Action Humanitaire Genève: Université de Genève.

NUGENT, Paul y ASIWAJU, A.I (coords.) (1998): *Fronteras africanas*. Barcelona: Bellaterra.

NWABARA, Samuel (1963): "The Fulani conquest and rule of the Hausa Kingdom of Northern Nigeria (1804-1900)", en *Journal de la société des africanistes*, tome 33, pp. 231-242.

En línea: [http://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1963\\_num\\_33\\_2\\_1370](http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1963_num_33_2_1370)

OCDE (2008): *Perspectives des migrations internationales*. Paris: SOPEMI, Editions 2008.

OIM (2011): *Humanitary Emergence Reponse to the Libyan crisis*. Genève: Report on IOM 'S Report, février-décembre.

OIM (2013): *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013: el bienestar y el desarrollo de los migrantes*, Ginebra.

OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre:

(1984) *Les Sociétés songhay-zarma*. Paris: Karthala.

(1995) *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.

(1996) "L'économie moral de la corruption en Afrique", en *Politique Africaine*, n° 63, pp. 97-116.

(2007) "Crise alimentaire et malnutrition infantile au Niger: le bilan de la 'famine' de 200", en *Critique internationale*, vol 4, n° 37, pp. 37-49.

(2008) "La crise alimentaire de 2004-2005 au Niger", en *Revue Afrique contemporaine*, n°225, pp. 217-294.

(2015) "Sur Charlie Hebdo vu de Niamey", en *CISMOC*.

En

línea:

[http://www.ieim.ugam.ca/IMG/pdf/chroniques\\_de\\_l\\_oci\\_olivier\\_de\\_sardan\\_29\\_janvier\\_2015.pdf](http://www.ieim.ugam.ca/IMG/pdf/chroniques_de_l_oci_olivier_de_sardan_29_janvier_2015.pdf)

OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre y TIDJANI ALOU, Mahaman (dir.) (2009): *Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1. À la veille de la décentralisation*. Paris: Codesria-Karthala.

OPPEN, Achim von (2004): "L'évolution d'un programme de recherche: la 'translocalité' au Centre de l'Orient Moderne (ZMO), Berlin", en Laurence Marfaing y Steffen Wippel (dir), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine. Un espace en constante mutation*. Paris: Karthala, pp 402-414.

OTAYEK, René (2002): "Vu d'Afrique. Société civile et démocratisation", en *Revue internationale de politique comparée*, vol. 9, n° 2, pp. 193-212.

OUMAROU, Hamani (2008): "Le rôle des ressortissants et des migrants à Bambey face à la crise", en *Afrique contemporaine*, vol. 1, n° 225, pp. 199-216.

PARRAMÓN, Clara (1996): "Campo migratorio: un concepto útil para el análisis de las estrategias migratorias", en Kaplan, Adriana, *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. Zaragoza: actas del VII Congreso de Antropología, pp. 13-23.

PASSERON, Jean Claude y GRIGNON, Clause (1989): *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard/Seuil.

PELLERIN, Mathieu (2012): "Le Sahel et la contagion libyenne", en *Politique étrangère*. Paris: IFRI, n° 4, pp 835-847.

PELLOW, Deborah (1996): *Hausa*, Encyclopedia of World Cultures.  
En línea: <http://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/hausa>

PERALDI, Michel:

(2002) *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*. Paris: Maisonneuve et Larose.

(2012) "Le Maghreb, laboratoire des nouvelles migrations", en Mokhefi, Mansouria y Antil, Alain, *Le Maghreb et son Sud: vers des liens renouvelés*. Paris: CNRS Éditions.

PÉREZ, Pau (1999): *Actuaciones psicosociales en guerra y violencia política*. Barcelona: Exlibris ediciones.

PÉROUSE DE MONTCLOS, Marc-Antoine (2008): "Les migrations au secours de l'Afrique noire?", en *Migration et développement*, vol. 27, n° 2, pp. 43-51.

PERRIN, Delphine:

(2008) "Aspects juridiques de la migration circulaire dans l'espace euro-méditerranéen. Le cas de la Libye", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n° 23.

(2009) "La gestion des frontières en Libye", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n° 31.

PETIT, Véronique (ed.) (2007): *Migrations internationales de retour et pays d'origine*. Paris: CEPED.

PETIT, Véronique y HAMELIN, Philippe (2004): *Terres d'abondance. Transferts et retour des migrants internationaux*. Centre Population et Développement (CEPED), n°48, novembre.

PIASTRO, Julieta (1998): "Identidades en movimiento", en Cruz, Manuel (comp.). *Tolerancia y barbarie*. Barcelona: Gedisa. pp. 141-154.

- PIAULT, Marc-Henri (1967): "Les Mawri de la République du Niger", en *Cahiers d'études africaines*, vol. 7, n°28, pp. 673-678.
- PIERRE, Jemima (2013), "Race in Africa Today: A Commentary", en *Cultural Anthropology*, vol. 28, n° 3, pp. 547-551.
- PIGUET, Etienne y DE COULON, Giada (2012): *La circulation des personnes. La volonté de migrer état des lieux théorique*. Maison d'analyse des processus sociaux. Université de Neuchâtel.
- PINTA, Pierre (2010): *Sebha, ville pionnière au cœur du Sahara libyen. Urbanisation, immigration, développement, tensions*. Paris: L'Harmattan.
- PLIEZ, Olivier (2006): "Tripoli: vers l'effacement de l'africanité de la capitale libyenne?", en *Migrations-société*, vol. 18, n° 107, pp. 199-211.
- PNUD (2009): *Rapport mondial sur le développement humain. Lever les barrières: mobilité et développement humain*, Edition Green INK.
- PNUD (2010): *Gouvernance Electronique au Niger: Evaluation de Projet*. Niamey: Niger.
- POITOU, Daniele (1984): "Organisation et pratique de l'espace urbain en Afrique de l'Ouest: deux exemples significatifs, Ilé-Ifé (Nigeria) et Niamey (Niger)", en Le Bris, Emile y Marie, Alain (et. al). *Anthropologie de l'espace habité dans les villes africaines, Dakar, Saint Louis, Lomé, Niamey, Bamako, Ilé-Ifé, Bangui*. Paris: Ministère de la recherche et de la technologie, pp. 387-438.
- PORTES, Alejandro (2007): "Migración y desarrollo: una revisión conceptual de la evidencia", en Castles, Stephen y Delgado Wise, Raúl (coords.), *Migración y desarrollo: Perspectivas desde el sur*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- PORTES, Alejandro, GUARNIZO, Luis, LANDOLT, Patricia (coords.) (2003): *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: Flacso México-Miguel Ángel Porrúa.
- POTTS, Deborah (2010): *Circular migration in Zimbabwe and contemporary sub-saharan Africa*. Cape Town: James Currey.
- QUESNAY, Arthur (2012): "L'insurrection libyenne: un mouvement révolutionnaire décentralisé", en Allal, Amin y Pierret, Thomas (dir.), *Au cœur des révoltes arabes*. Paris: Éditions du Croquant.
- QUIMINAL, Catherine (2002): "Retours contraints, retours construits dans la région de Kayes", en *Hommes et migrations*, n° 1236, pp. 35-43.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1972) [1952]: *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris: Éditions de Minuit.
- RAFFRAY, Mériadec (2013): *Les rebellions touarègues au Sahel*. Cahiers du Retex. Paris: CDEF/DREX/B.RCH.
- RALLU, Jean Louis (2003): "L'étude des migrations de retour: données de recensement, d'enquête et de fichiers", en Caselli, Graziella, Vallin, Jacques y Wunsch, Guillaume (eds.). *Démographie: analyse et synthèse Vol. IV, Les*

déterminants des migrations. Paris: INED, pp. 199-209.

RAO, Aparna (1985): "Nomades méconnus. Pour une typologie des communautés péripatétiques", en *L'Homme*, tome 25, n° 95, pp. 97-120.

RAULIX, H. (1962): "Un aspect historique des rapports de l'animisme et de l'islam au Niger", en *Journal de la Société des Africanistes*, tome 32, fascicule 2, pp.249-174.

En línea: [http://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1962\\_num\\_32\\_2\\_1359](http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1962_num_32_2_1359)

RAYNAL, Jean Jacques (1993): *Les institutions politiques du Niger*. Michigan: Sépia.

RAYNAUT, Claude (1990): "Trente ans d'indépendance: repères et tendances", en *Politique Africaine*, n° 38, pp. 3.29.

RECOLONS, Lluís (1996): "Les migrations actuals en el context de la població mundial", en *Revista de Treball Social*, n.º 124, Diputació de Barcelona.

RETAILLÉ, Denis (1986): "Les oasis dans une géographie méridienne Sahara-Sahel", en *Cahiers géographiques de Rouen*, n° 26, pp. 3-15.

RIFKIN, Jeremy (2010): *El sueño europeo: como la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*. Barcelona: Paidós Ibérica.

RINAUDO, Christian, HILY, Marie-Antoinette (2003): "Cosmopolitisme et altérité: les nouveaux migrants dans l'économie informelle", en *Tsantsa (Revue Suisse d'ethnologie)*, pp. 48-57.

En línea: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00080646>

ROBERTSON, Roland (1995): "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Featherstone, Mike, Lash, Scott y Robertson, Roland (eds), *Global Modernities*. Londres: Sage, pp. 25-44.

ROCA, Albert (2007): "Causas de los movimientos poblacionales africanos", en Iniesta, Ferran (ed.), *África en diàspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona: Fundació CIDOB, Bellaterra.

RODIER, Claire (2009): "Externalisation des frontières au sud de l'Europe. L'alliance Union européenne-Libye", en Bensâad, Ali, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*. Immigration sur émigration. Paris: Karthala, pp. 343-363.

ROUCH, Jean:

(1960) *La religion et la magie songhay*. Paris: PUF

(1975) "Le calendrier mythique chez les Songhay-Zarma (Niger)", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 1, pp. 52-62.

En línea: <https://span.revues.org/134>

SAIDOU, Hadiara Yaye (2014): *Se déplacer à Niamey, mobilité et dynamique urbaine*. Director: Martin Vanier y Kokou Henri Motcho. Tesis doctoral en Historia. Grenoble: Université Grenoble Alpes.

SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina (2003): "Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico", *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, vol. 58, nº1, pp. 71-84.

En línea: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/view/164/165>

SASSEN, Saskia:

(2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

(2013) *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa Fortaleza*. Madrid: Siglo XXI.

SAYAD, Abdelmalek:

(1998) "Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré", en *Migrations-société*, vol. 10, nº 57, pp. 9-46.

(2010) [1999] *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.

SCHAEFFER (2001): "Mythe du retour et réalité de l'entre-deux. La retraite en France, ou au Maroc?", en *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 17, nº1, pp. 165-176.

En línea: [http://www.persee.fr/docAsPDF/remi\\_0765-0752\\_2001\\_num\\_17\\_1\\_1768.pdf](http://www.persee.fr/docAsPDF/remi_0765-0752_2001_num_17_1_1768.pdf)

SCHUTZ, Alfred (1974): *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

SENARCLENS, Clément (2010): *Analyse des motifs de retour des requérants d'asiles déboutés*. Dakar: African migration workshop, International migration Institute.

SENNETT, Richard:

(2008) *L'espai públic, un sistema obert, un procés inacabat*. Barcelona: Arcàdia.

(2011) *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.

(2014) *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*. Barcelona. Anagrama.

SIDIKOU, Arouna (1980): *Niamey, étude de géographie socio-urbaine*. Director: Jean Gallais. Tesis doctoral en geografía. Rouen: Institut de Géographie.

SMITH, M.G (1959): "The Hausa System of social status", en *Journal of the International Africa Institute*, vol.29, nº 3, pp. 239-252.

SIMMEL, Georg:

(2002) *La philosophie de l'aventure*. Paris: L'Arche.

(1988) [1903] "La metrópolis y la vida mental", en Bassols, Mario, Donoso, Roberto (et al.), *Antología de la sociología urbana*. Méjico: UNAM.

SINDJOUN, Luc (2004): *État, individus et réseaux dans les migrations africaines*. Paris: Karthala.

SMITH, Étienne (2004): "Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes", en *Raisons politiques*, vol. 1, nº 13, pp. 157-169.

SMITH, Neil (2012): *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.

SODUPE, Kepa, KABUNDA, Mbuyi, MOURE, Leire (2009): *África subsahariana. Perspectivas sobre el subcontinente en un Mundo Global*. Universidad País Vasco.

SOLÉ, Carlota, PARELLA, Sònia y CALVACANTI, Leonardo (coords.) (2008): *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Madrid: Ministerio del Trabajo e Inmigración.

SOUNAYE, Abdoulaye (2016): *Islam et modernité. Contribution à l'analyse de la ré-islamisation au Niger*. Paris: L'Harmattan.

SOW, Papa (2007): "Diásporas africanas y mundialización: de la representación histórica a la toma de conciencia", en Iniesta, Ferran (ed.), *África en diàspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona: Fundació CIDOB, Bellaterra.

SPIVAK, Gayatri:

(2003) "Puede hablar el subalterno", en *Revista colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.

STAUB, Vincent (2006): *La Libye et les migrations subsahariennes*. Paris: L'Harmattan.

STOCKING, George W. (1983): *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork (History of Anthropology)*. Madison. University of Wisconsin Press.

TABAPSSI, Timothée:

(2010) "Le cadre général de la migration de, vers et à travers le Niger", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n°81.

En línea:

[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15585/CARIM\\_ASN\\_2010\\_81.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15585/CARIM_ASN_2010_81.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

(2011) "Genre et migration au Niger", en *CARIM*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, n°4.

En

línea:

[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15589/CARIM\\_ASN\\_2011\\_04.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15589/CARIM_ASN_2011_04.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

TARRIUS, Alain:

(2000) *Les nouveaux cosmopolitismes, mobilités, identités, territoires*. Paris: Editions de l'Aube.

(2002) *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris: Balland.

(2005) "Au delà des États-nations, des sociétés de migrants", en *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 17, n° 2, pp. 37-61.

(2010) "Territoires circulatoires et étapes urbaines de transmigrant (e) s", en *Regards croisés sur l'économie*, vol. 2, n° 8, pp. 63-70.

TEMLALI, Yassin (2011): "Las migraciones subsaharianas en la prensa diaria argelina", en Bustos, Rafael, Orozco, Olivia y Witte, Lothar (coords.), *El Magreb y las migraciones subsaharianas: el papel de asociaciones y sindicatos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 85-101.

TIMERA, Mahamet (2001): "Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de

soi et émancipation", en *Autrepart*, n° 18, pp. 37-49.

TOMÀS, Jordi (2005): *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Directora: Adriana Kaplan. Tesis doctoral en antropología. Barcelona: Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

TOUATI, Sylvain (2011): "L'Islam et les ONG islamiques au Niger", en *Les Carnets du CAP*, n° 15, automne-hiver, pp. 137-164.

TOURAINÉ, Alain (1997): *Podremos vivir junto? Iguales y diferentes*. México: Fondo de cultura económica.

TREMBLAY, Marc Adélar (1962): "Le transfert culturel: fondement et extension dans le processus d'acculturation", en *Revue Anthropologica*, vol. 4, n° 2, pp. 293-320.

VALLÉE, Olivier (2012): "Kadhafi: le dernier roi d'Afrique", en *La Libye révolutionnaire*, Politique africaine, n°125, pp.147-169

VAN GENNEP, Arnold (2008) [1909]: *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza Editorial.

VIDAL, Francisco (2007): "El islam en Níger: sociedad, cultura e historia al sur del Sahara", en Pastor, Mauricio, *La mujer subsahariana*, vol. 2, pp 40-99.

VIDAL, Laurent, MUSSET, Alain, VIDAL, Dominique (2011): "Sociétés, mobilités, déplacements: les territoires de l'attente: Le cas des mondes américains", en *Revue franco-brésilienne de géographie*, n° 13.

En línea: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00752549>

WADA, Maman y NAINO, Nouhou (2009): *Africa Education Watch: Rapport national d'évaluation*. Niamey: Transparency International.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974): *El moderno sistema mundial. La agricultura y los orígenes de economía-mundo europea en el siglo XVI. vol. I*. Madrid: Siglo XXI.

WEBER, Florence (2009): *Manuel de l'ethnologue*. París: Presses Universitaires de France – PUF.

WIHTOL DE WENDEN, Catherine:

(2005) *Atlas des migrations dans le monde. Réfugiés ou migrants volontaires*. París: Éditions Autrement.

(2009): "L'espace migratoire méditerranéen et ses enjeux", en Bensâad, Ali, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*. Paris: Karthala, pp. 427-437.

WIMMER, Andreas y GLICK SCHILLER, Nina (2003): "Methodological Nationalism, The Social Sciences and The Study of Migration: An Essay in the Historical Epistemology", en *International Migration Review*, vol 3, n° 37, pp. 576-610.

YOUNGSTEDT, Scott:

(2013) *Surviving with dignity: Hausa communities of Niamey, Niger*. New York: Lexington Books.

(2016) "Water vendors in Niamey: considering the economic and symbolic nature of water", en *African Studies Quarterly*, vol. 16, n°2, pp. 27-45.

ZAKARI, Maikorema (2009): *L'Islam dans l'espace nigérien. Des origines (VIII<sup>e</sup> siècle) à 1960*. Paris. L'Harmattan.

ZOUBIR, Yahia (2012): "Les États-Unis, l'Europe et la Libye: de la réhabilitation de Kadhafi à son renversement", en *L'Année du Maghreb*, vol VIII, pp. 457-469.

## HEMEROGRAFÍA

Carayol, Rémi. *Planète peule: rencontre avec un peuple sans frontières* [en línea]. *Jeune Afrique*, 18/03/2013 [consulta: 20/10/2016]. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/138138/societe/plan-te-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-fronti-res/>

Cembrero, Ignacio. *La protesta estalla en Libia* [en línea]. *El País*, 16/02/2011 [consulta: 7/05/2011]. Disponible en: [http://internacional.elpais.com/internacional/2011/02/16/actualidad/1297810808\\_850215.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2011/02/16/actualidad/1297810808_850215.html)

Dagher, Sam. *Libya city torn by tribal Feud. Ethnic Hatred Rooted in Battle for Misrata Underlines Challenges the Nation Faces After Gadhafi* [en línea]. *Wall Street Journal*, 21/06/2011 [consulta: 5/12/2011]. Disponible en: <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304887904576395143328336026>

De Haas, Hein. (2011), *African migrants become easy target for racist violence in Libya* [en línea]. 21/02/2011 [consulta: 10/04/2017]. Disponible en: <http://heindehaas.blogspot.com.es/2011/02/gaddafi-regime-fuels-racist-violence-in.html>

Deycard, Frédéric y Guichaoua, Yvan. *Mali and Niger Tuareg insurgencies and the war in Libya: 'Whether you liked him or not, Gaddafi used to fix a lot of holes'* [en línea]. *African arguments*, 8/09/2011 [consulta: 25/10/2011]. Disponible en: <http://africanarguments.org/2011/09/08/whether-you-liked-him-or-not-gaddafi-used-to-fix-a-lot-of-holes-tuareg-insurgencies-in-mali-and-niger-and-the-war-in-libya-by-frederic-deycard-and-yvan-guichaoua/>

Drief, Zineb. *Libye: Amnesty accuse les rebelles de tortures et d'exactions* [en línea]. *Le Nouvel Observateur*, 16/06/2011 [consulta: 25/10/2012]. Disponible en: <http://tempsreel.nouvelobs.com/rue89/rue89-monde/20110616.RUE2887/libye-amnesty-accuse-les-rebelles-de-torture-et-d-exactions.html>

Gbadamassi, Falila. *Libye, attaques ciblées contre les immigrés sub-sahariens* [en línea]. *Afrik.com*, 23/06/2011 [consulta: 30/10/2012]. Disponible en: <http://www.afrik.com/article23136.html>

*Les mercenaires africains de Kadhafi* [en línea]. *Le Parisien*, 5/03/2011 [consulta: 29/03/2011]. Disponible en: <http://www.leparisien.fr/politique/les->

[mercenaires-africains-de-kadhafi-05-03-2011-1343999.php](http://www.afrobarometer.org/sites/default/files/publications/D%C3%A9p%C3%AChes/ab_r6_dispatchno81_corruption_au_niger.pdf)

*Lutte contre la corruption au Niger: La désapprobation des citoyens augmente* [en línea]. Afrobaromète, 14/04/2016 [consulta: 4/05/2017]. Disponible en: [http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/D%C3%A9p%C3%AChes/ab\\_r6\\_dispatchno81\\_corruption\\_au\\_niger.pdf](http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/D%C3%A9p%C3%AChes/ab_r6_dispatchno81_corruption_au_niger.pdf)

Olivier de Sardan, Olivier. *Niger: les quatre prisons du pouvoir* [en línea]. Mariane, 4/01/2016 [consulta: 15/01/2016]. Disponible en <https://www.marianne.net/debattons/tribunes/niger-les-quatre-prisons-du-pouvoir>

Parker, Emily. Tunisia-live, *The Life Cycle of a Refugee Camp Along the Tunisia-Libya Border* [en línea]. 5/10/2011 [consulta: 10/10/2011]. Disponible en: <http://www.tunisia-live.net/2011/10/05/the-life-cycle-of-a-refugee-camp-along-the-tunisia-libya-border/>

Rabo, Rachida, *Mariage civil à Niamey: de plus en plus de couples se présentent devant l'officier d'état civil* [en línea]. 17/03/2010 [consulta: 16/10/2012]. Disponible en: <http://www.nigerdiaspora.net/index.php/le-nigerien-de-la-semaine-archives/item/49088-mariage-civil-%C3%A0-niamey--de-plus-en-plus-de-couples-se-pr%C3%A9sentent-devant-l%E2%80%99officier-d%E2%80%99%C3%A9tat-civil>

Saliou, Abrahamane. *Élections présidentielles: les raisons du succès!*, Haske, 21/11/2004.

Sanda, Siradji. *Cousinage à plaisanterie, les principales figures* [en línea]. Sahel Dimanche, 1/05/2007 [consulta 2/03/2015] Disponible en: <http://www.nigerdiaspora.net/index.php/culture-archives/item/36937-cousinage-%C3%A0-plaisanterie-les-principales-figures>

## MULTIMEDIA

*Françafrique* [documental]. Dirigido por Patrick Benquet. Paris: Compagnie des Phares et Balises, 2010. 2 DVD: 160 min.

*Kadhafi, notre meilleur ennemi* [documental]. Dirigido por Antoine Vitkine. Paris: Illégitime défense, Les films du Cabestan. Difundido por France 5, 2011, 90 min.

*Kadhafi, mort ou vif* [documental]. Dirigido por Antoine Vitkine. Paris: France 5, 2012, 90 min.

*Le Président et le dictateur* [documental]. Dirigido por Antoine Vitkine. Paris: France 3, 2015. 77 min.

*Libye, l'impossible État-nation?* [documental]. Dirigido por Anne Poiret. Paris: Magneto Press, 2015. 57 min.

*Moi, un noir* [película]. Dirigida por Jean Rouch. Paris: Films de la Pléiade, 1958. 73 min.

*Cocorico monsieur poulet* [película]. Dirigida por Jean Rouch. Niamey: Institut de recherche en Sciences humaines, Films de l'Homme, 1977. 93 min.

*Teshumara: les guitares de la rebellion* [documental]. Dirigido por Jérémy Reichenbach. Paris: Hibou, Les tisserands de la mémoire, Images Plus, Mezzo, 2005. 56 min.

*Orphans of Sahara: return, rebellion, exile, behind the name* [reportaje]. Dirigido Aljazeera

*Qui sème le vent* [película]. Dirigida por Frédéric Garson. Paris: Arte. Producción: Matthieu Belghiti y Denis Poncet, 2011. DVD, 85 min.



## ANEXOS



Figura 23: Fotos de Gadafi, Kountché y Tandja en un taxi de Niamey (2012)

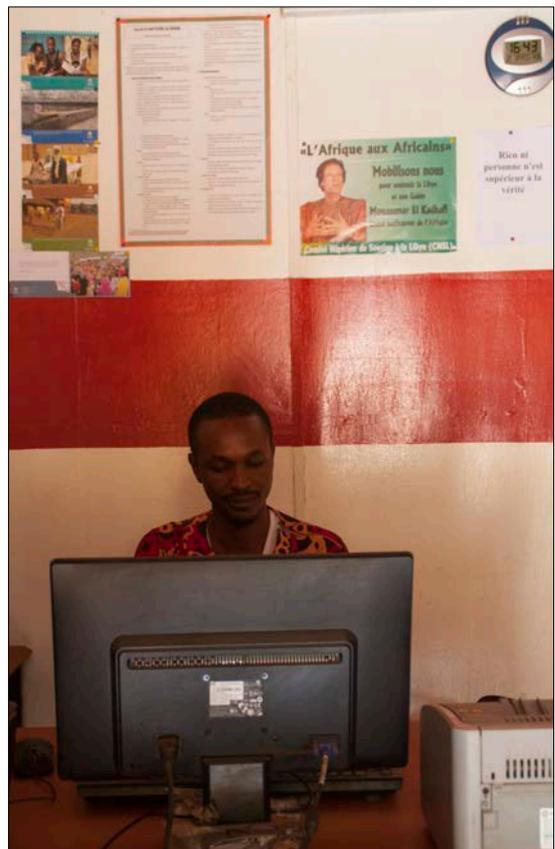


Figura 24: Póster de Gadafi en una entidad de la Sociedad civil en Niamey (2016)



Figura 25: Responsable de MOJEN en su sede en Niamey (2015)

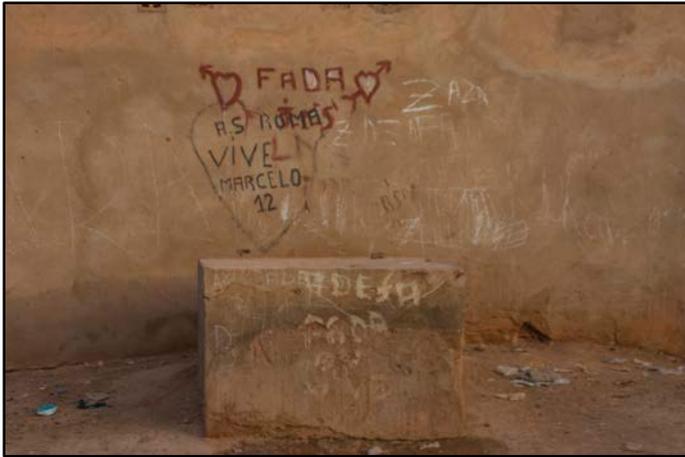


Figura 27: Señalización de una fada en Agadez (Propio autor, 2016)



Figura 28: Fada Boukoki (Niamey, 2015)



Figura 29: Reunión de CORNI en su sede de Bassora (Niamey, 2015)



Figura 30: Fada Talladje (Niamey, 2015)

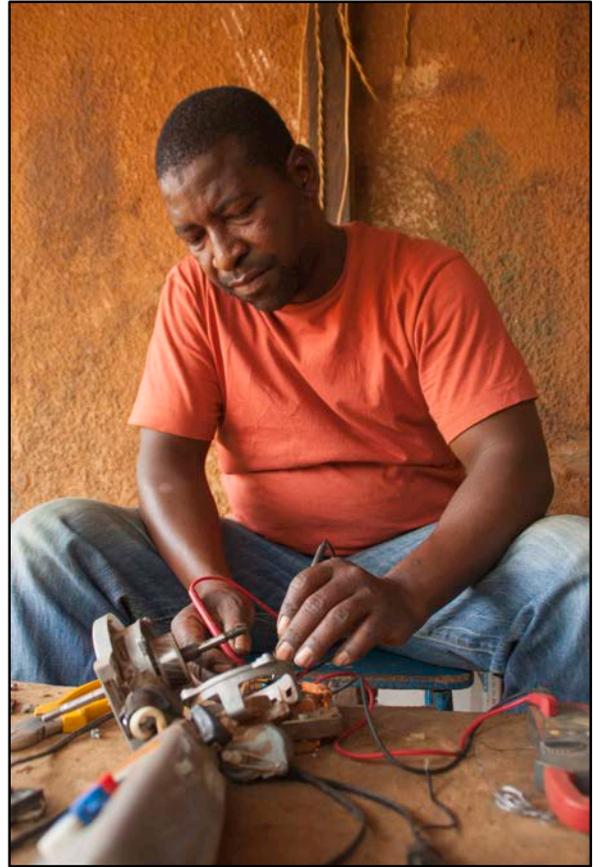


Figura 31: Retornado trabajando como electricista en el barrio de Aeroport (Niamey, 2015)



Figura 32: Terreno de Kollo, donde CORNI quiere empezar su proyecto (Niamey, 2016)



Figura 33: Retornado vendedor de gasolina en el Boulevard Mali Bero (Niamey, 2016)



Figura 34: Tienda de productos eléctricos de un retornado en Losso Goungou (Niamey, 2015)



Figura 35: Taller de costura en Talladje, propiedad de un retornado (Niamey, 2016)



Figura 36: Tienda de alimentación con financiación de OIM (Niamey, 2015)



Figura 37: Mecánico retornado de Libia (Niamey, 2015)



Figura 38: Taxista retornado, ejerciendo de kamamey (Niamey, 2015)



Figura 39: Sede de ISJM (Niamey, 2015)



Figura 40: Reunión en la sede de ISJM, (Niamey, 2015)



Figura 41: De boda, junto a dos retornados (Niamey, 2015)



Figura 42: Retornado vendiendo parcelas (Niamey, 2015)



Figura 43: Estación de autobuses 3STV donde descansan los migrantes a la espera de viajar a Agadez (Niamey, 2016)



Figura 44: Migrantes esperando para ir a Agadez, en la estación SONEF (Niamey, 2016)

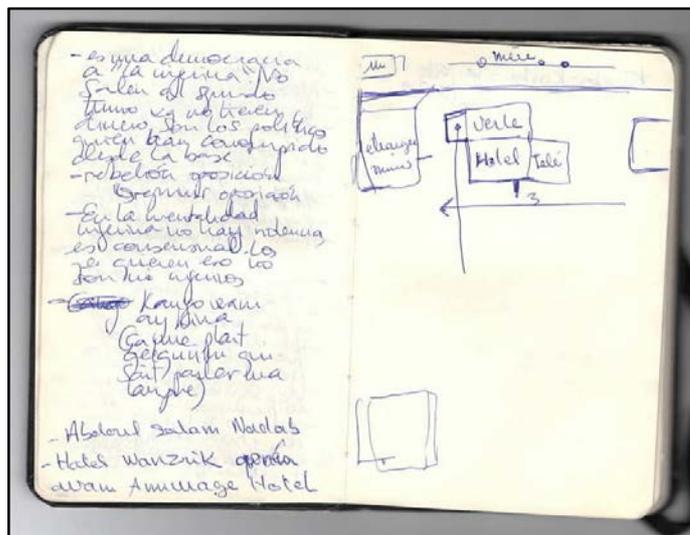


Figura 45: Modelo del diario campo. Mapa dibujado por un retornado sobre su ubicación en Trípoli (Niamey, 2016)