



TESIS DOCTORAL

**TRATAMIENTO JURÍDICO-PENAL DE LOS ABUSOS VINCULADOS A
LA CREENCIA Y EJERCICIO DE LA BRUJERÍA Y VUDÚ EN ESPAÑA
(ESPECIAL REFERENCIA AL DELITO DE TRATA DE SERES HUMANOS)**

ANA DOLS GARCÍA

DEPARTAMENTO DE DERECHO PENAL

2017



TESIS DOCTORAL

**TRATAMIENTO JURÍDICO-PENAL DE LOS ABUSOS VINCULADOS A
LA CREENCIA Y EJERCICIO DE LA BRUJERÍA Y VUDÚ EN ESPAÑA
(ESPECIAL REFERENCIA AL DELITO DE TRATA DE SERES HUMANOS)**

ANA DOLS GARCÍA

DEPARTAMENTO DE DERECHO PENAL

Conformidad del Director

Fdo.: Dr. D. Emilio Cortés- Bechiarelli

2017



INTRODUCCIÓN

I. Justificación	11
II. Objetivos	14
III. Estructura	15
IV. Metodología	16

PRIMERA PARTE

BRUJERÍA AFRICANA: APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA

I. Creencias tradicionales africanas	20
II. Concepto y caracteres de la brujería africana	23
III. Distintas manifestaciones de la brujería africana	28

SEGUNDA PARTE

BRUJERÍA AFRICANA: MARCO NORMATIVO

Capítulo 1. Creencias tradicionales africanas y libertad religiosa	35
I. Derecho a la libertad religiosa y sus límites	36
II. Prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición	40
Capítulo 2. Multiculturalismo y derecho penal español	45
I. Multiculturalismo en el derecho penal español	45
II. Mutilación genital femenina	49

TERCERA PARTE

BRUJERÍA AFRICANA: CONDUCTAS DELICTIVAS VINCULADAS A SU CREENCIA Y PRÁCTICA

Capítulo 1. ¿Delito autónomo de brujería?	59
I. El delito de brujería en África.....	60

I.1 Marco legislativo	61
I.2 Proceso judicial	65
I.3 Propuestas de reforma	72
II. Delito imposible en el derecho penal español	74
Capítulo 2. Vudú y delito de trata con fines de explotación sexual	79
I. Características de las redes de trata nigerianas	81
II. Vínculo entre trata y creencias tradicionales africanas	93
II.1 Creencias tradicionales africanas: vudú y juramentos rituales	94
II.2 El papel de las creencias tradicionales africanas en el delito de trata	97
II.3 Juramentos rituales: significado y características	104
II.4 Juramentos rituales: ceremonia y simbología	107
II.5 Consecuencias de los juramentos rituales y su ruptura	116
a) Percepción de relación de reciprocidad entre víctima y tratante	118
b) Vínculo con la familia y la comunidad	123
c) Vínculo con lo divino. Desgracias y enfermedades	126
II.6 El rol de las iglesias pentecostales en el delito de trata	128
III. Creencias tradicionales africanas como elemento coercitivo en el delito de trata	131
III.1 Delito de trata. Marco normativo internacional y europeo	133
III.2 Delito de trata en España: Artículo 177bis Código Penal	135
III.3 El vudú, ¿elemento comisivo del delito de trata?	141
a) El consentimiento y los elementos comisivos en el delito de trata.....	141
b) Métodos coercitivos vinculados a la creencia en vudú	148
1. Creencias tradicionales africanas como elemento comisivo.....	150
2. Juramentos rituales, ¿un elemento comisivo idóneo?.....	151
3. Rituales en país de destino	162
4. Conclusión	163
c) Valoración por la jurisprudencia española	166
IV. Vudú e investigaciones criminales	169
IV.1 Juramentos rituales: obstáculo para la identificación de las víctimas	170
a) Miedo a denunciar la situación de explotación	171
b) No se perciben como víctimas	175
c) Disfrute de aparente libertad	179

IV.2 Estrategias para reforzar las investigaciones criminales	181
a) Mayor conocimiento del vudú y su impacto en las víctimas de trata	183
b) Testimonio de la víctima	185
1. Crear un clima de confianza	187
2. Ofrecer la mayor protección física posible.....	190
3. Asesoramiento	193
4. Elección del entrevistador	196
5. Elección de intérpretes	197
6. La entrevista	199
c) Recolección de pruebas físicas y forenses	203
1. Exámenes médico-forenses	203
2. Recolección de elementos vinculados a la creencia en vudú	204
d) Enfoque multidisciplinar	206
V. El vudú ante los tribunales	208
V.1 Acusación: elementos de prueba	210
a) Testifical de la víctima	211
b) Testifical de terceros	218
c) Pruebas periciales médicas y psicológicas	219
d) Evidencias físicas	221
e) Experto perito	224
V.2 Defensa: Argumentos para desacreditar el vudú como elemento comisivo..	225
V.3 Sentencias de delito de trata en redes nigerianas: errores	229
a) Desconocimiento creencias tradicionales africanas	230
1. Menosprecio hacia las creencias tradicionales africanas	230
2. Desconocimiento del sincretismo religioso africano	231
3. Inadecuación del perfil del creyente en creencias tradicionales africanas.....	233
b) Desconocimiento sobre el papel de las creencias tradicionales africanas en el delito de trata.....	234
VI. Protección y acompañamiento a víctimas de trata de redes nigerianas.....	237
VI.1 Protección internacional: concesión estatuto de refugiado	238
VI.2 Acompañamiento de entidades especializadas	246
a) Descifrar correctamente claves culturales	247
b) Enfoque espiritual	249

c) Mediadores culturales	254
d) Consideraciones culturales en terapias psicológicas y psiquiátricas	255
e) Revocación	259
f) Apoyo comunitario	259
g) Retorno voluntario	260

Capítulo 3. Asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería 263

1. Práctica de asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería	263
I.1 Descripción y magnitud del fenómeno	264
a) En África	265
b) En Europa	267
I.2 Causas y finalidad	270
I.3 Perfil de las víctimas	273
I.4 Ejecución de los asesinatos y/o mutilaciones. Características y simbología ..	276
I.5 Consecuencias de los asesinatos y/o mutilaciones para las víctimas	279
I.6 Perfil de los agresores: clientes, <i>witch-doctor</i> y agentes	280
II. Tratamiento legal de los asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería	283
II.1 Tratamiento legal en África	284
II.2 Tratamiento legal en España	285
II.3 Aplicación de eximentes o atenuantes	286

Capítulo 4. Maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería 291

I. El fenómeno de los “menores-brujo”	292
I.1 Descripción y magnitud del fenómeno	293
I.2 Causas que potencian el maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería	297
I.3 Perfil de los menores acusados de posesión y brujería	300
I.4 Consecuencias de las acusaciones de posesión y brujería	304
I.5 El rol de los líderes religiosos	307

I.6 Estrategias para reducir el maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería.....	310
II. Tratamiento penal y judicial del maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería	315
II.1 Consideraciones jurídicas previas	316
II.2 Tratamiento penal del maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión y brujería en África	318
II.3 Designación de menores como brujos, ¿acto delictivo?	319
II.4 Actos delictivos vinculados a los rituales exorcistas	325
II.5 Aplicación de eximentes o atenuantes en base a la creencia en brujería	332
a) Aplicación de eximentes o atenuantes en África	336
b) Aplicación de eximentes o atenuantes en España	338
1. Causas de justificación: legítima defensa, consentimiento	340
2. Causas de inimputabilidad: alteración de la percepción, trastorno mental transitorio, estado pasional	343
3. Error de prohibición	348
4. Causas de exclusión de la reprochabilidad: estado de necesidad disculpante, miedo insuperable	352
Capítulo 5. Violaciones y abusos sexuales durante rituales de limpieza de brujería (breve referencia).....	357
I. Magnitud y caracteres en Europa.....	358
II. Cuestiones legales.....	360
CONCLUSIONES	367
BIBLIOGRAFÍA	371

LISTA DE TABLAS

1. Elementos vinculados a rituales vudú y su significado	115
2. Partes corpóreas y su utilidad en rituales de brujería	278
3. Diferencias entre crímenes sádicos y asesinatos y mutilaciones para fines vinculados a la brujería	283
4. Terminología en torno al maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería	291
5. Tipo de abusos a menores acusados de posesión y brujería	307

LISTA DE MAPAS

1. Influencias de la colonización en la regulación de la brujería en África.....	62
2. Maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería en África subsahariana	294
3. Menores subsaharianos acusados de posesión y brujería en Europa	296

LISTA DE ILUSTRACIONES

1. Interrogatorio de muertos en Burkina Faso	26
2. Artículo de prensa: Una bruja volante entra en colisión con un cocotero y se estrella en una propiedad privada	30
3. Población subsahariana en España a 1 de enero de 2015	46
4. Delitos vinculados a la creencia en brujería y vudú africano en Europa.....	57
5. Sueños y muerte por brujería	66
6. Vudú y trata con fines de explotación sexual	99
7. NAPTIT-Qué hacer si la víctima ha realizado un juramento ritual	183
8. Marcas vinculadas a los juramentos rituales	203
9. Elementos vinculados al vudú recolectados por la UCRIF en operaciones contra redes de trata nigeriana	205
10. Fetiches y restos de sacrificios animales, Kampti, Burkina Faso	271
11. Panfleto publicitario de maestro de brujería africana distribuido en ciudad española	357

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ACNUR	Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados
AFRUCA	Africans Unite Against Child Abuse
APRAMP	Asociación para la Prevención, Reinserción y Atención a la Mujer Prostituida
CP	Código Penal
CSWR	Centre for Social Work Research
ECPAT	End Child Prostitution, Child Pornography and Trafficking of Children for Sexual Purposes
EUROPOL	Oficina Europea de Policía
FBI	Oficina Federal de Investigación de Estados Unidos de América
GAATW	Global Alliance Against Traffic in Women
INTERPOL	Organización Internacional de Policía Criminal
LO	Ley Orgánica
NAPTIP	National Agency for Prohibition of Traffic in Persons and Other Related Matters/ Agencia Nacional para la Prohibición de la Trata de Personas de Nigeria y otras cuestiones conexas
NSPCC	National Society for the Prevention of Cruelty to Children
OHCHR	Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONU	Organización de Naciones Unidas
OSCE	Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa
PDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
STC	Sentencia Tribunal Constitucional
STS	Sentencia Tribunal Supremo
UCRIF	Unidad Central de Redes de Inmigración Ilegal y Falsedades Documentales
UE	Unión Europea
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNFPA	Fondo para la Población de las Naciones Unidas

UNGIFT	Iniciativa Global de las Naciones Unidas para la Lucha contra la Trata de Personas
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNICRI	Instituto Interregional de las Naciones Unidas para Investigaciones sobre la Delincuencia y la Justicia
UNIFEM	Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer
UNOCI	Operación de las Naciones Unidas en Costa de Marfil
UNODC	Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito
VCF	Victoria Climbié Foundation
Vol.	Volumen
WHRIN	Witchcraft and Human Rights Information Network

INTRODUCCIÓN

I. JUSTIFICACIÓN

Septiembre 2007. Tras acabar la carrera y empujada por la curiosidad, comencé mi andadura en el continente africano, concretamente en la República Centroafricana. El inicio de un atrayente y vertiginoso desarrollo y recorrido personal, profesional e intelectual.

Allí empecé a escuchar historias de metamorfosis, de hombres-caimán, de vuelos nocturnos de brujos, de seductores espíritus del agua... que desde entonces despiertan mi curiosidad y desafían mi manera de mirar y comprender el mundo. En un primer momento avivando un interés antropológico o social, para ir poco a poco revelándose como un reto jurídico.

La creencia y práctica en brujería es generalmente inocua, aunque en ocasiones desencadena episodios de violencia como ejecuciones extrajudiciales, agresiones físicas, desplazamientos forzados o estigmatización contra personas acusadas de ser brujas.

Todo ello, plantea interesantes preguntas jurídicas, interpela al derecho. ¿Está la creencia y práctica en brujería amparada por el derecho a la libertad religiosa?, ¿son compatibles la creencia y práctica en brujería y el respeto a los derechos humanos?, ¿qué respuesta jurídica ofrecen los países subsaharianos a la creencia y práctica de la brujería?

La búsqueda de respuestas a estas cuestiones fue el inicio de mi investigación sobre los derechos humanos y la creencia y práctica de la brujería. Y del estudio de los desafíos jurídicos que la brujería esboza en el continente africano, surgió otro interrogante: ¿qué ocurre con la población africana que vive fuera de África? Partiendo de la base de que nuestras creencias nos acompañan allá donde vamos, ¿de qué manera se manifiesta la creencia y práctica en brujería africana en la diáspora africana residente en Europa?, ¿plantan estas manifestaciones los mismos interrogantes jurídicos que en el contexto subsahariano?; en caso afirmativo, ¿qué respuesta jurídica se está brindando?

La actual creencia y práctica en vudú y brujería es frecuentemente estudiada por antropólogos, sociólogos e historiadores. Pese a los vínculos existentes entre brujería y derecho y a la necesidad de que la brujería sea examinada y practicada desde un enfoque de derechos humanos, los estudios de esta temática desde una perspectiva jurídica siguen siendo anecdóticos en África subsahariana e inexistentes en Europa.

Ni en España ni en países europeos vecinos existe ningún estudio jurídico, sistemático y global de las prácticas de brujería y vudú. Únicamente se encuentran breves referencias a este tema en artículos o sentencias judiciales que tratan otros asuntos (ej. la tentativa supersticiosa o el delito de trata) así como en documentos elaborados principalmente por organizaciones no gubernamentales. Si bien estos documentos se centran exclusivamente en algunas de esas prácticas y esencialmente bajo un enfoque social o antropológico, refiriéndose solamente de manera colateral a cuestiones jurídicas y judiciales.

Este trabajo busca cubrir este vacío académico sobre los delitos derivados de la práctica de vudú y brujería por parte de la diáspora africana en España. Temática que no sólo suscita mi interés personal sino que responde igualmente al interés del derecho penal en regular los desafíos que el multiculturalismo plantea, estableciendo estrategias de actuación frente a prácticas culturales ajenas a nuestra tradición que se manifiestan o pueden manifestarse en nuestro país. Un ejemplo de ello es la reciente regulación en el Código Penal español de la mutilación genital femenina, los matrimonios forzosos o la trata de seres humanos con la finalidad de extraer sus órganos corporales.

Los delitos vinculados a la creencia en vudú y brujería africana son ya una realidad en España y el resto de países europeos de nuestro entorno. En distintos países europeos, incluido España, la presencia de personas procedentes de países subsaharianos origina la aparición de nuevos fenómenos como los abusos sexuales cometidos durante rituales de limpieza realizados por maestros o sacerdotes tradicionales o el uso de rituales vudú como elemento coercitivo en el delito de trata. Igualmente desde el año 2000 se han documentado casos de malos tratos, tortura e incluso asesinato contra presuntos menores brujos (menores acusados de estar poseídos por espíritus diabólicos). A título de ejemplo, desde 2014, la Policía Metropolitana de Londres ha recibido 148 alegaciones de abusos a menores basados en creencias religiosas, proviniendo la gran parte de estos menores de

familias de la diáspora africana. Casos similares se han documentado en España así como en Francia, Holanda, Suecia o Bélgica.

De hecho, la manifestación de estas prácticas en Europa suscita un creciente interés de Naciones Unidas y la Unión Europea por estos delitos. El Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas expresó recientemente su profunda preocupación sobre el hecho de que menores africanos estén siendo traficados desde diversos países de África a Reino Unido para que sus partes corpóreas sean utilizados como ingredientes en rituales de brujería y vudú. Igualmente el Relator Especial de Naciones Unidas sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias y el Parlamento Europeo han expresado su interés en que se dirija mayor atención a los delitos cometidos contra las personas acusadas de brujería.

El incremento de la población africana en España en la última década, el interés creciente en evitar usos abusivos de creencias religiosas (ej. lucha contra fundamentalismos religiosos), la virulencia de algunas prácticas derivadas de la creencia en vudú y brujería y el hecho de que las víctimas de estas prácticas sean en su mayoría mujeres y menores son algunos elementos que manifiestan la necesidad de analizar en detalle este tipo de prácticas. De esa manera los diversos actores jurídicos y judiciales dispondrán de un mayor conocimiento y elementos de análisis a la hora de abordar estas cuestiones tan desconocidas en nuestro entorno cultural tradicional.

Soy consciente de que la elección de este tema despierta interés y curiosidad por la novedad y exotismo del mismo. Pero esa novedad y exotismo es un arma de doble filo, ya que ha supuesto una dificultad extra a la realización de este trabajo de investigación, tanto a nivel metodológico (ej. escasa bibliografía) como a nivel de contenido.

Un desafío importante es el de elaborar una tesis en torno a la creencia y práctica en brujería, un tema delicado que ha de ser tratado con responsabilidad y respeto para evitar conclusiones tópicas falsas. La finalidad de este estudio no es ridiculizar esta creencia y las prácticas derivadas de ella. Todo lo contrario. El objetivo es contextualizar y explicar la creencia en brujería, defendiendo que es una creencia válida, respetable y amparada por el derecho a la libertad religiosa; señalando a la vez aquellas prácticas derivadas de

la misma que sobrepasan los límites de la libertad religiosa y que han de ser, en consecuencia, reconducidas.

Por otra parte, lo novedoso de este tema de investigación implica que, pese al esfuerzo realizado para documentar y madurar todas las ideas, algunas afirmaciones o cuestiones que se planteen puedan ser consideradas jurídicamente débiles, inviables o inútiles. Aceptaré todas las críticas. El objetivo de este estudio no es tanto ofrecer respuestas como presentar un problema, estructurarlo y plantear una serie de cuestiones que surgen en torno al mismo, esperando que este trabajo suscite la reflexión, interés y debates sobre algunas prácticas vinculadas a la creencia en brujería y vudú.

II. OBJETIVOS

El objetivo general de este trabajo es examinar las prácticas *prima facie* delictivas derivadas de la creencia y práctica de vudú y brujería por miembros de la diáspora africana, analizando si el derecho penal español posee mecanismos adecuados para hacer frente a estas violaciones de derechos derivadas de la creencia en brujería que se cometan en España.

Para alcanzar este objetivo, este trabajo de investigación busca:

- a) contextualizar la creencia y práctica actual del vudú y la brujería por parte de las comunidades africanas residentes tanto dentro como fuera del continente africano;
- b) defender que la creencia en vudú y brujería está amparada por el derecho a la libertad religiosa;
- c) describir y sistematizar las prácticas *prima facie* delictivas conectadas con la creencia en vudú y brujería que comienzan a aflorar en Europa y España, haciendo hincapié en el uso del vudú como elemento coercitivo en el delito de trata;

- d) analizar el tratamiento jurídico-penal y judicial de estos comportamientos delictivos;
- e) examinar la posibilidad de aplicar eximentes o atenuantes reconocidas en el derecho penal español.

III. ESTRUCTURA

El carácter multidisciplinar de la creencia y práctica de la brujería, se refleja en este trabajo que, pese a su enfoque penal, no hubiera podido realizarse sin recurrir a estudios antropológicos y sociológicos¹.

En consecuencia, el primer capítulo describe brevemente el papel de la religión en África subsahariana y los principales caracteres de las religiones tradicionales africanas; poniendo el foco sobre uno de los elementos presentes en esas religiones, la creencia en brujería. Se analizará así la función y evolución de la creencia en brujería, detallando algunas prácticas y manifestaciones actuales de la misma.

Igualmente cada capítulo comienza con una parte antropológica-social en el que se describe la esencia y caracteres, tanto en África como en Europa, de cada práctica vinculada a la creencia en brujería, lo que permite encauzar posteriormente el análisis jurídico y las repuestas ofrecidas.

Este recurrir constante a otras ciencias sociales (antropología, sociología) puede valorarse como poco ortodoxo en un estudio jurídico-penal. Es, sin embargo, esencial. Las prácticas vinculadas a la creencia en brujería africana son ajenas a nuestra tradición cultural, por lo que sólo el conocimiento y la comprensión de este fenómeno y su incidencia en el África subsahariana actual y las comunidades migrantes presentes en

¹ Esta labor de complementación no es privativa del objeto de este estudio. En tal sentido, la antropología y la sociología son herramientas útiles para el Derecho penal para la instauración y exégesis de institutos como el arrebato, el trastorno mental transitorio, los llamados delitos de violencia de género, el delito de estupro o los delitos contra las relaciones familiares, por citar algunos.

Europa permitirán ofrecer respuestas jurídicas apropiadas. Además, este enfoque multidisciplinar refleja con mayor exactitud la realidad social, donde las diferentes ramas científicas no están compartimentadas sino que se superponen y retroalimentan.

Al mismo tiempo, este trabajo invita a un viaje continuo entre África subsahariana y Europa. África será el punto de referencia, el punto de partida. De manera que se analizan primero los desafíos que plantean diversas prácticas vinculadas a la creencia en brujería en los países subsaharianos y las soluciones allí propuestas, examinando posteriormente cómo se reflejan esas prácticas en Europa y valorando si las soluciones africanas son factibles o se ha de optar por otro tipo de alternativas más adaptadas al contexto cultural europeo.

Por otra parte, se ha buscado un enfoque práctico y útil de este trabajo. Por ello el análisis jurídico de cada práctica va acompañado de propuestas para abordar esas temáticas de manera más efectiva en los ámbitos criminal, judicial y asistencial, poniendo especial énfasis en la protección de las víctimas, fundamentalmente en el capítulo del vudú y las redes de explotación sexual nigerianas, por ser la problemática más presente en España.

Por último destacar que a lo largo de este trabajo se aludirán a aspectos vinculados a la libertad religiosa y el multiculturalismo, sin que en ningún caso se profundice en estos fenómenos para no perder el rumbo del trabajo.

IV. METODOLOGÍA

La búsqueda de fuentes primarias y secundarias que pudieran servir de estructura e inspiración para este trabajo ha constituido otro de los grandes desafíos a la hora de realizar este trabajo.

Como se apuntó anteriormente, a nivel bibliográfico, no he encontrado ningún libro o artículo que analice la problemática abordada en este trabajo, únicamente breves referencias a este tema en artículos o documentos, generalmente estudios elaborados por organizaciones no gubernamentales.

Este vacío se ha cubierto acudiendo a la jurisprudencia española existente sobre redes nigerianas de trata con fines de explotación sexual, así como al derecho comparado, donde existen interesantes estudios y artículos sobre algunas de esas prácticas, principalmente sobre el uso del vudú como elemento coercitivo en el delito de trata y sobre las acusaciones de brujería contra menores. Estos documentos se elaboraron principalmente en Reino Unido, Francia, Italia, Dinamarca, Países Bajos y Alemania, por lo que gran parte de las referencias son traducciones propias.

Igualmente se recurre constantemente a bibliografía africana y a expertos sobre la creencia y prácticas en brujería en el ámbito de la antropología y la sociología.

Por otra parte, este trabajo es fruto de una serie de entrevistas y conversaciones con personas que conocen el fenómeno de la brujería, bien porque han sido víctimas de abusos vinculados a la creencia y práctica en brujería, bien por abordar en sus respectivos ámbitos de trabajo algunos de los problemas derivados de la misma (ej. expertos del mundo académico, policial y judicial, personal de instituciones gubernamentales, miembros de la sociedad civil y organizaciones no gubernamentales, brujos, etc. tanto en Europa como en diversos países africanos).

Fundamental a la hora de enfocar esta tesis las investigaciones de campo realizadas en diversos países africanos, concretamente en Benín, Burkina Faso, Ghana, Nigeria, República Centroafricana, República Democrática del Congo y Uganda. Viajes que me han permitido comprender mejor la creencia y práctica en brujería y vudú y algunas de las propuestas (jurídicas, asistenciales) que se están poniendo en práctica para encontrar un equilibrio entre el respeto de los derechos humanos y la creencia en brujería, dando respuesta a los abusos cometidos en nombre de dicha creencia y protegiendo a las víctimas.

En estos viajes han sido esenciales los intercambios y conversaciones con víctimas de estos abusos y expertos en la materia, así como la consulta de material elaborado en estos países (leyes, campañas de sensibilización, programas de formación...), la participación en rituales y la visita a lugares vinculados a la creencia y práctica en brujería y sus consecuencias (ej. centros para acoger a personas acusadas de brujería y cementerios exclusivos para las mismas, lugares de culto...).

En el capítulo del uso del vudú como elemento coercitivo en el delito de trata ha sido esencial la contribución de numerosos expertos en el ámbito de la trata. Las informaciones y opiniones de estos especialistas provenientes de las esferas policial, judicial y asistencial (organizaciones e instituciones especializadas) me han ayudado enormemente a conocer más de cerca la dimensión de este fenómeno en España así como a madurar mis ideas y enfoques. Sin olvidar su enorme aportación al animarme a seguir adelante con este trabajo, manifestando la existencia de un vacío académico en esta temática y las repercusiones que esta desinformación conlleva en aspectos tan significativos como la (des-)protección de las víctimas de las redes nigerianas de trata con fines de explotación sexual.

En ese sentido he de agradecer especialmente el apoyo e intercambios con el Proyecto Esperanza Adoratrices, Adoratrius-SICAR cat, la Asociación para la Prevención, Reinserción y Atención de la Mujer Prostituida (APRAMP), la Agencia para el Tratamiento Integral de las Trabajadoras Sexuales/ABITS del Servicio de Atención del Ayuntamiento de Barcelona, la Fiscalía de Extranjería, la Unidad Central contra las Redes de Inmigración y Falsedades Documentales (UCRIF), la Brigada Central contra la Trata de Seres Humanos de la Comisaría General de Extranjería y Fronteras y la Unidad Central de Tráfico de Seres Humanos de los Mossos d'Escuadra.

Algunos de los comentarios y reflexiones de los citados expertos han sido incorporados a este trabajo, siempre con su consentimiento y manteniendo su anonimato, lo que ha permitido mayor espontaneidad y libertad a la hora de expresar sus opiniones.

Al mismo tiempo, este trabajo se ha visto reforzado por todos los comentarios y críticas recibidos durante los cursos que he facilitado sobre los abusos vinculados a la creencia africana en brujería y vudú.

PRIMERA PARTE

BRUJERÍA AFRICANA: APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA

El término brujería evoca fascinación, fantasía, irracionalidad. Se ajusta fácilmente al imaginario occidental sobre el África subsahariana al combinar elementos exóticos, ilógicos y violentos. Se la vincula sin esfuerzo a la época precolonial, situándola en un contexto de pobreza, analfabetismo y ausencia de institucionalidad.

Estos estereotipos son peligrosos y un obstáculo a la hora de realizar este trabajo, pues *a priori* el análisis de las conductas delictivas vinculadas a esta creencia, no hace sino reforzar todo este imaginario, lo que podría conllevar consecuencias contraproducentes y completamente contrarias al objetivo de este trabajo.

Y es que en el imaginario colectivo, África² sigue provocando una enorme turbación, produciendo un sentimiento dividido entre el miedo y la compasión, interpelando tanto a lo emocional que entorpece en ocasiones un examen razonado y analítico de sus retos y realidades: “*a fuerza de ofrecer únicamente imágenes atroces de África (...) reducimos a todo un continente a sus peores hábitos, a las hambrunas, matanzas, éxodos y crueldades (...) sin que casi nadie acierte a explicar, en profundidad, qué ocurre y por qué ocurre*”³.

Manifiestamente abordar la temática de la brujería no es la manera más oportuna para deconstruir estos estereotipos sobre el continente subsahariano, siendo extremadamente fácil caer en análisis simplistas y sensacionalistas a la hora de estudiar las problemáticas vinculadas a la creencia en brujería, vigorizando así los estereotipos de los que se pretende huir.

Para evitar ello se ofrece información contextualizada sobre el complejo sistema de creencias y prácticas vinculadas a la brujería, partiendo de la premisa de que la brujería es real para los que creen en ella.

² Los países del Magreb o norte de África (Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto y Libia) están excluidos del ámbito de este estudio, si bien, para facilitar la lectura del documento y hacerla más dinámica, en ocasiones se utilizará el término general África al hacer referencia al África subsahariana.

³ ARMADA, A. “La mirada extraviada” en MÉDICOS MUNDI (ed), *Sur y comunicación. Una nueva cultura de la información*, Icaria, España, 1999, pp. 85-92; pág 88

Al mismo tiempo, la lectura de este trabajo exigirá un pequeño esfuerzo al lector, que tendrá que despojarse de prejuicios y una mirada excesivamente anclada en la desvalorización y la perplejidad para poder analizar pertinentemente los retos derivados de la creencia en brujería en las comunidades subsaharianas residentes en Europa.

I. CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS

La religión es la forma de vivir y experimentar el mundo de los africanos⁴, impregna todas las esferas de la vida africana, sin que exista una clara “*diferenciación formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo profano, entre lo espiritual y lo material*”⁵. En África, “*la religión penetra tan profundamente todos los compartimentos de la vida que no siempre es fácil o posible aislarla. Cualquier estudio de los sistemas religiosos africanos termina siendo, en última instancia, un estudio de los pueblos que mantienen esas creencias, con todas las complejidades de la vida tradicional y moderna*”⁶.

Las religiones tradicionales africanas son frecuentemente calificadas como primitivas y asimiladas a la brujería, magia y fetichismo, simplificando y descontextualizando estas creencias y prácticas y obviando sus matices y sutilezas. Se revela, por tanto, necesario “*reestablecer una nueva base de interpretación, de referencia para recuperar el prestigio moral de estas religiones, con estas condiciones:- situar las religiones tradicionales africanas en un contexto comparativo de igual dignidad que las otras grandes religiones mundiales. - poner en evidencia el carácter dinámico, variable y flexible de las culturas africanas, en las que la religión es un componente fundamental. - liberar estas religiones de los estereotipos enraizados que desnaturalizan su análisis*”⁷.

Se suele acuñar el término religiones tradicionales africanas en referencia a las creencias y prácticas religiosas presentes tradicionalmente en África subsahariana. Los expertos

⁴ MBITI, J.S. *Introduction to African Religion*, Waveland Press INC., 2ª ed., Estados Unidos, 2015; pág 14

⁵ BACAICOA ARTAZCOZ, E. “Religiones tradicionales”, *Cuadernos Enero-Febrero*, Vol. XXIII nº1, Fundación Sur, España, 2009; pág 5

⁶ MBITI, J.S. *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, ed. Mundo Negro, España, 1999, citado en BACAICOA ARTAZCOZ, *op. cit.* nota 5; pág 5

⁷ MEZZANA, D. *Infothèque francophone*, 2002 citado en BACAICOA ARTAZCOZ, *op. cit.* nota 5; pág 4

discuten si se debe utilizar el término religión tradicional africana en singular o en plural, si bien todos ellos reconocen la existencia de múltiples variantes de esas creencias en el continente africano. Sin entrar en debates que se alejan del objetivo de este trabajo, se utilizará a lo largo de esta obra el término religiones tradicionales africanas para enfatizar la diversidad y variedad de creencias y prácticas del África subsahariana; siendo conscientes de que la filosofía, la esencia detrás de todas ellas, es similar.

Las religiones tradicionales africanas carecen de fundadores, reformadores, misioneros o libros sagrados. Son religiones que han ido evolucionando despacio, a medida que las personas respondían a las situaciones de su vida y sus experiencias⁸. Son, por tanto, religiones flexibles, prácticas y realistas, aplicables a los problemas que van surgiendo sin que exista una única o verdadera vía o forma de hacer algo⁹.

Se caracterizan por su carácter holístico y vitalista, *“se concibe el universo como una vasta red de fuerzas interactivas, ninguna de las cuales puede actuar sin producir una causación vital en todas las demás fuerzas individuales y en la totalidad. Esta influencia puede ser positiva o negativa¹⁰”*.

El hombre es considerado el centro aunque, *“no es el dueño del universo; es sólo el centro, el amigo, el beneficiario, el usuario. Por esa razón tiene que vivir en armonía con el universo¹¹”*. Todo está puesto a disposición del hombre, para su beneficio.

Esta visión holística y la importancia de buscar la armonía, no puede entenderse sin *“el grupo”*. De manera que las religiones africanas funcionan más sobre una base comunitaria que individual¹². Siendo así las relaciones sociales y la defensa de la vida (su propagación y preservación¹³) dos elementos nucleares de las religiones tradicionales africanas y de sus preceptos morales. *“Nada que debilite los vínculos comunitarios, o de alguna manera*

⁸ MBITI, *Introduction...*, *op. cit.* nota 4; pág 16

⁹ *Ibíd*; pág 17

¹⁰ BURGOS MARTÍNEZ, B. *Culturas africanas y desarrollo: intentos africanos de renovación*, Fundación Sur, España, 2007; pág 290

¹¹ MBITI, *Introduction...*, *op. cit.* nota 4; pág 44

¹² *Ibíd*; pág 15

¹³ BACAICOA ARTAZCOZ, *op. cit.* nota 5; pág 14

*induzca a esa debilidad, puede ser moralmente integro*¹⁴”; de la misma manera que nada que disminuya o desprecie la vida de alguna manera podrá considerarse bueno o ético¹⁵.

Esa armonía ha de alcanzarse con la comunidad entendida en su totalidad, lo que incluye también los seres espirituales: dios, las divinidades, los ancestros y las fuerzas espirituales¹⁶.

Las religiones tradicionales africanas creen en la existencia de un dios creador, supremo, bajo el cual se encuentran algunos espíritus, siendo los de mayor estatus considerados divinidades¹⁷. Estas divinidades, a las que se les atribuyen personalidad y necesidades humanas (hambre, sed, cansancio...) ¹⁸, están especialmente presentes en África del Oeste, tienen características y funciones específicas y son intermediarios entre los hombres y dios.

Los ancestros/antepasados son los espíritus de los muertos. Generalmente para llegar a la categoría de ancestro la persona debe de haber muerto a una edad anciana, haber tenido una vida moralmente apropiada y haber sido enterrado siguiendo los ritos funerarios pertinentes¹⁹. Los ancestros, a los que se respeta, pero no adora, protegen a los vivos y son guardianes de la moral y la costumbre, asegurando así la armonía de la sociedad y penalizando a aquel que actúe contrariamente a ella²⁰.

La creencia en brujería es una parte inherente de las creencias tradicionales africanas, “*los africanos creen que hay una fuerza o poder o energía en el universo que puede ser intervenida por aquellos que conocen cómo hacerlo*²¹”, pero la religión africana “*no está construida sobre magia. Es mucho más que eso. (...) Es sólo una parte de su creencia*²²”.

¹⁴ MAGESA, L. *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, ed. Paulines Publications Africa, Kenia, 1998; pág 66

¹⁵ *Ibíd*; pág 77

¹⁶ TURAKI, Y. *Christianity and African Gods: A Method in Theology*, Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1999 citado en YONG SEUNG, H. *Understanding of God in African Theology: Contributions of John Samuel Mbiti and Mercy Amba Oduyoye*, PhD Thesis, Universidad de Pretoria, Sudáfrica, 2013; pág 77

¹⁷ MBITI, *Introduction...*, *op. cit.* nota 4; pág 74

¹⁸ BACAICOA ARTAZCOZ, *op. cit.* nota 5; pág 11

¹⁹ IKENGA-METUH, E. *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha, Nigeria, 1987 citado en YONG SEUNG, *op. cit.* nota 16; pág 80

²⁰ MBITI, *Introduction...*, *op. cit.* nota 4; págs 18 y 174

²¹ *Ibíd*; pág 19

²² *Idem*

Los sacrificios, ofrendas, rituales... son herramientas para renovar el contacto entre las personas y mundo invisible, siendo al mismo tiempo una manera de crear armonía²³. Mediante las ofrendas se atrae la atención de dioses o espíritus a sus necesidades para que hagan de intermediarios con Dios²⁴, mientras que a través de las acciones y palabras de los rituales, la gente se siente capaz de tener un cierto control sobre el mundo invisible y las fuerzas de la naturaleza²⁵. Los bailes y la música permiten a los fieles participar física y emocionalmente en las ceremonias²⁶.

II. CONCEPTO Y CARACTERES DE LA BRUJERÍA AFRICANA

La creencia en la brujería y las consecuentes acciones de contrabrujería han sido documentadas en diversas culturas y épocas (la antigua Roma, los Imperios Inca y Azteca, Rusia, China, India...). En Europa las *cazas de brujas* fueron frecuentes entre los siglos XV-XVII.

Actualmente la creencia y práctica en brujería y las violaciones de derechos humanos vinculadas a esa creencia continúan presentes en muchas partes del mundo.

En 2015, en India, al menos 135 personas habrían sido ejecutadas, víctimas de la violencia popular, al ser acusados de ejercer prácticas de brujería²⁷. En Nepal, por ejemplo, en ceremonias de exorcismo, los chamanes o ancianos golpean o maltratan en público a los presuntos brujos, generalmente mujeres ancianas y viudas²⁸. Mientras que en Papúa Nueva Guinea, los medios de comunicación se hicieron eco en 2009 de más de 50 ejecuciones de personas acusadas de brujería²⁹.

²³ MBITI, *Introduction...*, *op. cit.* nota 4; pág 60

²⁴ *Ibid*; pág 66

²⁵ *Ibid*; pág 131

²⁶ *Ibid*; pág 67

²⁷ THE GUARDIAN, *Doctors are scare on Indiás river island –so the witch-hunters are back* (29 enero 2017), disponible en <https://www.theguardian.com/world/2017/jan/29/witch-hunters-return-river-island-assam-india> (último acceso enero 2017)

²⁸ Estados Unidos de América, DEPARTAMENTO DE ESTADO, *Country Reports on Human Rights Practices: Nepal*, 2009

²⁹ AMNISTÍA INTERNACIONAL, *Aumentan los homicidios por motivos de brujería en Papúa Nueva Guinea* (11 febrero 2009), disponible en www.amnesty.org/es (último acceso enero 2017)

En la zona de Medio Oriente destaca el caso de Arabia Saudí, donde en el 2009 se creó la Unidad contra la Brujería dentro del Comité para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio³⁰ y desde el 2012 el gobierno lanzó una campaña dirigida a “*combatir la magia, destruir objetos hechizados e identificar a magos y brujos*”³¹. Siendo la pena de muerte la sanción prevista para la práctica de hechicería y brujería³².

América Latina tampoco es ajena al fenómeno de la brujería. A título de ejemplo, en México, en 2006, dos hombres acusados de brujería estuvieron a punto de ser enterrados vivos³³ y, en 2008, la policía acusó a tres mujeres de haber estrangulado y mutilado los cuerpos de una mujer y su hija de tres meses que, según las inculpadas, cometían actos de brujería³⁴. En Antioquía, Colombia, una mujer acusada de ser bruja fue quemada en 2012³⁵. Y en 2014 en Guarujá, Brasil, una mujer fue golpeada y apedreada hasta la muerte por un grupo de personas que le acusaron de secuestrar menores para realizar rituales de brujería³⁶.

En Europa se considera que la brujería fue erradicada mediante el proceso de inquisición de los siglos XVI a XVIII, si bien artículos periodísticos de Polonia entre 1956 y 1984 indicaban que algunas comunidades estaban agrediendo (incluso quemando vivos) a personas popularmente acusadas de practicar brujería³⁷.

³⁰ THE JERUSALEM POST, *Saudi Arabia's 'Anti-Witchcraft Unit' breaks another spell* (20 julio 2011), disponible en <http://www.jpost.com/Middle-East/Saudi-Arabias-Anti-Witchcraft-Unit-breaks-another-spell> (último acceso enero 2017)

³¹ SPUTNIK MUNDO, *La Policía religiosa de Arabia Saudí atiende a cursos de formación para luchar contra la magia, según medios locales* (18 febrero 2016), disponible en <https://mundo.sputniknews.com/orientemedio/201602181056907894-policias-saudies-contra-brujeria/> (último acceso enero 2017)

³² BBC, *¿Por qué hay una ola de ejecuciones en Arabia Saudita?* (08 diciembre 2015), disponible en http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/12/151206_cultura_arabia_saudita_aumenta_ejecuciones_egn (último acceso enero 2017)

³³ TERRA NOTICIAS, *Entierran vivos a “brujos” de Hidalgo* (10 abril 2007), disponible en www.terra.com.mx (último acceso enero 2017)

³⁴ EL LITORAL, *Estrangulan, queman y descuartizan a madre e hija acusadas de bujería* (01 julio 2008), disponible en www.ellitoral.com (último acceso enero 2017)

³⁵ EL TIEMPO, *Mujer señalada de ser bruja en un pueblo de Antioquia fue quemada* (04 septiembre 2012), disponible en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12191850> (último acceso enero 2017)

³⁶ DIARIO POPULAR, *Brasil: matan a mujer por considerarla "bruja"* (12 mayo 2014), disponible en <http://www.diariopopular.com.ar/notas/191578-brasil-matan-golpes-mujer-considerarla-bruja> (último acceso enero 2017)

³⁷ SCHNOEBELEN, J. *Witchcraft Allegations, Refugee Protection and Human Rights: a Review of the Evidence*; New Issues in Refugee Research, Research Paper n° 169, UNHCR, Suiza, 2009; pág 8

La primera dificultad al abordar la creencia y práctica de brujería es la propia palabra “brujería”, pues se trata de un término demasiado global que incluye fenómenos muy diversos; además guarda un sentido unívoco y peyorativo³⁸. En ese aspecto las lenguas africanas son mucho más ricas, disponiendo de múltiples vocablos para referirse a la brujería y sus distintas manifestaciones.

En Camerún y Gabón se cree en la práctica del *kong*, que consiste en hacer que el alma de una persona trabaje como esclavo³⁹. En la República Centroafricana se cree en la existencia de los *talimbi* u hombres-caimán, hombres que a través de poderes místicos atraen sus víctimas hacia el agua, donde las capturan⁴⁰. También son frecuentes las alusiones a las *Mami-Wata* o espíritus del agua así como al comer místicamente a una persona⁴¹, a los ladrones de sexo⁴² o a los viajes nocturnos de los brujos⁴³. Y así se podría continuar señalando distintas prácticas de brujería supuestamente ejercidas en África.

³⁸ ROSNY, E (de). “Justice et sorcellerie en Afrique”, *Études* 3, Tomo 403, Francia, 2005, pp. 171-181; pág 173

³⁹ BELOMBO YOMBI, A. “La Repression de la Sorcellerie dans le Code Penal Camerounais: le cas du Kong dans le Ntem”, *Jahrbuch Für Afrikanisches Recht*, Vol. 3-12, ed. MfillerJuristischer, Alemania, 1984, pp. 3-12; pág 8

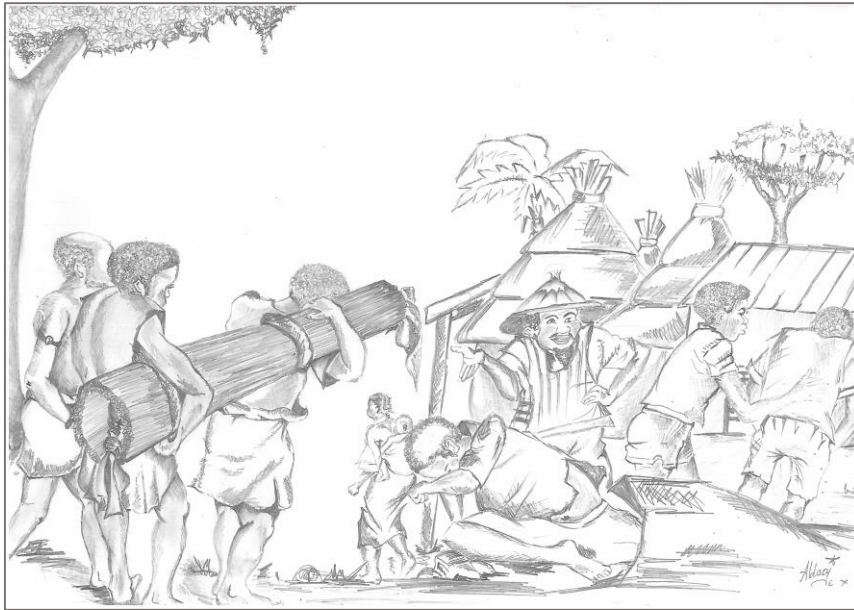
⁴⁰ CIMPRIC, A. *La sorcellerie des talimbi: un mode d’expression des rapports sociaux*. Material facilitado por la autora; pág 5

⁴¹ Creencia bajo la cual el alma de una persona es atrapada por un supuesto brujo, que le va debilitando, pudiendo llegar a causarle enfermedades, locura o la muerte

⁴² Creencia principalmente de África del Oeste. Las víctimas de estos ataques místicos alegan que sus órganos sexuales desaparecen, empequeñecen o pierden vigor a causa de prácticas de brujería realizadas contra ellos. Especialmente desde la década de los setenta, esta creencia está al origen de actos de violencia ejercida por la población contra los presuntos culpables de estos ataques místicos. Cfr. BONHOMME, J. *Les voleurs de sexe. Anthopologie d’une rumeur africaine*, ed. Seuil, La Librairie du XXI^e siècle, Francia, 2009

⁴³ Tradicionalmente se cree que los brujos tienen capacidad de volar, practicando estas actividades especialmente por la noche. Entre otros, en 2013, la prensa se hizo eco de unas declaraciones de autoridades de aviación civil de Swazilandia, que informaron que una nueva norma prohibía volar a los brujos por encima de los 150 metros bajo pena de pagar una multa, en THE WASHINGTON TIMES, *Witches can’t Fly Brooms Above 150 Meters in Swaziland* (17 mayo 2013), disponible en <http://www.washingtontimes.com/news/2013/may/17/witches-cant-fly-brooms-above-150-meters-swaziland/> (último acceso enero 2017)

Ilustración 1. Interrogatorio de muertos en Burkina Faso⁴⁴



©Aldaye

Ahora bien, pese a que cada práctica de brujería presenta rasgos particulares, confluyen una serie de patrones: a) los brujos utilizan medios no físicos para causar el mal a los otros; b) las víctimas suelen ser parientes o vecinos; c) la sociedad desaprueba esos actos; d) los actos de brujería se inscriben en tradiciones antiguas; e) un individuo puede resistir a los brujos mediante amuletos, la disuasión o la persuasión⁴⁵.

La brujería puede definirse así como “*el conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población tocando el origen de las desgracias, de la enfermedad o de la muerte y el conjunto de prácticas, de terapia y de sanciones que corresponden a esa creencia*”⁴⁶. Aunque su definición no es pacífica, hay unanimidad a la hora de afirmar que la brujería es un invariante humano que adquiere en cada lugar y cultura una forma particular.

⁴⁴ Práctica mediante la cual se interroga al cuerpo de la persona difunta o sus pertenencias para determinar si la causa de su muerte es natural o se debe a una causa mística, sea por una acción de brujería o haber roto algún tabú o prohibición. El cuerpo o sus pertenencias, envuelto en una estera y portado por jóvenes, se mueve ofreciendo así las respuestas a las preguntas planteadas. Entre otros, se practica entre los Lobi y los Gan.

⁴⁵ HUTTON, R. “Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?”, *Historical Journal*, 2004, pág 413 citado en ALSTON, P. *Rapport du Rapporteur spécial sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires*, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, A/HRC/11/2, 2009; párr 48

⁴⁶ MENGUE, M.T. “La jeunesse camerounaise et les phénomènes de sorcellerie. Essai d’interprétation sociologique” en ROSNY, E (de) (Coord.) *Justice et Sorcellerie*, Cahier de l’UCAC n° 8-10, ed. Karthala, Camerún y Francia, 2005, pp. 121-135; pág 123

La creencia en brujería permite dar un sentido a las desgracias, responde a la pregunta ¿por qué a mí?⁴⁷ Por tanto, la creencia en brujería no excluye necesariamente la ciencia, simplemente responden a cuestiones diferentes. La ciencia explica qué ha sucedido, la brujería intenta responder al porqué: ¿por qué a esa persona y no a otra?, ¿por qué en ese preciso momento?

A lo largo de la historia la brujería ha facilitado la cohesión social y la convivencia del grupo, ya que la comunidad podía manifestar su agresividad interior sin ataques frontales, ya que el deseo de dañar físicamente a un tercero pasaba al nivel místico⁴⁸. Además ayuda al individuo a codificar las manifestaciones de su inconsciente y exteriorizar aquello que surge al principio a nivel personal⁴⁹. Ahora bien, la brujería también puede acarrear la inexistencia de un individuo como tal, ya que los otros (espíritus, brujos) pueden intervenir en él. Además facilita la transferencia de responsabilidades y debilita la confianza en las relaciones humanas: nacen las sospechas y las posteriores acusaciones⁵⁰.

Eventos como cambios ecológicos, desastres naturales, conflictos bélicos, disturbios... suelen citarse como causas de las acusaciones de brujería, tradicionalmente vinculadas a cambios socioculturales bruscos. En un plano más personal e individual, las acusaciones de brujería van frecuentemente acompañadas de sentimientos de envidia, odio, celos, miedo, desconfianza hacia el Otro⁵¹.

La sociedad suele diferenciar entre aquellas personas que utilizan sus poderes para dañar a terceros y provocar sentimientos de peligro e inseguridad y aquellos que se sirven de esos poderes para disminuir ansiedades⁵² y mitigar los efectos nocivos provocados por los primeros. Estos últimos serían los llamados *witch-doctor* (o *nganga* en África central), mientras que los primeros entran dentro de la categoría de personas acusadas de ser brujos. Ambos se diferencian, además de por el destino de sus poderes (divergencia que

⁴⁷ SCHNOEBELEN, *op. cit.* nota 37; pág 2

⁴⁸ ROSNY, E (de). “L’univers de la sorcellerie” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie, op. cit.* nota 46, pp. 25-33; pág 28

⁴⁹ ABEGA, S.C. “Approches anthropologiques de la sorcellerie” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie, op. cit.* nota 46, pp. 33-46; pág 42

⁵⁰ *Idem*

⁵¹ CIMPRIC, A. *Les enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, UNICEF, Senegal, 2010; pág 17

⁵² RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Taboo*, Cambridge University Press, Reino Unido, 1939 citado en TALIANI, S. “Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy”, *Africa. Journal of the International African Institute* 82, Reino Unido, 2012, pp. 579-608; pág 597

no es rigurosa porque los *witch-doctor* también pueden utilizar sus poderes para realizar actos perjudiciales para otra persona), en la legitimidad que la sociedad les otorga para ejercer esos poderes y el grado de aceptación que tienen por parte de la comunidad.

Los brujos no están legitimados socialmente para ejercer sus poderes, de manera que son presentados como personas al servicio del mal causantes de las miserias y desgracias que ocurren a su alrededor, siendo por ello rechazados por la población. El uso de poderes místicos por parte de los *witch-doctor* es, por el contrario, legítimo socialmente, lo que les permite formar parte integrante de la comunidad, siendo altamente valorados y respetados⁵³.

III. DISTINTAS MANIFESTACIONES DE LA BRUJERÍA AFRICANA

Desde la colonización, se pensaba que la creencia en brujería y las prácticas a ella vinculadas desaparecerían paulatinamente con el avance del desarrollo, la urbanización, la escolarización y la cristianización. Sin embargo, la creencia y prácticas en brujería se han adaptado a las realidades contemporáneas y continúan vigentes y vigorosas, manifestándose cada vez de manera más pública⁵⁴, con la consecuencia de un mayor miedo en la población⁵⁵.

Los expertos discuten si la brujería es una manifestación de la irrupción de lo moderno en África o un síntoma de una vuelta regresiva a lo tradicional. En todo caso, con independencia de que se evoque el tradicionalismo o la modernidad como base de su resurgimiento, lo cierto es que la brujería sigue manifestando caracteres propios de la brujería tradicional como su vinculación al parentesco, adquiriendo a su vez caracteres nuevos, como su vínculo a tecnologías modernas o la globalización.

⁵³ BELOMBO YOMBI, *op. cit.* nota 39; pág 4

⁵⁴ GESCHIERE, P “Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité”, *Politique africaine* n° 79, Francia, 2000, pp. 17- 32; pág 19

⁵⁵ ROSNY, *Justice et sorcellerie en Afrique*, *op. cit.* nota 38; pág 175

En esta nueva etapa la brujería ha dejado de ser un sistema ritualizado, monopolizado por unos especialistas y destinado a restaurar la armonía social; el tradicional equilibrio entre las fuerzas del orden (*witch-doctor*) y las del desorden (brujos) que permitía la coexistencia en el grupo está actualmente roto⁵⁶.

Por último, destacar que la brujería no se restringe a zonas rurales, constatándose desde los años noventa la extraordinaria vitalidad de la brujería en las instancias más urbanas y modernas de las sociedades africanas⁵⁷.

Por tanto, la brujería contemporánea, con su carácter complejo y multiforme⁵⁸, presenta nuevos retos que han de ser encarados de forma novedosa, directa y multidisciplinar.

Tras la descolonización, en los años sesenta y setenta, se consideraba políticamente incorrecto aludir abiertamente a la brujería: era hacer primitiva el África negra y negar su progreso rápido hacia la modernidad⁵⁹. Pero en las últimas décadas la brujería ha invadido el espacio público. Los medios de comunicación, tanto escritos como audiovisuales, recogen frecuentemente noticias sobre la brujería: “*Brujería: Una anciana “aterriza” sobre un techo en Yaoundé*”⁶⁰, “*Un aprendiz brujo confiesa haber “comido” a toda su familia*”⁶¹, “*¡Él se ha acostado conmigo mediante la brujería!*”⁶², “*Wokele- Laï Gilbert alias Rambo víctima de un hombre-caimán*”⁶³ o “*Insólito: Un hombre se pelea en pleno día con un fantasma en un pueblo cerca de Tchibanga*”⁶⁴.

⁵⁶ ROSNY, *Justice et sorcellerie en Afrique*, op. cit. nota 38; pág 180

⁵⁷ BERNAULT, F y TONDA, J. “Dynamiques de l’invisible en Afrique”, *Politique Africaine* n°79, Francia, 2000, pp. 5-16; pág 6

⁵⁸ *Idem*

⁵⁹ GESCHIERE, *Sorcellerie et modernité...*, op. cit. nota 54; pág 19

⁶⁰ CAMEROON TRIBUNE, *Sorcellerie: une sexagénaire “atterit” sur un toit à Yaoundé* (26 enero 2011), disponible en http://ct2015.cameroon-tribune.cm/index.php?option=com_content&view=article&id=63309:sorcellerie-une-sexagenaire-l-atterit-r-sur-un-toit-a-yaounde&catid=4:societe&Itemid=3 (último acceso enero 2017)

⁶¹ AFRIK, *Un apprenti sorcier avoue avoir “mangé” toute sa famille* (30 agosto 2013), disponible en <http://www.afrik.com/un-jeune-sorcier-avoue-avoir-mange-toute-sa-famille> (último acceso enero 2017)

⁶² AFRIK, *Cameroun: Il m’a couchée dans la sorcellerie!* (13 julio 2005), disponible en <http://www.afrik.com/article8617.html> (último acceso enero 2017)

⁶³ LE CONFIDENT, *Wokele-Laï Gilbert alias “Rambo” victime d’un homme-caïman* (16 marzo 2007), disponible en www.leconfident.net (último acceso junio 2010)

⁶⁴ AGENCE GABONAISE DE PRESSE, *Insolite: Un homme se bat en plein jour avec un fantôme dans un village proche de Tchibanga!* (9 febrero 2009), disponible en www.agpgabon.ga (último acceso junio 2010)

Ilustración 2. Artículo de prensa: Una bruja volante entra en colisión con un cocotero y se estrella en una propiedad privada



Fuente: Le Citoyen n° 2400 del 14 abril 2006 República Centroafricana

Cimpric, *Les enfants accusés de sorcellerie*

Uno de los ámbitos más vinculados con la brujería es el poder. La opinión pública acusa a políticos y personas de éxito de realizar actos de brujería a fin de asegurar la victoria electoral y la riqueza material⁶⁵. El origen, en ocasiones, rápido y desconocido de sus fortunas y su situación privilegiada les sitúa rápidamente en el ámbito de la brujería⁶⁶, que ofrece así una explicación a su mejora social y económica. Esta creencia es explotada por los propios políticos y personas de la élite, que en ocasiones refuerzan este rumor para enfatizar su poder y manejar a las masas⁶⁷.

También se documentan vínculos de la brujería con los conflictos bélicos. Por ejemplo, en la República Democrática del Congo los grupos armados *Mai-Mai* (o *Mayi-Mayi*) adquirieron su nombre del término swahili *mayi* (agua) ya que sus miembros se rocían con unas aguas que, según sus creencias, les protegen de las balas. Este agua, elaborada por *witch-doctor* mediante la mezcla de agua con hierbas y otras sustancias orgánicas, es parte integrante de los rituales de guerra *Mai-Mai*, que se rocían o introducen esta agua

⁶⁵ BERNAULT, F. "Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville" en MVE MBEKALE M. *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Francia, 2005, pp. 21-39; pág 21

⁶⁶ GESCHIERE, P. "Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village", *Politique Africaine* n° 63, Francia, 1996, pp.82-96; pág 85

⁶⁷ BERNAULT, *op. cit.* nota 65; pág 21

en escarificaciones antes de combatir⁶⁸. Otros grupos armados, como *Lord's Resistance Army* liderado por el ugandés Joseph Kony, recurren a prácticas similares.

Y en varios países de África del Oeste existen los llamados *Dozo*, cazadores tradicionales que se encargan igualmente de mantener la seguridad, especialmente en zonas rurales. Los *Dozo*, a los que se les atribuye popularmente ciertos poderes místicos, como ser invisibles e invulnerables a ataques físicos y místicos de sus enemigos participaron, por ejemplo, en la crisis político-militar de Costa de Marfil tras las elecciones presidenciales de noviembre de 2011⁶⁹, así como en las revueltas acaecidas en 2013 en Gaoua (Burkina Faso), tras la ejecución de un menor por causas vinculadas a la brujería.

Más recientemente, en 2016, el Gobierno camerunés a través de un comunicado público del Gobernador de la región de Extremo-Norte alentó a la población a recurrir a la brujería como medio para combatir a Boko Haram: “*el Jefe de Estado ha recomendado integrar en la lucha contra Boko Haram, la dimensión de la brujería. (...) Queremos escuchar que en tal o tal pueblo se han abatido o limitado los daños de la secta terrorista gracias a la brujería*⁷⁰”.

En el deporte existen reglas, tanto nacionales como internacionales, que prohíben las prácticas fetichistas y de brujería en los eventos deportivos⁷¹. En 1998, por ejemplo, el ministerio de Deportes de la República Democrática del Congo animaba a los jugadores congoleños que participaban en la Copa de Naciones a evitar los brujos y a abstenerse de ir a los fetiches durante la competición⁷². En 2016, un equipo egipcio acusó a un equipo de fútbol sudafricano de haber ganado la final de la Champions africana recurriendo a

⁶⁸ JOURDAN, L. “Magie et violence: le cas des Maï-Maï” (25 septiembre 2004) en *Les Cahiers de l'Afrique. Recherches africaines* disponible en <http://lescahiersdelafrique.fr/cas-mai-mai/> (último acceso enero 2017)

⁶⁹ UNOCI, *Rapport sur les abus des droits de l'homme commis par des Dozos en République de Côte d'Ivoire*, Costa de Marfil, 2013

⁷⁰ CAMEROONVOICE, *Cameroun: Terrorisme, Biya appelle les populations à utiliser la sorcellerie pour vaincre Boko Haram* (3 febrero 2016), disponible en <http://www.cameroonvoice.com/news/article-news-22275.html> (último acceso enero 2017)

⁷¹ SCHATZBERG, M.G. “La sorcellerie comme mode de causalité politique”, *Politique africaine* n° 79, Francia, 2000, pp. 33-47; pág 38

⁷² *Idem*

prácticas de hechicería⁷³. Y en diciembre del mismo año la Federación de Fútbol de Ruanda prohibió la brujería en los partidos de fútbol, penalizando a los futbolistas que recurran a estas prácticas con una multa de 100.000 francos ruandeses (unos 115 euros) y la suspensión en tres partidos⁷⁴.

Popularmente la brujería está estrechamente vinculada igualmente al ámbito sanitario. Determinadas enfermedades se asocian a prácticas de brujería y son regulares las visitas simultáneas de personas enfermas a personal sanitario, *witch-doctor* y pastores, principalmente pentecostales. Este recorrido es alimentado en ocasiones por el propio personal sanitario, que deriva los enfermos a los *witch-doctor* y pastores, al considerar que el origen de sus enfermedades es místico.

Por otra parte, la Organización Mundial de la Salud (OMS) denunció que la úlcera de Buruli⁷⁵ era frecuentemente asociada con la brujería en algunas comunidades africanas⁷⁶. Igualmente, en ocasiones, enfermedades como el VIH/SIDA, la esterilidad o la polio son popularmente asociadas a la brujería.

Las relaciones laborales y el mundo de la empresa tampoco son ajenos a las prácticas de brujería, ni el ámbito de la justicia, o la educación. La brujería se manifiesta así en todas las esferas de la sociedad.

⁷³ MUNDO DEPORTIVO, *El Mamelodi Sundowns, campeón de la Champions Africana, acusado de usar magia negra* (25 octubre 2016), disponible en <http://www.mundodeportivo.com/futbol/internacional/20161025/411319142494/mamelodi-sundowns-champions-africana-zamalek-magia-negra.html> (último acceso enero 2017)

⁷⁴ EL ESPECTADOR, *Federación de Ruanda prohíbe brujería en el fútbol tras insólita acción* (28 diciembre 2016), disponible en <http://www.elespectador.com/deportes/futbolinternacional/federacion-de-ruanda-prohibe-brujeria-el-futbol-tras-in-articulo-672346> (último acceso enero 2017)

⁷⁵ Enfermedad tropical que produce una extensa destrucción de la piel y los tejidos blandos y la consiguiente formación de grandes úlceras, generalmente localizadas en las piernas o los brazos.

⁷⁶ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), *Buruli Ulcer: the Case for Early Treatment*, 2009

SEGUNDA PARTE

BRUJERÍA AFRICANA: MARCO NORMATIVO

Una vez adquiridas unas nociones básicas sobre el origen, significado y manifestaciones de las creencias tradicionales africanas se puede analizar este fenómeno desde una perspectiva jurídica.

Para ello es necesario, en primer lugar, examinar el ámbito del derecho a la libertad religiosa así como sus límites, analizando especialmente la regulación a nivel internacional y regional de las llamadas prácticas culturales nefastas, incluyendo aquellas vinculadas a la creencia y práctica de brujería. Este examen normativo aportará un marco legislativo idóneo para el análisis posterior de los abusos vinculados a la creencia africana en brujería y vudú que se manifiestan en España y países de nuestro entorno cultural, a fin de determinar la manera en que el derecho penal español debe gestionar estos actos delictivos.

CAPÍTULO 1. CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS Y LIBERTAD RELIGIOSA

“Toda religión se inscribe necesariamente en un contexto cultural, así como toda cultura tiene necesariamente una dimensión religiosa. (...) Por consiguiente, parece difícil, por lo menos en ciertos casos, separar la religión de la cultura o de las costumbres y las tradiciones, pues en cierta medida, la religión también es una tradición, una costumbre, una herencia que se transmite⁷⁷”.

Cultura y religión están, por tanto, en continua interacción y, pese a ser elementos originales e independientes el uno del otro, se necesitan e influyen: están mutuamente interrelacionados⁷⁸. Este carácter híbrido es especialmente significativo en las creencias tradicionales africanas donde, como se apuntaba, una de las particularidades de su cultura es una visión global y holística del mundo. No cabe división entre el mundo visible e invisible, están interconectados, de manera que las creencias religiosas están presentes hegemónicamente en todas las esferas de la vida.

Heiner Bielefeldt, durante su mandato como Relator Especial de Naciones Unidas sobre la libertad de religión o de creencias alertó, sin embargo, sobre la importancia de diferenciar entre cultura y religión, señalando que no son conceptos idénticos pese a estar entrelazados⁷⁹. De manera que la diferenciación entre los elementos claves de las confesiones religiosas y las normas vinculadas a prácticas culturales constituye una herramienta esencial para promover los derechos humanos dentro de las diversas creencias religiosas⁸⁰.

⁷⁷ ABDELFATTAH, A. *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa*, Informe presentado por el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos E/CN.4/2002/73/Add.2; párr 18

⁷⁸ URIARTE GONZÁLEZ, L. “Las minorías de las mayorías: pluralismo intrareligioso y las sociedades abiertas” en RUIZ VIEYTEZ, E. y URRUTIA ASUA, G. (eds) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, ed. Alberdania, España, 2010, pp. 127-160; pág 129

⁷⁹ BIELEFELDT, H. *Elimination of All Forms of Religious Intolerance. Interim Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, Asamblea General A/68/290, 2013; párr 40

⁸⁰ *Idem*

Al mismo tiempo, se suele partir de la premisa de que la brujería no es condenable en sí sino algunas de las prácticas ejercidas en su nombre⁸¹, sin fundamentar la razón por la que esta creencia no es condenable. Y esta cuestión no es baladí, ya que si la ausencia de condena de la creencia y práctica de brujería y vudú no es un mero ejercicio de tolerancia sino una consecuencia del deber de respetar y proteger la libertad religiosa de cada individuo, se complicará la imposición de límites a esta creencia y, por tanto, la delimitación de qué manifestaciones de la brujería han de ser calificadas como abusivas y contrarias a los derechos humanos y principios básicos del ordenamiento jurídico español.

Es decir, hay una diferencia entre defender que la creencia y práctica en brujería puede ser ejercida mientras no vulnere derechos humanos, a afirmar que su ejercicio está amparado por el derecho a la libertad religiosa, un derecho, por tanto, protegido por tratados internacionales y constituciones nacionales, entre ellas, la española. Y si bien no todos los derechos humanos son absolutos, la imposición de restricciones a los mismos está sometida al cumplimiento de una serie de estrictas condiciones, por lo que será necesario justificar esos límites en base a sólidos argumentos jurídicos.

I. DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA Y SUS LÍMITES

El principio de no discriminación por motivos religiosos y el reconocimiento de la libertad religiosa están recogidos en varios tratados internacionales tanto de ámbito internacional como regional.

Así, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 acopia varias referencias a la libertad religiosa, entre las que destaca el artículo 2 que defiende la no discriminación por motivos religiosos y el artículo 18, que reconoce expresamente el derecho de libertad religiosa. Derecho fortalecido por su posterior reconocimiento en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos (PDCP) de 1966, que además establece en su artículo 4.2 que el

⁸¹ HAAR, G. (ter) (ed). *Introduction: the Evil Called Witchcraft in Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Africa World Press, Estados Unidos, 2007, pág 9 citado en SCHNOEBELEN, *op. cit.* nota 37; pág 2

derecho a la libertad religiosa no puede ser derogado en ningún momento, incluyendo en los estados de excepción. Todo ello reforzado por la Asamblea General de Naciones Unidas que establece que *“la religión o las creencias, para quienes las profesan, son uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida y que la libertad de religión o de creencias debe respetarse y garantizarse plenamente⁸²”*.

A nivel europeo, la libertad religiosa está protegida principalmente en la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de 1950, ratificada por España en 1979, que reconoce en el artículo 9.1 la libertad de pensamiento, conciencia y religión.

A nivel nacional, la Constitución de 1978 reconoce en su artículo 16 la libertad religiosa así como el principio de no discriminación por razón de religión en su artículo 14, además de verse obligada a cumplir lo dispuesto en los tratados anteriores en virtud del artículo 10.2 que establece que *“las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España”*. Por otra parte, el modelo de estado definido en la Constitución 78 parte del reconocimiento de la libertad individual como valor superior del ordenamiento, por lo que el derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa goza de una posición preferente⁸³. El derecho a la libertad religiosa se desarrolla en la Ley Orgánica (LO) de Libertad Religiosa de 5 de julio de 1980 en la que se establece, entre otros asuntos, el contenido y límites del derecho de libertad religiosa.

Según el citado artículo 18.1 del PDCP, *“toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza”*. Se reconoce

⁸² ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*, resolución 36/55, 1981; cuarto considerando

⁸³ TAMARIT SUMALLA, J.T. “El derecho penal ante el fenómeno sectario”, *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología* nº 18, España, 2004, pp. 269- 278; pág 270

por tanto el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión a toda persona, “no hay lugar pues para distinciones entre nacionales o extranjeros y entre residentes permanentes y no permanentes⁸⁴”.

Puesto que las creencias tradicionales africanas no encajan *prima facie* en los patrones de una religión “propiamente dicha”, sino que es más bien una manera de ver y comprender el mundo, de entender la existencia y efectos del bien y del mal⁸⁵, cabe cuestionarse si el derecho a la libertad religiosa ampara igualmente estas creencias tradicionales de brujería.

En este sentido, el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas en el comentario general sobre el artículo 18 aprobado en 1993 estableció claramente que la libertad de religión o creencias “no se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales⁸⁶”. Se protegen, por tanto, “las creencias teístas, no teístas y ateas así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia⁸⁷”; y se reconoce que la libertad de pensamiento, conciencia y religión garantizada en el artículo 18 incluye el derecho a sostener una creencia que puede ser considerada como un sistema filosófico más que como una religión establecida⁸⁸.

Por lo tanto, las creencias tradicionales africanas, lo que incluye la creencia en brujería, están protegidas por el derecho a la libertad religiosa. Además, no sólo está reconocida la libertad de creer sino también la libertad de manifestar esa creencia, en público o privado, mediante la celebración de rituales y prácticas. Ahora bien, el derecho a la libertad religiosa abarca la relación entre creyentes y creencias desde la perspectiva del ser humano, es decir, protege a las personas seguidoras de una creencia y no a las creencias en sí, pese al estrecho vínculo existente entre ambas⁸⁹.

⁸⁴ LERNER, N. *Discriminación racial y religiosa en el derecho internacional*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2002; pág 158

⁸⁵ ROSNY, L. *univers...*, *op. cit.* nota 46; pág 29

⁸⁶ COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS, *Comentario general número 22 (48) (artículo 18) 1*, 1993

⁸⁷ *Idem*

⁸⁸ SOUTO GALVÁN, E. *El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas*, ed. Marcial Pons, España, 2000; pág 199

⁸⁹ BIELEFELDT, *op. cit.* nota 79; párr 23

Anteriormente se mencionaba que la libertad de creencia es un derecho absoluto, que no puede ser derogado bajo ninguna circunstancia. Cuestión distinta es el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, ya que puede verse limitado en determinados contextos, especialmente cuando entra en colisión con otros derechos humanos⁹⁰. Como recuerda Asma Jahangir, Relatora Especial de Naciones Unidas sobre la libertad de religión o de creencias entre el 2004 y 2010, los derechos humanos se ejercen en coexistencia con otros derechos, lo que implica el respeto de los derechos de los demás así como el reconocimiento a la necesaria interdependencia de los derechos humanos⁹¹.

El citado artículo 18.3 PDCP limita el ejercicio de la libertad religiosa: *“la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás”*. Respecto a este artículo, el Comité de Derechos Humanos ha establecido que ha de interpretarse de forma estricta y que las limitaciones han de estar prescritas por la ley, respetar el principio de no discriminación, ser estrictamente necesarias y proporcionales y no violar los derechos reconocidos en el artículo 18 PDCP. Similar redacción se recoge en el artículo 3.1 de la LO de Libertad Religiosa: *“el ejercicio de los derechos dimanantes de la Libertad Religiosa y de Culto tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la Ley en el ámbito de una sociedad democrática”*.

Por tanto, cabe establecer límites respecto a algunas manifestaciones específicas de las creencias tradicionales africanas, sobre todo cuando entra en colisión con otros derechos fundamentales⁹². Ahora bien, esas medidas limitadoras deberán ser lo menos restrictivas posibles y *“ser necesarias para conseguir el fin perseguido, atender a la*

⁹⁰ Esta afirmación es la razón de que, con todo carácter simbólico, el artículo 149.2 del Código Penal introdujera el delito de mutilación genital femenina a pesar de que, como opina parte de la doctrina española, esta conducta era encuadrable en la lesión genérica de órgano principal.

⁹¹ JAHANGIR, A. *Informe de la Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias*, Consejo de Derechos Humanos A/HRC/6/5, 2007; párr 37

⁹² Cfr. ROSSELL GRANADOS, J. “El concepto y contenido del derecho de libertad religiosa en la doctrina científica española y su incidencia en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional”, *Anuario de derecho eclesiástico del Estado* nº 15, España, 1999, pp. 87-128

*proporcionalidad entre el sacrificio del derecho y la situación en la que se halla aquél a quien se le impone y respetar el contenido esencial del derecho a la libertad religiosa*⁹³”. Siendo esencial, por tanto, analizar rigurosamente las distintas manifestaciones de la brujería que violan *prima facie* otros derechos humanos o suponen un atentado contra la seguridad, la salud o la moralidad pública para valorar si en esos casos cabe no sólo restringir la libertad de ejercer las creencias africanas tradicionales, sino castigar esos actos.

II. PRÁCTICAS NOCIVAS BASADAS EN LA TRADICIÓN, LA CULTURA, LA RELIGIÓN O LA SUPERSTICIÓN

A lo largo de este trabajo se abordará el delito de brujería, el maltrato de menores acusados de posesión y brujería, las mutilaciones a menores para fines vinculados a la brujería, los abusos sexuales en el marco de rituales de limpieza de brujería y el uso del comúnmente llamado vudú como elemento coercitivo en el delito de trata.

Todas estas prácticas están categorizadas dentro de las llamadas prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición⁹⁴, que también incluyen realidades como la mutilación genital femenina, los matrimonios forzosos, los delitos de honor, los ritos de iniciación, la esclavitud sexual ritual o los ataques con ácido⁹⁵.

Estas prácticas se caracterizan por estar aceptadas y normalizadas en algunas comunidades o zonas en base a una o varias de las siguientes razones: “*tradición (costumbres y creencias transmitidas de generación en generación), cultura (ideas, costumbres y comportamientos sociales de un pueblo o una sociedad en particular), religión (prácticas preceptivas o fomentadas por las enseñanzas o los textos religiosos,*

⁹³ Sentencia Tribunal Constitucional 154/2002, de 18 de julio que enjuicia el caso de unos padres, miembros de los Testigos de Jehová, a quienes se les responsabiliza de la muerte de su hijo de trece años por negarse, tanto el menor como los padres en un primer momento, a que se le realizase una transfusión sanguínea.

⁹⁴ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *La violación de los derechos de los niños: Prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición*, 2012; pág 15

⁹⁵ *Cfr. Ibíd*; pág 28 y ss para una lista y descripción más exhaustiva de distintas prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición.

o que se consideran preceptivas o fomentadas), superstición (creencias ampliamente extendidas pero irracionales que no se basan en la razón o el conocimiento)⁹⁶”.

De manera que estas prácticas “*son reivindicadas por personas o comunidades, o incluso por Estados, que ejercen esas prácticas o las perciben como un elemento de la libertad de religión y como una obligación religiosa que ellos y sus antepasados han aceptado desde tiempos inmemoriales y que les parecen ajenas a toda cuestión de protección universal de los derechos⁹⁷”.*

Las víctimas principales de este tipo de prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición son las mujeres así como grupos que exigen una especial protección como menores, personas ancianas o personas con una enfermedad o discapacidad.

Numerosos textos legislativos recogen disposiciones que protegen a estos colectivos de estas prácticas nocivas. Por ejemplo, la Convención sobre los Derechos del Niño estipula en su artículo 24.3 que “*los Estados partes adoptarán todas las medidas eficaces y apropiadas posibles para abolir las prácticas tradicionales que sean perjudiciales para la salud de los niños*”.

Mientras que la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer alienta a los Estados parte a condenar la discriminación contra la mujer en todas sus formas y a adoptar todas las medidas adecuadas para acabar con prácticas discriminatorias contra la misma (artículo 2).

A nivel regional africano, el Protocolo de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos relativo a los Derechos de la Mujer en África (Protocolo de Maputo) define las prácticas nocivas como “*todas las conductas, actitudes o prácticas que afecten negativamente los derechos fundamentales de las mujeres y las niñas, como el derecho a la vida, la salud, la dignidad, la educación y la integridad física*”. Exigiendo en su artículo 5 a los Estados “*prohibir y condenar toda forma de prácticas nocivas que afecten*

⁹⁶ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 16

⁹⁷ ABDELFATTAH, *op. cit.* nota 77; párr 19

negativamente a los derechos humanos de las mujeres y que sean contrarias a las normas internacionales reconocidas”.

El artículo 21 de la Carta Africana sobre los Derechos y el Bienestar del Niño exhorta a los Estados partes a adoptar *“todas las medidas apropiadas para eliminar las prácticas sociales y culturales perjudiciales que afecten el bienestar, la dignidad, el desarrollo normal y el crecimiento del niño”.*

Basándose en lo dispuesto en los textos mencionados, el Consejo Internacional de ONG sobre la violencia contra los niños aboga, junto con otras medidas no legislativas, por la prohibición de estas prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición, señalando la importancia de que a la hora de condenar estas prácticas se tenga en cuenta que: a) el derecho consuetudinario o religioso existente en cada Estado no puede ser contrario a los instrumentos internacionales y regionales ratificados por este, de manera que los conflictos entre el derecho consuetudinario y el sistema judicial formal deben de resolverse conformemente a los derechos humanos; b) ningún derecho ampara a los progenitores a autorizar o perpetrar prácticas nocivas contra sus hijos, debiendo prevalecer siempre el interés superior del menor; c) el derecho de los menores a la libertad religiosa ha de ser respetado⁹⁸.

La regulación de estas cuestiones es extremadamente delicada, afectando directamente a fundamentos de los derechos humanos como su universalidad. Existe cierto consenso a la hora de defender que deben erradicarse las prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición, pero existe una pluralidad de opiniones a la hora de establecer qué comportamientos concretos entran dentro de esa categoría.

El análisis de estas prácticas debe realizarse alejado de percepciones estereotipadas y uniformes, teniendo presente que la libertad religiosa no puede usarse para justificar una violación de derechos humanos.

Dado que en el siguiente epígrafe se aborda la cuestión relativa a las relaciones entre el derecho penal y la brujería africana, conviene detenerse en este momento acerca de una

⁹⁸ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 23 y ss

cuestión general que afecta al entendimiento de toda esta problemática: ¿sería posible apreciar la eximente del artículo 20.7 del Código Penal -ejercicio legítimo de un derecho- en supuestos en los que el uso de la brujería causa algún resultado penalmente desvalorado⁹⁹?

Como ha quedado de manifiesto, la libertad religiosa es un derecho fundamental que tiene límites. En suma, pues, como establece la sentencia del Tribunal Constitucional (STC) 296/2005, de 21 de noviembre, “*el derecho que asiste al creyente de creer y conducirse personalmente conforme a sus convicciones está sometido por los límites que le imponen el respeto a los derechos fundamentales ajenos y otros bienes jurídicos protegidos constitucionalmente*”.

En los debates en torno a prácticas que *prima facie* presentan un conflicto entre la libertad religiosa y otros derechos humanos, es esencial huir de simplificaciones reduccionistas que pongan el eje de la discusión en una presunta incompatibilidad entre el derecho a la libertad religiosa y los derechos de las mujeres, menores, personas con discapacidad... El carácter universal, indivisible e interdependiente de los derechos humanos destacado en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena de 1993 exige que estos eventuales conflictos sean interpretados sin ánimo destructivo, buscando la manera en que ambos derechos puedan complementarse y reforzarse¹⁰⁰.

⁹⁹ La eximente de ejercicio legítimo del derecho a la libertad religiosa se alegó infructuosamente en la Sentencia Tribunal Supremo 1342/1999, de 22 de septiembre, para justificar la conducta de un delito de negativa a la prestación del servicio militar.

¹⁰⁰ BIELEFELDT, *op. cit.* nota 79; párr 19

CAPÍTULO 2. MULTICULTURALISMO Y DERECHO PENAL ESPAÑOL

I. MULTICULTURALISMO EN EL DERECHO PENAL ESPAÑOL

“Las culturas han dejado de estar encapsuladas en territorios determinados, definidas por fronteras geográficas. (...) Hoy en día, para encontrar culturas diferentes, no hay que ir a otros países de África, América del Sur o al Oriente. Los “otros” están entre nosotros occidentales, cruzándose en nuestras calles y viajando junto a nosotros en los autobuses y metros de nuestras ciudades. Las fronteras culturales siguen existiendo pero se han hecho “líquidas”¹⁰¹”.

El actual multiculturalismo en España es el fruto de los flujos migratorios presentes en nuestro país desde los años noventa. La llegada de personas provenientes de otras zonas geográficas ha modificado el panorama español, aportándole diversidad y planteando nuevos desafíos al Estado, que ha de buscar la manera de gestionar esa diversidad cultural: *“una cosa es reconocer que la diversidad existe, pero otra es establecer los mecanismos para que aquéllas se puedan manifestar, dentro de una esfera en la que prevalecen otros cánones culturales. Es decir, la cuestión a resolver es si será suficiente tolerar la diversidad, manteniendo una actitud pasiva o, en cambio, será preciso un tratamiento normativo que garantice los derechos de ciertos grupos. La respuesta a esta disyuntiva no es fácil, pues si bien puede parecer justo propiciar la tutela de culturas minoritarias, no se puede dejar de considerar que un favorecimiento extremo de la diversidad puede llevar a exacerbar las identidades y con ello construir más bien barreras que puentes de integración¹⁰²”.*

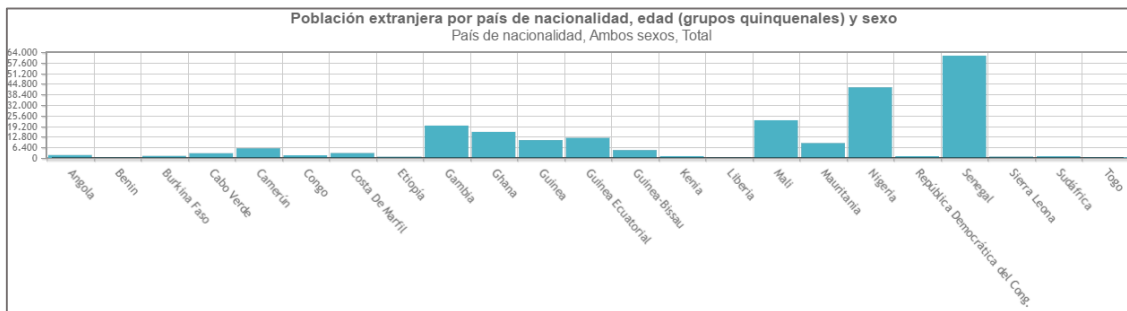
En España la población africana no alcanza cifras significativas, ya que el número de inmigrantes subsaharianos sigue siendo pequeño respecto al resto de colectivos extranjeros. Según datos del Instituto Nacional de Estadística a 01 de julio de 2016 la población española asciende a 46.468.102 personas, de los cuales 4.396.871 habitantes son extranjeros. A fecha 01 de enero de 2015, un total de 343.614 habitantes proceden de

¹⁰¹ BRIONES GÓMEZ, R. “La integración del 'otro' en la emergente España multicultural”, *Gazeta de Antropología* nº 23 artículo 04, España, 2007; pág 2

¹⁰² CARNEVALI RODRÍGUEZ, R. “El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal moderno”, *Política Criminal* nº 3, Chile, 2007, pp. 1-28; pág 9

África, proviniendo mayoritariamente de los países del Magreb. Por países, es Senegal el que más extranjeros aporta, 61.798, situándose Nigeria con 42.653 habitantes en segunda posición, seguidos por Malí con 22.793 y Gambia con 19.545. Si bien estos datos no reflejan el gran número de personas subsaharianas que se encuentra en nuestro país en situación irregular.

Ilustración 3. Población subsahariana en España a 1 de enero de 2015



Fuente: Instituto Nacional de Estadística

Las manifestaciones de la creencia y práctica de la brujería africana en España son actualmente escasas, o al menos no acaban de trascender al ámbito público.

En nuestro país se tiene constancia de la presencia de videntes, sacerdotes y brujos africanos que ofrecen sus servicios. Determinadas prácticas de brujería se han manifestado igualmente en el ámbito de la trata de personas con fines de explotación sexual siendo cada vez más frecuentes titulares como “*Cae una red que explotaba sexualmente a mujeres nigerianas con ritos vudú*¹⁰³”, “*24 detenidos en Ibiza por prostituir a nigerianas amenazadas con vudú*¹⁰⁴” o “*Esclavizadas bajo amenaza de vudú con su vello púbico*¹⁰⁵”.

En algunas ciudades españolas se han encontrado en la calle restos de rituales vinculados a la creencia en brujería y vudú, así, por ejemplo, en 2012 vecinos de céntricos barrios madrileños denunciaron la aparición en parques y jardines públicos de restos orgánicos

¹⁰³ EFE, *Cae una red que explotaba sexualmente a mujeres nigerianas con ritos vudú* (02 enero 2016), disponible en <http://www.efe.com/efe/espana/sociedad/cae-una-red-que-explotaba-sexualmente-a-mujeres-nigerianas-con-ritos-vudu/10004-2801980> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁴ EL MUNDO, *24 detenidos en Ibiza por prostituir a nigerianas amenazadas con vudú* (23 septiembre 2016), disponible en <http://www.elmundo.es/baleares/2016/09/23/57e4fbf9e5fdea1c388b4607.html> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁵ EL ESPAÑOL, *Esclavizadas bajo amenaza de vudú con su vello púbico* (08 mayo 2016), disponible en http://www.elespanol.com/reportajes/20160507/122987743_0.html (último acceso enero 2017)

de animales (una lengua de vaca llena de alfileres, una gallina decapitada)¹⁰⁶ y en 2013 en un parque de Valencia se encontraron igualmente restos orgánicos de animales y restos de rituales, que se vincularon a ritos de brujería o vudú africanos¹⁰⁷. Señalando la prensa que “*en los últimos años se han detectado restos de rituales con animales decapitados en varias poblaciones de la Comunitat Valenciana*”¹⁰⁸. En todos estos casos, así como en otros hallazgos encontrados en otras regiones como las Islas Canarias o las Islas Baleares estos rituales se atribuyen principalmente a rituales africanos, pese a que no se descarta que puedan tener vínculo con otro tipo de rituales esotéricos.

Otro fenómeno vinculado con la brujería que comienza a manifestarse en España es el de la demanda de asilo. En 2009 se otorgó por primera vez asilo a un albino de Malí que temía ser víctima de una ejecución con la finalidad de utilizar sus partes corpóreas en actividades vinculadas con la brujería. No era la primera solicitud de asilo por causas ligadas a la creencia y práctica en brujería (sentencia de la Audiencia Nacional, de 12 de julio de 2006 o sentencia de la Audiencia Nacional, de 23 de julio de 2004). Estas solicitudes de asilo se interponen principalmente por personas con albinismo que temen por su vida (sentencia de la Audiencia Nacional, de 26 de mayo de 2010), por personas que alegan que se están realizando rituales de brujería contra ellos (sentencia de la Audiencia Nacional, de 29 de septiembre de 2010) o por estar perseguidos ellos mismos por haber ejercido la brujería (sentencia de la Audiencia Nacional, de 30 de junio de 2010).

El hecho de que la presencia de población africana subsahariana sea relativamente reducida en nuestro país y las manifestaciones violentas de la creencia y práctica de la brujería sean escasas, no es óbice para que el derecho de respuesta a los desafíos que determinadas prácticas vinculadas a las religiones tradicionales africanas plantea: “*si bien el peso de las cifras parece restar importancia a la gestión de la multiculturalidad al menos desde un enfoque meramente cuantitativo, no así desde el punto de vista*

¹⁰⁶ ALERTA DIGITAL, *Inmigrantes africanos y sudamericanos realizan rituales de vudú y santería en los parques de Madrid* (26 octubre 2012), disponible en <http://www.alertadigital.com/2012/10/26/los-parques-de-madrid-escenario-de-rituales-de-vudu-y-santeria-por-parte-de-inmigrantes-africanos-y-sudamericanos/> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁷ LAS PROVINCIAS, *Un ritual satánico con gallinas decapitadas* (06 marzo 2013), disponible en <http://www.lasprovincias.es/v/20130306/valencia/ritual-satanico-gallinas-decapitadas-20130306.html> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁸ *Idem*

*cualitativo, pues permanece abierta la cuestión de qué respuesta dar desde el ordenamiento jurídico*¹⁰⁹”.

El legislador español es consciente de ello, y así en la LO 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros, tipifica como delito la mutilación genital femenina, afirmando en su exposición de motivos que *“la reforma se plantea desde el reconocimiento de que con la integración social de los extranjeros en España aparecen nuevas realidades a las que el ordenamiento debe dar adecuada respuesta”*.

Se pone de manifiesto que el derecho tiene interés en abordar la diversidad cultural y los aspectos culturales de los individuos en cuanto a su *“posible incidencia en las motivaciones para cometer un delito*¹¹⁰”, como así ocurre en los delitos en defensa del honor, la mutilación genital femenina, matrimonios forzosos...

Los poderes públicos han de *“perseguir los comportamientos que vayan en contra de la legalidad vigente”*, asegurándose que *“las normas relativas a los derechos fundamentales de los extranjeros serán interpretadas de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias vigentes en España, sin que pueda alegarse la profesión de creencias religiosas o convicciones ideológicas o culturales de signo diverso para justificar la realización de actos o conductas contrarios a las mismas*¹¹¹”.

Todo ello garantizando el respeto del Estado a la libertad religiosa y cultural de sus ciudadanos y residentes en su ámbito sin *“juzgar acerca de la validez*¹¹²” de sus creencias y costumbres. Protegiendo al mismo tiempo la diversidad *“de eventuales excesos y ataques*¹¹³”, rechazando cualquier actitud racista o discriminatoria; motivo por el cual el

¹⁰⁹ TORRES FERNÁNDEZ, E. “Identidad, creencias y orden penal: la eximente cultural”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* 17, España, 2003, pp.399-499; pág 403

¹¹⁰ *Ibíd*; pág 413

¹¹¹ Número 2 del artículo 3 redactado por el apartado cinco del artículo único de la LO 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la LO 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social

¹¹² CASTRO, A. “Los nuevos movimientos religiosos”, *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, *op. cit.* nota 83, pp. 195-214; pág 212

¹¹³ FERRÉ OLIVÉ, J.C. “Diversidad cultural y sistema penal”, *Revista Penal* nº 22, España, 2008, pp. 33-42; pág 34

artículo 22.4 del Código Penal español contempla como motivo agravante “*cometer el delito por motivos racistas, antisemitas u otra clase de discriminación referente a la ideología, religión o creencias de la víctima, la etnia, raza o nación a la que pertenezca, su sexo u orientación sexual, o la enfermedad o minusvalía que padezca*”.

II. MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA

La regulación de la mutilación/corte genital femenina¹¹⁴ en España es un claro ejemplo del interés que despierta en el legislador español la diversidad cultural existente en nuestro país. Siendo interesante, a título comparativo, examinar cómo ha abordado el derecho penal la regulación de la mutilación/corte genital femenina antes de analizar una eventual regulación de las prácticas vinculadas a la creencia y práctica de la brujería y el vudú.

La Organización Mundial de la Salud establece que la mutilación/corte genital femenina abarca “*todos los procedimientos que, de forma intencional y por motivos no médicos, alteran o lesionan los órganos genitales femeninos*”¹¹⁵.

Estas prácticas se concentran principalmente en 29 países de África y Oriente Medio¹¹⁶, si bien también se ha documentado en Asia y algunas comunidades de América Latina¹¹⁷, así como en las comunidades originarias de estos países que residen en Europa, Australia y América del Norte; si bien el grado de aceptación y práctica de estas tradiciones difiere en función de los países. El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) estima que alrededor de 125 millones de mujeres y niñas vivas actualmente han sufrido

¹¹⁴ Según UNICEF, el término “corte genital femenino” es utilizado actualmente por UNICEF y UNFPA al considerar que captura la condenación de esta práctica contraria a los derechos humanos a la vez que reconoce la importancia de utilizar una terminología respetuosa con las comunidades donde se ejecuta esta práctica. Sin embargo, en un principio se adoptó el término “mutilación genital femenina” por Naciones Unidas y diferentes organismos intergubernamentales, al valorar que se adapta a un enfoque de derechos humanos de este fenómeno enfatizando la gravedad del acto y el hecho de que se trata de una violación de los derechos fundamentales de las mujeres y niñas. UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change*, 2013; pág 15

¹¹⁵ OMS, *Mutilación genital femenina*, nota descriptiva nº 241, 2014

¹¹⁶ UNICEF, *Female...*, *op. cit.* nota 114; pág 2

¹¹⁷ OHCHR, *Buenas prácticas y principales dificultades en la prevención y eliminación de la mutilación genital femenina*, Consejo de Derechos Humanos 29º período de sesiones, A/HRC/29/20, 2015; párr 3

algún tipo de mutilación/corte genital femenina y que en la próxima década otras 30 millones de niñas corren el riesgo de ser víctimas de prácticas similares¹¹⁸.

La fundamentación del ejercicio de esta práctica varía en función de las diferentes comunidades si bien “*bajo la superficie cultural, religiosa y social, resulta evidente que todas se cimientan en la discriminación por motivos de género y los estereotipos de género perjudiciales sobre el papel de las mujeres y las niñas en la sociedad*”¹¹⁹. Estas prácticas suelen tener efectos nocivos en la salud de las niñas y mujeres, incluyendo su salud sexual y reproductiva así como su salud psicológica, ya que estas prácticas pueden provocar, entre otros, hemorragias, dolores intensos, problemas urinarios, infertilidad, trastornos por estrés postraumático, complicaciones del parto o incremento del riesgo de muerte del recién nacido.

El Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y el Comité de los Derechos del Niño han calificado la mutilación/corte genital femenina como “*práctica nociva*”¹²⁰ y es reconocida como una violación de derechos humanos, constituyendo una “*forma extrema de discriminación de la mujer*”¹²¹; siguiendo así la línea abierta en 1993 durante la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena, que clasificó la mutilación/corte genital femenina como una forma de violencia contra las mujeres, a la vez que reconocía que la violencia contra las mujeres entraba dentro del marco de los derechos humanos internacionales. Entre otros, se considera que la mutilación/corte genital femenina vulnera los derechos de las niñas, el derecho a la no discriminación y la igualdad, el derecho a la salud, el derecho a la integridad física y el derecho a la vida en los casos extremos.

A través de la citada LO 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros, el Código Penal español, tipificó la figura de la mutilación genital femenina en su artículo

¹¹⁸ UNICEF, *Female...*, *op. cit.* nota 114; pág 114

¹¹⁹ OHCHR, *Buenas prácticas...*, *op. cit.* nota 117; párr 4

¹²⁰ COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER y COMITÉ DE LOS DERECHOS DEL NIÑO, *Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta*, CEDAW/C/GC/31-CRC/C/GC/18, 2014; párr. 19

¹²¹ OMS, *Mutilación...*, *op. cit.* nota 115

149.2: “*el que causara a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones será castigado con la pena de prisión de seis a doce años*”.

Con miras a perseguir extraterritorialmente la práctica de la mutilación genital femenina la LO 3/2005, de 08 de julio modificó el artículo 23.4, letra g de la LO del Poder Judicial, otorgando así competencia a los tribunales españoles para juzgar los delitos relativos a la mutilación genital femenina que se realizaran en el extranjero, siempre que los responsables estuvieran basados en España. Esta extraterritorialidad fue excluida, sin embargo, a través de la LO 1/2014, de 13 de marzo, de manera que la actual redacción del artículo 23 de la LO del Poder Judicial no menciona expresamente la mutilación genital femenina.

Sin embargo, según ha interpretado la Sala Penal de la Audiencia Nacional, tras la entrada en vigor en agosto 2014 en nuestro país del Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica de 11 de mayo de 2011 España puede perseguir la mutilación genital femenina ejecutada en el extranjero siempre que concurren los requisitos previstos en el artículo 23.4 de la LO del Poder Judicial¹²².

La mutilación/corte genital femenina ha sido condenada por Naciones Unidas y sus numerosas agencias (ej. UNICEF, OMS, UNFPA, OHCHR), destacando la resolución 67/146 relativa a la intensificación de los esfuerzos mundiales para la eliminación de la mutilación genital femenina aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 2012 en la que insta a los Estados a condenar esta realidad y adoptar todas las medidas apropiadas (preventivas y punitivas) para erradicar esta practica. Está regulada igualmente a nivel interno en otros países de nuestro entorno como Portugal, Francia, Noruega, Luxemburgo, Italia, Suiza o Reino Unido¹²³.

De hecho, tanto Naciones Unidas como la Unión Europea han interpelado a los países miembros animándoles a regular esta cuestión. Así, por ejemplo, en la Resolución de 24 de marzo de 2009, el Parlamento Europeo se pronunció sobre las intervenciones rituales

¹²² ERICE CASADO, A. *Mutilación genital: relevancia del fenómeno cultural en su tratamiento jurídico-penal*, Trabajo fin de master, dir. JERICÓ OJER, Universidad Pública de Navarra, España, 2017; pág 78

¹²³ UNFPA, *Preguntas frecuentes sobre la mutilación genital femenina*, 2015

sobre los genitales femeninos practicadas en la UE solicitando a los Estados miembro que condenen estas prácticas, incluyendo la extraterritorialidad del delito, y que aprueben medidas legislativas que otorguen a los jueces o fiscales la posibilidad de adoptar medidas cautelares y preventivas en caso necesario. Exhortándoles a desarrollar estrategias preventivas en los marcos de la salud, educación y de acción social. Además, la Resolución de 2009 alienta la difusión de informaciones precisas y comprensibles con el fin de aclarar que *“la prohibición del acto tradicional no se concibe en modo alguno como una agresión cultural, sino que constituye una protección jurídica de las mujeres y de las niñas”*¹²⁴.

Sin embargo, la punición de estas prácticas en nuestro entorno ha despertado críticas en algunos expertos y organizaciones sociales, que cuestionan la eficacia de su penalización, que *“no ha tenido un efecto disuasivo importante”*¹²⁵ pero sí *“muchos efectos indeseados”*¹²⁶, entre ellos el fomentar su práctica clandestina y alejar a las familias procedentes de culturas donde se ejerce estas prácticas de los centros de salud. Se cuestiona igualmente si la intervención penal frente a minorías sociales no impulsa su estigmatización *“contribuyendo así a su situación de exclusión social o de mayor marginación social”*¹²⁷, transformando *“a los padres en posibles delincuentes”*¹²⁸ y fomentando la aparición del *“síndrome de resistencia”*, pues estas prácticas se pueden percibir *“como una seña de identidad personal y colectiva”*¹²⁹ por las mujeres refugiadas y migrantes y las mujeres de origen inmigrante. De manera que la criminalización de la práctica puede fomentar el ejercicio de las mismas en las comunidades que la practican que *“pueden reaccionar en un refuerzo de sus creencias como signo de identidad frente a la percepción de la sociedad de acogida como un medio hostil”*¹³⁰.

¹²⁴ PARLAMENTO EUROPEO, *Resolución sobre la lucha contra la mutilación genital femenina practicada en la UE*, 2009; párr 31

¹²⁵ BARBERA, M. C. (la) “Mujeres, Migración y Derecho Penal: El tratamiento jurídico de la “mutilación genital femenina”, *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, Vol. 4 nº 1, España, 2010, pp. 34-67; pág 45

¹²⁶ *Idem*

¹²⁷ TORRES FERNÁNDEZ, E, “La mutilación genital femenina: un delito culturalmente condicionado”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* nº17, 2008; pág 6

¹²⁸ GUINÉ, A. y MORENO FUENTES, F. “Engendering Redistribution, Recognition, and Representation: The Case of Female Genital Mutilation (FGM) in the United Kingdom and France”, *Politics & Society* 35(3), pp. 477-519 citado en BARBERA, *op. cit.* nota 125; pág 45

¹²⁹ OHCHR, *Buenas prácticas...*, *op. cit.* nota 117; párr 4

¹³⁰ TORRES FERNÁNDEZ, *La mutilación...*, *op. cit.* nota 127; pág 21

Especialmente controvertido es el hecho de que no se autorice la mutilación/corte genital femenina a mujeres adultas sobre la base de que “*su consentimiento, siendo culturalmente condicionado, no es libre y por tanto no es válido*”¹³¹ ya que según varios autores esto desempodera a las mujeres al no valorar su consentimiento a la hora de decidir realizar una intervención conducente a la mutilación/corte genital femenina¹³², defendiendo que es una medida discriminatoria por la diferente percepción y regulación de cuestiones como la vaginoplastia, la circuncisión masculina y la mutilación/corte genital femenina.

En los países occidentales sí que se acepta la circuncisión masculina, considerada por diversos organismos como la Comisión Nacional de Bioética Italiana “*plenamente compatible con la tutela constitucional de la libertad de expresión cultural y ritual*”, admitiendo que, en este caso, las expectativas sociales y culturales son más importantes que las necesidades médicas¹³³.

Sin embargo, el Consejo Consultivo Internacional de ONG sobre la Violencia contra los Niños incluye la circuncisión masculina dentro de las prácticas nocivas que afectan a los niños basadas en la tradición, la cultura, la religión y la superstición¹³⁴. Y la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa aprobó en 2013 una recomendación en la que calificaba la circuncisión masculina no justificada médicamente como una violación de la integridad física de los niños, exhortando a los estados a definir claramente las condiciones (médicas, sanitarias...) para que se desarrolle la circuncisión masculina no justificada médicamente¹³⁵. Dentro de la misma recomendación se incluían los piercings y tatuajes a menores como prácticas que atentan contra la integridad físicas de los menores.

Esta recomendación causó gran revuelo, especialmente en las comunidades musulmanas y judías, llevando incluso al entonces presidente de Israel, Shimon Peres, a enviar una

¹³¹ BARBERA, *op. cit.* nota 125; pág 48

¹³² *Ibid*; pág 45

¹³³ BARBERA, *op. cit.* nota 125; pág 51

¹³⁴ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 31 y ss

¹³⁵ ASAMBLEA PARLAMENTARIA DEL CONSEJO DE EUROPA, *Children's Rights to Physical Integrity*, Resolution 1952, 2013

carta al secretario general del Consejo de Europa “*acusando a la Asamblea Parlamentaria de coartar la libertad religiosa*”¹³⁶”.

La misma polémica suscitó en Colonia (Alemania) una sentencia judicial¹³⁷ que dictaminó que “*la medida era un ritual bárbaro y arcaico que privaba a los niños de sus derechos, al estar sometidos al poder patriarcal*”¹³⁸ y declaraba que el médico que había realizado la circuncisión a un menor de cuatro años había cometido un delito de lesiones¹³⁹ “*sobre la base de la realización de la circuncisión masculina a un niño sin estar indicada terapéuticamente, si bien estima la concurrencia en su realización de un error de prohibición invencible*”¹⁴⁰”. A la misma conclusión llega en apelación el *Landgericht* de Colonia (equivalente a la Audiencia Provincial) que establece que la circuncisión por motivos religiosos es una vulneración del derecho a la integridad, si bien exculpa al médico por considerar que concurre un error invencible¹⁴¹.

La sentencia fue alabada por diversas asociaciones al mismo tiempo que duramente criticada por el gobierno y políticos alemanes así como por las confesiones religiosas mayoritarias, especialmente la judía y musulmana (que practican la circuncisión masculina) con el apoyo de los representantes de las comunidades evangélicas y católicas. Como consecuencia de esta sentencia, en diciembre 2012 se tramitó una ley sobre la circuncisión masculina en menores (*Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes* del 20 de diciembre de 2012) con el objetivo de modificar el artículo 1631d del Código Civil alemán, a fin de legalizar la circuncisión de niños por motivos exclusivamente religiosos, autorizando que la circuncisión se realice en los primeros seis meses de vida del niño por una persona de la comunidad religiosa formada para ello.

¹³⁶ EL PAÍS, *El Consejo de Europa abre la polémica al equiparar circuncisión y ablación* (04 octubre 2013), disponible en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/10/04/actualidad/1380901905_582584.html (último acceso enero 2017)

¹³⁷ Alemania, Sentencia Landgericht LG Köln 151 Ns 169/11, de 07 mayo 2012

¹³⁸ EL PAÍS, *Alemania reconoce las motivaciones religiosas* (07 octubre 2013), disponible en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/10/07/actualidad/1381171300_028375.html (último acceso enero 2017)

¹³⁹ EL PAÍS, *El corte de la discordia* (14 julio 2012), disponible en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/14/actualidad/1342294143_684400.html (último acceso enero 2017)

¹⁴⁰ TORRES FERNÁNDEZ, *Identidad...*, op. cit. nota 109; pág 404

¹⁴¹ Alemania, Sentencia Landgericht LG Köln 151 Ns 169/11, de 07 mayo 2012

TERCERA PARTE
BRUJERÍA AFRICANA: CONDUCTAS DELICTIVAS VINCULADAS A SU
CREENCIA Y PRÁCTICA

La Fiscalía Especialista en materia de Extranjería afirma respecto a la inclusión en el artículo 177bis CP del delito de trata de seres humanos con finalidad de extraer sus órganos corporales, “*es una realidad alarmante en muchos países del tercer mundo la desaparición normalmente de menores de edad para sustraerles órganos corporales con objeto de trasplantarlos a una persona con recursos económicos proveniente de un país rico. No tenemos noticias de que aún esa tragedia se haya producido ni siquiera ocasionalmente en el territorio de la Unión Europea (desde luego, no en España) pero ello no significa que pueda preterirse tan perverso delito de nuestras normas comunitarias*¹⁴²”.

Como se ha visto con el ejemplo de la mutilación/corte genital femenino y del delito de trata de seres humanos con finalidad de extraer sus órganos corporales, el derecho penal español no es ajeno a los desafíos que el multiculturalismo le plantea¹⁴³, lo que le ha llevado a penalizar algunas conductas ajenas a nuestra cultura tradicional, incluso aquellas que todavía no se han manifestado en nuestro entorno (adelantándose así a la realidad social) y aquellas cometidas por personas que residen en nuestro país pero que aprovechan la impunidad de otros países para cometer determinados actos que, en opinión del legislador, han de ser condenables.

Los Estados deben abordar la diversidad cultural, no sólo reconociendo que la diversidad existe, sino estableciendo igualmente los mecanismos para que aquéllas se puedan manifestar en un contexto en el que prevalecen otros cánones culturales¹⁴⁴. Este marco de actuación es extremadamente complejo en el ámbito del derecho penal, ya que la valoración que se haga de un determinado comportamiento variará en función del contexto cultural al que pertenezca el autor¹⁴⁵. Determinados actos vinculados a la

¹⁴² España, FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata de seres humanos, la inmigración clandestina y los delitos contra los derechos de los ciudadanos extranjeros: Síntesis de la jurisprudencia Sala 2ª del Tribunal Supremo*; pág 9

¹⁴³ CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 16

¹⁴⁴ *Ibíd*; pág 9

¹⁴⁵ *Ibíd*; pág 1

creencias tradicionales africanas pueden ser, por ejemplo, considerados absurdos o irrisorios desde nuestro prisma cultural occidental, pero son actos reprochables desde la perspectiva cultural africana. ¿Debe el derecho penal intervenir para condenar este tipo de actos? Esta es sólo una de las cuestiones que se planteará a lo largo de este trabajo.

Partiendo, por tanto, de la base de que el derecho penal español tiene interés en los nuevos fenómenos surgidos por la creciente presencia de personas de otras culturas en nuestro país, nada excluye que no pueda y/o deba interesarse en los problemas que pueden derivarse de la creencia y práctica de las creencias tradicionales africanas y, especialmente, de la brujería. Todo ello sin olvidar el principio de intervención mínima vigente en el derecho penal que, recordemos, es la forma más agresiva de intervención del derecho e implica no sólo la imposición de una pena y la limitación de derechos fundamentales, sino que se trata de una medida que normalmente va acompañada de un proceso de marginación social que afecta al inculcado y a su entorno más inmediato, por lo que la discusión político-criminal en torno a este fenómeno “*no se reduce al de su tipificación expresa en la legislación penal interna (...) sino que se extiende al más amplio del tratamiento que merece la diversidad cultural dentro del ordenamiento jurídico penal*¹⁴⁶”.

Si bien se ha optado por hacer un análisis desde la perspectiva del derecho penal, es importante retener que las cuestiones que se plantean en este trabajo son relevantes para otras ramas del derecho, entre otros, el derecho civil (ej. adquisición de personalidad jurídica de estas asociaciones religiosas, tutela y patria potestad), el derecho de extranjería (obtención de estatus de refugiado), derecho constitucional (derecho laboral (cumplimiento de normativa laboral y protección social de los líderes de religiones tradicionales africanas), derecho financiero (tasas a pagar por estas confesiones) o el derecho administrativo (inscripción en registro de confesiones y entidades religiosas, regulación en el ámbito educativos, médico o social)¹⁴⁷.

También es necesario señalar que el trabajo se centra en los delitos penales contra la persona, sin entrar en otro tipo de delitos eventualmente vinculados con la práctica de creencias tradicionales africanas como el delito de intrusismo, delitos relativos al

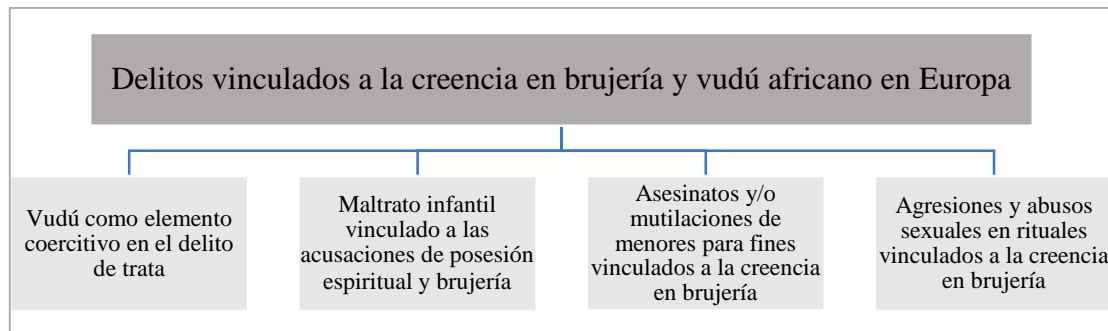
¹⁴⁶ TORRES FERNÁNDEZ, *La mutilación...*, *op. cit.* nota 127; pág 6

¹⁴⁷ BARBERA, *op. cit.* nota 125; pág 42

consumo ilegal de drogas tóxicas o delitos patrimoniales y económicos (estafas, infracciones fiscales), por citar algunos.

Concretamente se pondrá el acento sobre cinco prácticas. En primer lugar, se analizará el delito de brujería existente en algunos países africanos, cuestionándonos si es pertinente y adecuado introducir un delito similar en nuestra regulación. En segundo lugar, se estudiará el papel que juega la creencia en vudú en el delito de trata con fines de explotación sexual, examinando si tiene alguna relevancia jurídica como elemento comisivo. A continuación, se pondrá el acento en las ejecuciones y mutilaciones de menores para fines vinculados a la brujería, seguido del análisis del maltrato a menores acusados de posesión espiritual y brujería. Finalmente se aludirá brevemente a los abusos sexuales cometidos durante las terapias y rituales de limpieza de brujería.

Ilustración 4. Delitos vinculados a la creencia en brujería y vudú africano en Europa



Fuente: elaboración propia

CAPÍTULO 1. ¿DELITO AUTÓNOMO DE BRUJERÍA?

Los Códigos Penales africanos han desarrollado diversas fórmulas para enlazar el derecho penal y las prácticas de brujería contrarias a los derechos humanos.

Se penalizan así las agresiones físicas contra personas (especialmente menores o personas con albinismo) para fines vinculados a la brujería, así como el tráfico o comercio de huesos o partes o restos humanos con finalidad de ser usados en rituales de brujería. Por ejemplo, en Burundi, en marzo de 2009 diez personas fueron acusadas de asesinar a personas con albinismo para comercializar sus restos como elementos de rituales de brujería en la vecina Tanzania¹⁴⁸.

Se imponen penas igualmente a aquellas personas que agreden a un tercero acusado de realizar prácticas de brujería. Pese a que la penalización de esta agresión se incluye fácilmente en un delito de agresión física, asesinato u homicidio en todos los Códigos Penales africanos, la condena de estas prácticas plantea algunos problemas, debido al alto grado de impunidad de estas acciones, aprobadas por una parte de la sociedad, incluidas las autoridades policiales y judiciales: *“el linchamiento de brujos es concebido como una violencia legítima en la medida en que sanciona una violencia de brujería, percibida como real injusta y habitualmente impune*¹⁴⁹”.

Así mismo, supone un reto individualizar al culpable de la agresión, pues en muchas ocasiones son ataques que se realizan en grupo o con el apoyo de una parte de la sociedad. En abril 2009, por ejemplo, en Bangassou (este de la República Centroafricana) un hombre acusado de brujería fue golpeado y quemado vivo por un grupo de personas del barrio en el que residía¹⁵⁰. Todo ello con el beneplácito, o al menos el silencio y pasividad, del resto de vecinos.

¹⁴⁸ EL CORREO GALLEGO, *Los asesinatos rituales de albinos en Tanzania y Burundi preocupan a las autoridades* (19 marzo 2009), disponible en <http://www.elcorreogallego.es/gente-y-comunicacion/ecg/asesinatos-rituales-albinos-tanzania-burundi-preocupan-autoridades/idNoticia-407738/> (último acceso enero 2017)

¹⁴⁹ BONHOMME, J, “D’une violence l’autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon” en MARTINELLI, B. y BOUJOU, J. (ed.) *Sorcellerie et violence en Afrique*, ed. Karthala, Francia, 2012, pp 259-280; pág 271

¹⁵⁰ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Bangassou, República Centroafricana, 2009

A nivel judicial, los imputados por estas agresiones alegan la creencia en brujería como atenuante de los actos que han cometido. Defienden que perpetraron sus agresiones como medida defensiva frente a los actos de brujería que realizaba la víctima, que únicamente respondían a la provocación de la víctima¹⁵¹. Por otra parte, algunos Códigos Penales africanos penalizan las prácticas de brujería.

De todas las fórmulas de enlace entre derecho penal y prácticas de brujería contempladas en el derecho penal africano, sólo se analizará esta última, por ser la única que no se contempla en nuestro Código Penal¹⁵². El resto de agresiones, en caso de que acaecieran en España, podrían ser perseguidas como delitos de lesiones de los artículos 147 y siguientes del Código Penal o como un delito de violación de tumbas (artículo 526 CP), por citar algunos.

Por ello, se analizará el delito de brujería existente en algunos países africanos así como la problemática que plantea para, posteriormente, plantear si el Código Penal español debería contemplar un delito similar.

I. EL DELITO DE BRUJERÍA EN ÁFRICA

Algunos países subsaharianos penalizan el ejercicio de la brujería, imputando en procesos judiciales penales a personas acusadas popularmente de practicar la brujería.

Queda fuera del objetivo de este trabajo analizar pormenorizadamente los Códigos Penales y la jurisprudencia de cada país subsahariano, por lo que se pondrá el acento exclusivamente en los países francófonos del África Central, por ser la zona geográfica donde más se aplica el llamado delito de brujería. Se estudiará únicamente Camerún, Chad, República del Congo, República Centroafricana (RCA) y Gabón; haciendo especial hincapié en la situación de la RCA, por el mayor conocimiento de la autora sobre su

¹⁵¹ DIWAN, M. A. "Conflict Between State Legal Norms and Norms Underlying Popular Beliefs: Witchcraft in Africa as a Case Study", *Duke Journal of Comparative & International Law* Vol.14, Estados Unidos, 2004, pp. 351-387; pág 357

¹⁵² Cfr. ROSSELL GRANADOS, J. *Religión y jurisprudencia penal (un estudio de la jurisprudencia de la Sala 2ª del Tribunal Supremo en el periodo 1930-1995)*, ed. Complutense, España, 1996

realidad social y jurídica y por ser el país donde más condenas se dictan en base a este delito. De hecho, según un estudio de UNICEF, se estima que aproximadamente el 25% de los casos conocidos por los tribunales centroafricanos en Bangui, capital de la RCA, están vinculados con la brujería, ascendiendo ese porcentaje al 85-90% en los asuntos tratados por el resto de tribunales provinciales¹⁵³. El mismo estudio señala que el 70 % de las mujeres que se encuentran en la prisión principal de Bangui están encarceladas por el delito de brujería¹⁵⁴. En diciembre de 2008, 30 de 50 casos que tenía el juez de Bangassou (RCA) abiertos en ese momento correspondían a casos de brujería¹⁵⁵.

I.1 MARCO LEGISLATIVO

Antes de la colonización, la práctica de la brujería era desaprobada socialmente, aplicando generalmente métodos correctivos (y no punitivos) a aquellas personas que ejercían prácticas de brujería. Se buscaba neutralizar sus fuerzas y resocializarlos a través de rituales orquestados por los *witch-doctor*; aplicando la expulsión u otras penas sólo excepcionalmente.

En la época colonial, en los países de influencia inglesa (ej. Ghana, Tanzania, Zambia, Sudáfrica) se promulgaron *Witchcraft Supresión Act*¹⁵⁶. Aunque la regulación de esta cuestión varió en las diferentes colonias, todas ellas se inspiran en el *Witchcraft Act* inglés de 1735 que condena no sólo a los brujos sino también a sus acusadores. Como apunta el célebre antropólogo Eric de Rosny, los ingleses buscaban estar al margen de lo que consideraban un asunto dependiente directamente de los jefes locales¹⁵⁷. Si bien la especialista en cultura africana Danielle Boaz, argumenta que el objetivo de esta regulación no era proteger a las víctimas acusadas de realizar prácticas de brujería, tal y como alegaban las autoridades coloniales británicas, sino debilitar el poder de los jefes

¹⁵³ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 47

¹⁵⁴ *Ibid*; pág 47

¹⁵⁵ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Bangassou, República Centroafricana, 2008.

¹⁵⁶ Según la especialista en culturas africanas Danielle Boaz este tipo de normas sobre prácticas vinculadas a la brujería no habrían estado vigentes en tres excolonias británicas, concretamente, Egipto, Somalia y Sudán en BOAZ, D.N. *Witchcraft, Witchdoctors and Empire: The Proscription and Prosecution of African Spiritual Practices in British Atlantic Colonies, 1760-1960s*, PhD Thesis, Universidad de Miami, Open Access Dissertations. Paper 1265, Estados Unidos, 2014; pág 1

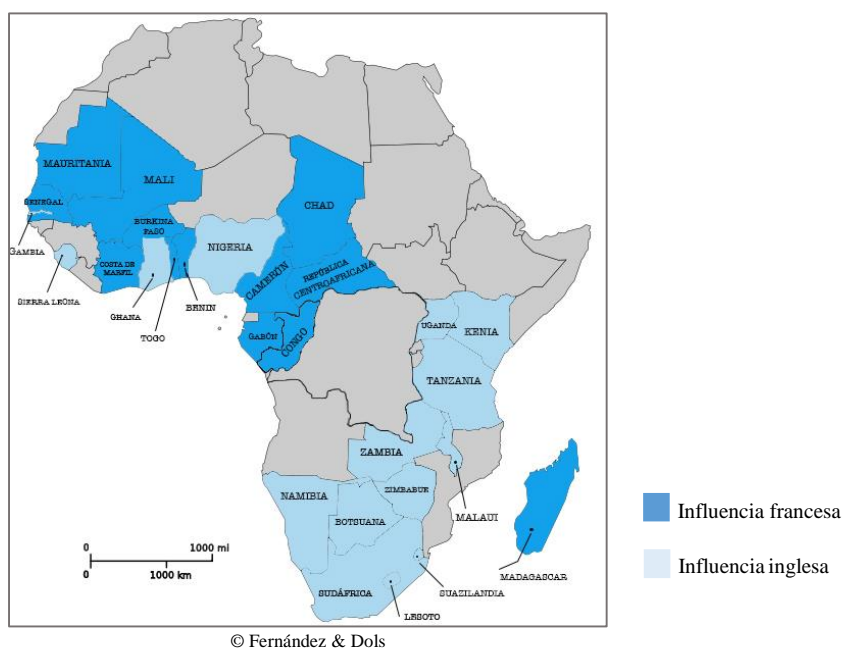
¹⁵⁷ ROSNY, *Justice et sorcellerie en Afrique*, *op. cit.* nota 38; pág 175

locales y *witch-doctors*, al sospechar que en ocasiones utilizaban su influencia para alentar a la población a rebelarse contra la presencia colonial¹⁵⁸.

Esta regulación o fórmulas similares siguen vigentes en varios países africanos (ej. Kenia, Malawi) pese a la existencia de corrientes detractoras, que manifiestan su voluntad de distanciarse de la era colonial y la necesidad de actuar frente a las nuevas formas de brujería¹⁵⁹.

Por su parte, los franceses se propusieron erradicar la brujería, las sociedades secretas y otras prácticas ocultas. Por ello, todos los Códigos Penales de países francófonos reproducen en cierta medida el artículo 264 del Código Penal francés de la colonización. Este artículo, aplicable sólo a las colonias, penalizaba a *“aquel que hubiere participado en una transacción comercial teniendo por objeto la compra o la venta de restos humanos o haya realizado prácticas de brujería, magia o charlatanismo susceptibles de alterar el orden público o de atentar contra personas o bienes”*.

Mapa 1. Influencias de la colonización en la regulación de la brujería en África



Tras la independencia, los Estados subsaharianos se dotaron de un nuevo Código Penal, conservando el citado artículo 264 o redacciones similares, entre otros, Costa de Marfil,

¹⁵⁸ ROSNY, *Justice et sorcellerie en Afrique*, op. cit. nota 38; pág 118

¹⁵⁹ *Ibid*; pág 176

Gabón, Madagascar, Malí, la República del Congo o Senegal. Variando su redacción en pequeños detalles como la carga de las sanciones impuestas, así como el grado de aplicabilidad del mismo en función de los países, siendo especialmente aplicado en la RCA, donde la reforma del Código Penal del 2010 no contempló la retirada ni modificación del mencionado artículo.

El delito de brujería se recoge en un único artículo, generalmente ubicado en el capítulo de delitos contra el orden público. Penaliza únicamente las prácticas de brujería susceptibles de hacer mal, alterar el orden público o producir un daño en alguna persona o sus bienes. No se castiga, por tanto, toda manifestación de brujería (lo que incluiría también a los *witch-doctor*) ni la creencia en ella.

Los códigos de Chad, Camerún y Gabón diferencian entre brujería y magia, aunque no definen ninguno de esos conceptos. Camerún también hace alusión a la adivinación como práctica condenable, mientras que el Chad, la RCA y Gabón condenan el charlatanismo de igual manera que las prácticas de brujería.

La sanción atribuida a este delito comprende tanto una pena de prisión como una multa, contemplando únicamente Gabón que las penas puedan ser alternativas y no necesariamente cumulativas. El número de años de encarcelamiento varía en función de cada país, siendo el código más benévolo el chadiano, que contempla únicamente un año de prisión, mientras que el más duro es el centroafricano, con una pena de prisión que oscila entre los cinco y los diez años. Respecto a la pena económica el Chad, junto a Camerún, vuelve a ser el que impone una pena menor, con una multa de mínimo 5.000 francos centroafricanos¹⁶⁰ (unos 8 euros). El código de la RCA vuelve a ser el más punitivo con penas económicas que oscilan entre los 100.002 y 1.000.000 francos centroafricanos (entre 150 y 1.525 euros aproximadamente). Cantidades que resultan excesivas si tenemos en cuenta la situación económico-social de la mayoría de personas que suelen ser condenadas por este delito. RCA es el único que contempla la posibilidad de condenar a un sujeto a trabajos forzados.

¹⁶⁰ Todos estos países comparten la misma moneda: el franco centroafricano.

La redacción del delito de brujería en los términos descritos anteriormente es frecuentemente criticada debido a la ausencia de definición legal de la infracción, la indeterminación de los elementos constitutivos del delito y las dificultades probatorias.

En efecto, una de las inquietudes en torno a la regulación del delito de brujería es la ausencia de definición legal de la infracción. Los artículos citados previamente penalizan a aquellas personas que se dediquen a las prácticas de brujería y charlatanismo, sin delimitar en qué consisten tales prácticas. Ello pese a que, en derecho penal, los elementos constitutivos de una infracción deben ser definidos con rigor y precisión, estando prohibidos los llamados “tipos abiertos”, es decir, definiciones de infracciones formuladas tan vagamente que en la práctica pueden incluir cualquier acto.

Tampoco están claramente determinados los elementos constitutivos del delito de brujería¹⁶¹, aludiendo el legislador únicamente a un genérico “prácticas de brujería”. El elemento moral tampoco ha sido concretizado por el legislador; si bien generalmente los jueces exigen que el inculpado haya cometido las prácticas de brujería con intención de alterar el orden público o de atentar contra una persona o sus bienes.

Otro aspecto criticado es la clasificación de este delito dentro del capítulo de atentados contra la paz y orden público, un legado de la época colonial, al no otorgar los colonos ninguna credibilidad a las prácticas de brujería¹⁶². Se apunta a que el delito de brujería tendría un mejor encaje dentro del capítulo de delitos contra las personas, pues los actos de brujería atentan generalmente contra las personas bajo forma de enfermedad o muerte.

Por otra parte, el delito de brujería plantea un problema de aplicabilidad, ya que en cada etnia o zona geográfica las creencias y prácticas de brujería difieren. Pese a la vocación de la ley penal de aplicarse uniformemente en todo el territorio, las diferentes manifestaciones de la brujería pueden dar lugar a una aplicación legal muy dispar. A modo de ejemplo, como bien explica el magistrado camerunés Mounyol, “*en el lado de Bafia se cree que la tortuga es un animal peligroso. (...), es un totem. No podéis divertirlos*

¹⁶¹ MOUNYOL A MBOUSSI, E. “Une nécessaire relecture de la législation sur la sorcellerie au Cameroun” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie*, *op.cit.* nota 46, pp. 227-244; pág 231

¹⁶² BI OULA, K. “L’appréhension de la sorcellerie par le Droit ivoirien” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie*, *op.cit.* nota 46, pp. 203-226; pág 210

con el caparazón de una tortuga, es muy peligroso. Un magistrado camerunés que trabaja en el lado de Bafia deberá juzgar a quien deposite un caparazón de tortuga delante de la puerta de su vecino. Pero, al otro lado del río, donde viven los Bassa o los Eton, no solamente se come la tortuga sino que los niños se divierten con el caparazón. Un magistrado que quita Bafia para ser asignado a Eseka, ¿qué prácticas de brujería deberá condenar y perseguir?¹⁶³”.

Siendo, sin duda, la mayor crítica y dificultad de aplicación de este delito, la manera de determinar la responsabilidad del inculcado en el acto y demostrar el nexo causal entre las prácticas de brujería y el daño producido en el bien jurídico protegido. Dicho de otra manera, plantea el problema de romper la presunción de inocencia mediante pruebas objetivas y materiales, y de respetar las garantías procesales y judiciales, asegurando así un juicio justo.

I.2 PROCESO JUDICIAL

Las acusaciones de brujería constituyen las manifestaciones más visibles de la creencia en brujería¹⁶⁴, adquiriendo en algunas zonas estas acusaciones un cáliz especialmente violento en las últimas décadas.

Para entender bien la complejidad de las acusaciones de brujería es necesario recordar, en primer lugar, la diferencia entre brujos y *witch-doctor* (destino de sus poderes, grado de aceptación por parte de la comunidad), punto que ya fue tratado en la primera parte del trabajo por lo que no se hará hincapié en él.

En segundo lugar, es necesario diferenciar entre sospechas y acusaciones. En un primer momento fluyen simplemente rumores sobre la posibilidad de que una persona se dedique a las prácticas de brujería, convirtiéndose en acusaciones sólo en tiempos de tensión, “*una vez instalado el rumor, este sólo espera las circunstancias favorables para ser*

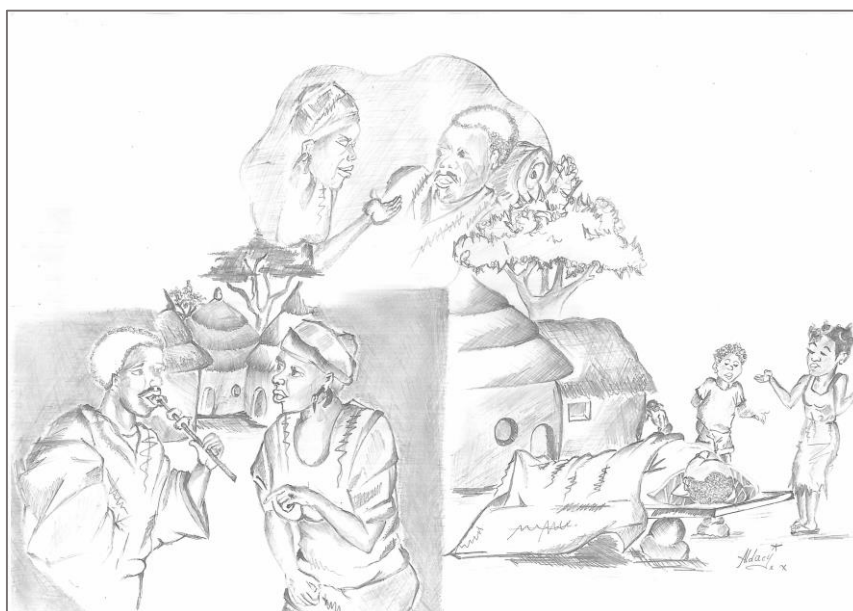
¹⁶³ “Réponses aux questions” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie*, *op.cit.* nota 46, pp. 263-275; pág 270

¹⁶⁴ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op.cit.* nota 51; pág 12

efectivo¹⁶⁵”. Por tanto, como bien explica la antropóloga Aleksandra Cimpric, “en el caso de sospecha la acusación de brujería no se manifiesta enteramente sino que es en el momento en el que una desgracia se produce cuando las sospechas se transforman, gracias a un proceso de designación de una víctima emisaria, en acusaciones en un espacio privado en primer lugar y seguidamente en espacios públicos¹⁶⁶”.

Suspiros, silencios, palabras en la que se presume una intención o un pensamiento negativo¹⁶⁷, visitar a un enfermo o, al contrario, el rechazo a visitarle... todo puede ser interpretado como un signo o indicador del ejercicio de la brujería contra otra persona. También los sueños son un medio comúnmente extendido de identificación de brujos.

Ilustración 5. Sueños y muerte por brujería



©Aldacye

Las víctimas de las supuestas prácticas de brujería o sus familiares suelen recurrir a los *witch-doctor* con la finalidad de corroborar una acusación de brujería o descubrir a su agresor. A los *witch-doctor* se les atribuye la capacidad de identificar a la persona causante del mal a través de diversos rituales y ceremonias, incluyendo la visión del

¹⁶⁵ AYIMPAM, S. “Violence et sorcellerie. Prolifération normative et incohérence statutaire á Kinshasa” en MARTINELLI y BOUJOU, *Sorcellerie et Violence en Afrique*, op. cit. nota 149, pp 207-232; pág 226

¹⁶⁶ CIMPRIC, A. “Introduction aux thèmes du colloque” en *Sorcellerie et Justice en République Centrafricaine Acte du colloque de l’Université de Bangui* 1er et 2 août 2008, *Revue Centre-Africaine d’Anthropologie* n°2, 2008

¹⁶⁷ KOUI, M. “L’appréciation des preuves en matière de sorcellerie par le juge répressif” en *Sorcellerie et Justice en République Centrafricaine*, op. cit. nota 166

culpable a través de la apelación de espíritus, el uso de instrumentos (una calabaza rellena de agua, un espejo o una llama de fuego...), la realización de ordalías, la introducción de un líquido en los ojos de la víctima para que proclame el nombre de su agresor¹⁶⁸, etc.

Si bien muchos *witch-doctor* admiten tener la capacidad para identificar la persona que está al origen de la desgracia de otra, muchos optan, por responsabilidad, poner fin a esos embrujos sin mencionar el nombre de la persona culpable de esos males a fin de evitar represalias sobre ella.

Por último, recordar que las acusaciones se desencadenan tras el advenimiento de una desgracia (muerte, enfermedad, fracasos laborales o amorosos...). En estos casos, la creencia en brujería no excluye el conocimiento empírico del nexo causa-efecto¹⁶⁹. Es decir, ciencia y brujería no son excluyentes; la ciencia explica qué ha pasado, mientras que la brujería busca explicar no el cómo sino el porqué de las desgracias¹⁷⁰.

Generalmente las personas acusadas de brujería se encuentran, previamente a la acusación de brujería, en situación de vulnerabilidad (ej. personas empobrecidas, personas ancianas, generalmente mujeres viudas o sin la protección de un hombre, personas con alguna discapacidad o, más recientemente, menores de edad).

El antropólogo Evans-Pritchard, en su estudio sobre los Azande¹⁷¹, afirmó “*cuanto mayor es un brujo más potente es su poder y menos escrúpulos tiene para utilizarlos*¹⁷²”, además, según un *witch-doctor* burkinabé consultado: “*muchos ancianos son brujos porque es la manera de seguir con vida. Necesitan sangre fresca para seguir viviendo*¹⁷³”.

Para explicar el hecho de que las personas ancianas sean más proclives a ser acusadas de brujería se alude igualmente a la desvalorización de la tradicional función ritual y de arbitraje familiar de las personas ancianas y al debilitamiento de los lazos entre distintas

¹⁶⁸ KOUI, M. “L’appréciation des preuves en matière de sorcellerie par le juge répressif” en *Sorcellerie et Justice en République Centrafricaine*, *op. cit.* nota 166

¹⁶⁹ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 18

¹⁷⁰ *Idem*

¹⁷¹ Grupo étnico presente principalmente en el norte de la República Democrática del Congo, el sudoeste de Sudán y en el sureste de la República Centroafricana.

¹⁷² EVANS-PRITCHARD, E.-E, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, ed. Clarendon Press-Oxford, Reino Unido, 1976; pág 7 citado en CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 24

¹⁷³ Conversación con un *witch-doctor* en Diébougou, Burkina Faso, 2012

generaciones de una misma familia, motivado en parte por la emigración del campo a la ciudad¹⁷⁴. La organización *HelpAge Internacional* apunta igualmente que estas acusaciones serían un pretexto para desvincularse de aquellos que ya no son considerados económica o biológicamente productivos para el hogar¹⁷⁵.

Según Edith Douzima-Lawson, presidenta de la Asociación de Mujeres Abogadas Centrafricanas, las mujeres son culturalmente consideradas más susceptibles, habladoras, criticonas, curiosas, temperamentales y con más cambios de humor, lo que estaría a la base de la predominancia de acusaciones de brujería contra mujeres; al igual que el hecho de que las mujeres sean generalmente consideradas la causa de los problemas familiares (falta de descendencia, comportamiento particular de algún hijo...)¹⁷⁶. También influyen otros factores como el hecho de que las mujeres tienen índices más altos de analfabetismo y mayor desconocimiento de sus derechos, además de estar más afectadas por la pobreza.

Las acusaciones públicas de brujería suelen desencadenar actos de violencia física y psicológica frente a los presuntos brujos, con graves consecuencias para las personas agredidas, entre otros, el destierro, lesiones e incluso la muerte. Los Gan, en Burkina Faso, por ejemplo, depositan los cuerpos de las personas consideradas brujas en una colina, desnudos, sin enterrar los cuerpos ni honrarles con los rituales tradicionales de enterramiento¹⁷⁷.

En respuesta a estas agresiones, en Ghana, por ejemplo, se han creado áreas donde residen exclusivamente mujeres acusadas de brujería, en general bajo la protección de algún jefe tradicional, como el llamado *Gambaga Witch Camp* en Gambaga, en el norte del país. Otros países como Burkina Faso cuentan con centros que acogen a estas mujeres acusadas de brujería, como el centro *Delwende* de Ouagadougou.

En ocasiones, tras las acusaciones de brujería se produce una intervención policial, que responde esencialmente a dos finalidades. Por una parte, proceder con la investigación

¹⁷⁴ ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Estados Unidos, 2003

¹⁷⁵ HELPAGE, *Fighting Witchcraft Accusations*, disponible en <http://www.helpageusa.org/what-we-do/older-women/older-womens-rights/fighting-witchcraft-accusations/> (último acceso enero 2017)

¹⁷⁶ DOUZIMA-LAWSON, E. "L'accusation de la sorcellerie et les droits de la femme en République Centrafricaine" en *Sorcellerie et Justice en République Centrafricaine*, *op. cit.* nota 166

¹⁷⁷ Datos de investigaciones propias llevadas a cabo en la región Sud-Oeste, Burkina Faso, 2012

policial; por otra, garantizar la seguridad del inculcado, protegiéndole de eventuales actos de violencia popular. Habiéndose documentado casos en los que los inculcados son maltratados o torturados por las propias autoridades públicas. En Bema (RCA), por ejemplo, una mujer testimonió como la policía, con el fin de obligarla a confesar que era bruja y a dar el nombre de sus supuestos cómplices, le obligó a desnudarse, golpeándola violentamente y quemándola dejando caer sobre su cuerpo los restos de bolsas de plástico que iban quemando¹⁷⁸.

Tanto RCA como Congo, Gabón, Chad o Camerún afrontan obstáculos en el funcionamiento de su sistema de justicia, lo que dificulta la celebración de juicios que respeten todas las garantías penales jurisdiccionales, sobre todo en zonas alejadas de las grandes ciudades.

La insuficiencia de recursos económicos y humanos demora en exceso, e incluso impide en ocasiones, la celebración de juicios. Además, en muchos casos, los imputados no son asistidos por abogados, incrementando así su indefensión, sobre todo teniendo en cuenta que muchas de esas personas desconocen sus derechos. En RCA, por ejemplo, con una población de unos 4.000.000 de habitantes, en 2007 había únicamente 125 magistrados en activo, de los cuales sólo 45 estaban fuera de la capital y contaba sólo con 120 abogados, estando concentrados el 95 % de ellos en Bangui, la capital¹⁷⁹.

A estas dificultades de los sistemas judiciales en África Central, se une la desconfianza de la población hacia estas instituciones, lo que favorece el recurso a la justicia tradicional o la justicia popular.

Uno de los principios básicos del derecho penal es la presunción de inocencia. Romper esa presunción en el delito de brujería es imposible por la dificultad de demostrar mediante medios cartesianos una relación causa-efecto frente a hechos místicos. Pese a ello, los tribunales están dictando sentencias condenatorias por el delito de brujería.

¹⁷⁸ Testimonio escrito ofrecido por un testigo de estos abusos a la Misión Católica de la Diócesis de Bangassou, República Centroafricana, 2004

¹⁷⁹ República Centroafricana, “Présentation du Ministre de la Justice”, *Garde des Sceaux. Table Ronde des Partenaires au Développement*, Bruselas, 26 octubre 2007

La confesión del inculpado, el testimonio de testigos y la intervención de los *witch-doctor* son las pruebas a las que los jueces suelen recurrir para determinar la culpabilidad de una persona.

Respecto a la confesión del propio inculpado, cabe plantearse si puede considerarse por sí misma una prueba concluyente para determinar la culpabilidad penal de una persona. Especialmente si las condiciones no son las adecuadas para la autoinculpación. Es esencial que una confesión de un delito se realice libremente, en un clima adecuado, es decir, sin presiones, torturas u otro tipo de condicionantes por una persona con plenas capacidades psíquicas y psicológicas.

Los jueces suelen aceptar la confesión, porque *a priori* nadie quiere inculparse de un delito; ahora bien, puede que esa confesión se realice por enfermedad, mitomanía, lasitud o a causa de un desequilibrio psicológico¹⁸⁰. En Bangassou (RCA), por ejemplo, en la comisaría de policía, una anciana, que aseguraba tener a penas veinte años, confesó haber matado a una persona mediante brujería¹⁸¹. Cabe cuestionarse, en este caso, cuál es la validez de la confesión de una persona que no responde coherentemente a preguntas como su propia edad.

Igualmente, en ocasiones, las personas acusadas de brujería creen que se aplicarán atenuantes a su pena si colabora y se inculpa¹⁸². Tradicionalmente, tras la confesión de una persona en público, el *witch-doctor* procedía generalmente a una ceremonia destinada a neutralizar los poderes nefastos y a resocializarlo; actualmente la confesión es interpretada como una prueba de culpabilidad que conduce a sanciones.

Otra de las pruebas condenatorias más recurrentes es el testimonio de testigos. Ahora bien, la brujería es invisible a los ojos de los no iniciados; de manera que los testigos únicamente pueden dar testimonio de actitudes “extrañas” del imputado o de haber visto en disposición del mismo objetos que se estiman necesarios para realizar ritos de brujería. Generalmente comportamientos que en muchos casos pasaron desapercibidos en el

¹⁸⁰ MOUNYOL A MBOUSSI, *op. cit.* nota 161; pág 236

¹⁸¹ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Bangassou, República Centroafricana, 2009

¹⁸² FISIIY, C.F “La sorcellerie au bancs des accusés”, *Politique Africaine* n°34, Francia, 1989, pp.127-131; pág 129

momento en que se dieron, pero que son reinterpretados al hilo de los acontecimientos, cobrando así un nuevo significado.

Cabe cuestionar la fiabilidad de estos testimonios, tanto por la amplitud y vaguedad de conductas que pueden conducir a una acusación como por el hecho de que en ocasiones su predisposición a declarar como testigo no se basa en la búsqueda de justicia sino en la resolución de asuntos pendientes con la persona inculpada¹⁸³ (rencores propios, por ejemplo) o la propia excitación social que crean los fenómenos vinculados a la brujería.

Por último, mencionar que en ocasiones los tribunales recurren al asesoramiento de los *witch-doctor*, a los que se atribuye la facultad de identificar por medio de ordalías o rituales a la persona que está causando un daño mediante prácticas de brujería. Su intervención es, en muchas ocasiones, determinante para condenar o absolver a un imputado, ya que son los únicos capaces de establecer la existencia de una agresión mediante brujería, una agresión, por definición, oculta¹⁸⁴. Pese a que puede resultar coherente acudir a los expertos en actos de brujería para determinar la existencia de un delito de esta naturaleza, lo cierto es que esto plantea varias inquietudes, al dictarse las sentencias en base a pruebas metafísicas, inverificables e intangibles¹⁸⁵.

Un estudio comparativo sobre los procesos judiciales vinculados a la brujería en cuatro países subsaharianos, Tanzania, Sudáfrica, Zimbabue y Camerún, reveló que sólo en este último (el único país francófono) la valoración de los *witch-doctor* era considerada por los jueces en su toma de decisión¹⁸⁶. Esta línea de interpretación se mantiene también en el resto de países del África ecuatorial francófona. Por ejemplo, en la sentencia de la Corte de Apelación de N'djamena (Chad) 363/2000, de 05 de diciembre, la Corte confirma la sentencia condenatoria de delito de brujería en base a la prueba aportada por un *witch-doctor*, que hizo una demostración pública frente al procurador asignado al Tribunal de primera instancia y a diversas personalidades y autoridades de la ciudad de Bongor (lugar donde se habían producido los hechos). La prueba consistió en introducir un polvo en los orificios nasales de la presunta víctima de prácticas de brujería, que llevaba enferma dos

¹⁸³ BI OULA, *op. cit.* nota 161; pág 220

¹⁸⁴ GESCHIERE, P. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University Press of Virginia, Estados Unidos, 1997; pág 170

¹⁸⁵ DIWAN, *op. cit.* nota 151; pág 361

¹⁸⁶ *Idem*

años. Tal y como señala la citada sentencia “*este polvo acusó espontáneamente al señor D.L. de haber embrujado a la víctima por un problema de venta de un terreno*”. En base a esta prueba el inculpado fue condenado a doce meses de prisión y a una multa de 50.000 francos centroafricanos (unos 70 euros).

En caso de estimarse la inocencia del imputado, éste tiene abierta la vía para interponer una demanda por denuncia calumniosa frente a aquel que le acusó. Si la sentencia es condenatoria, se sanciona al condenado con penas de prisión y multas (salvo en el caso de Gabón donde las penas no han de ser necesariamente cumulativas).

Las penas de prisión previstas por los códigos penales varían, oscilando entre el mínimo de 12 meses de la legislación chadiana y el máximo de 10 años contemplado en la ley centroafricana. Respecto a la pena pecuniaria, ésta también varía enormemente en cada país. Desde cantidades desproporcionadas como las recogidas en el Código Penal centroafricano (de 100.002 a 1.000.000 francos CFA) a otras más realistas como las previstas en el Código Penal chadiano (de 5.000 a 50.000 francos CFA).

I.3 PROPUESTAS DE REFORMA

La redacción actual del delito de brujería en Chad, Gabón, Congo, RCA y Camerún plantean numerosos desafíos, tanto en la redacción de los artículos que tipifican estos delitos, como en su aplicación por parte de jueces y tribunales y en las penas que se imponen a los culpables. La redacción actual del delito de brujería es, por tanto, inadecuada, siendo imperioso buscar alternativas a su regulación y nuevos cauces de solución de los conflictos a causa de la brujería.

Tarea de gran complejidad, ya que es necesario acomodar la ley a las exigencias, en ocasiones contradictorias, de los derechos humanos y de la población. Si bien es necesario adecuar la penalización de los actos de brujería al marco de los derechos humanos establecido en documentos jurídicos como la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, la Carta Africana de Derechos del Hombre y de los Pueblos de 1981 y las propias constituciones africanas, los Estados anteriormente citados no deben eludir

la ansiedad, desasosiego y desaprobación que origina la brujería en sus ciudadanos ni provocarles un cisma psicológico al considerar los tribunales modernos como “ofensas imaginarias”, asuntos tan reales, serios y desaprobados por la costumbre como los actos de brujería¹⁸⁷.

Se barajan varias propuestas de reforma, que *grosso modo*, pueden categorizarse en alguna de estas alternativas: reformular el delito de brujería, despenalizarla o encauzarla hacia las jurisdicciones de derecho tradicional.

Así, los partidarios de la reformulación de los artículos existentes alegan que es posible corregir los fallos de la actual redacción del delito de brujería, precisando la definición y los elementos de la infracción, diferenciando los diferentes niveles de consecuencias que la brujería provoca y rediseñando las sanciones¹⁸⁸.

Otra línea es la despenalización de la brujería, argumentando esencialmente la imposibilidad de establecer un nexo causal entre los actos de brujería y los eventuales daños causados por esta práctica.

Una tercera opción es atribuir competencia a las jurisdicciones de derecho tradicionales. Como defiende De Rosny, la costumbre está mejor armada que la ley para distinguir lo verdadero de lo falso en materia de brujería¹⁸⁹. Siendo más adecuado que una práctica consuetudinaria sea canalizada por los tribunales consuetudinarios y no por la justicia moderna, ajena a este fenómeno. El problema que plantea esta solución principalmente es la garantía de la seguridad y libertades individuales del sujeto imputado por prácticas de brujería¹⁹⁰.

¹⁸⁷ GESCHIERE, *The Modernity of Witchcraft...*, *op.cit.* nota 184; pág 170

¹⁸⁸ GROUPE DE REFLEXION SUR LA SORCELLERIE, “Annexe IV. Lettre au Ministre de la Justice de Cameroun, le 28 novembre 2000” en ROSNY, *Justice et Sorcellerie*, *op. cit.* nota 46, pp. 376-383

¹⁸⁹ ROSNY, *Justice et sorcellerie en Afrique*, *op. cit.* nota 38; pág 172

¹⁹⁰ MOUNYOL A MBOUSSI, *op. cit.* nota 161; pág 241

II. DELITO IMPOSIBLE EN EL DERECHO PENAL ESPAÑOL

Tras haber analizado el delito de brujería en algunos países africanos, cabe cuestionarse, si sería posible castigar actualmente ese tipo de prácticas en nuestro país y, en caso negativo, si sería conveniente incluir un delito semejante en nuestro Código Penal.

Respecto a la primera cuestión, y siguiendo la tradicional definición que en su día acuñara Von Liszt, es necesario recordar que un delito es una acción típica (acto delictivo descrito por el legislador), antijurídica (ausencia de causa de justificación) y culpable. Cada uno de esos elementos presupone el anterior, de manera que la tipicidad es el primer elemento que ha de comprobarse. En caso de que no exista este elemento, decae toda posibilidad de imponer una pena.

Siendo necesario para estimar realizado el tipo de injusto de los delitos de resultado, comprobar que la acción del autor ha provocado el resultado mediante un nexo causal típico (parte objetiva); y que éste se haya representado la causa por la que su comportamiento produce el resultado (tipo subjetivo o dolo).

En la actualidad están vigentes en nuestra jurisprudencia los llamados criterios de imputación objetiva del resultado. En este sentido, como punto de partida, es necesario recordar que *“la causalidad es un nexo que ha de concurrir entre la acción y el resultado para que éste pueda imputarse al autor como hecho propio y exige que la acción se halle entre las condiciones del resultado con sujeción a criterios derivados de las leyes naturales o de la experiencia, pero necesita además una relación específica que permita imputarle objetivamente al sujeto”* (STS 8209/1992, de 04 de noviembre, por todas). Se estiman válidas las reglas que proporciona la teoría de la imputación objetiva para la solución de los problemas que, desde siempre, ha generado la causalidad. Es, pues, el *“correctivo normativo”* (STS 3721/1995, de 26 de junio) que el naturalismo precisaba, y consta de dos elementos: *“la existencia de relación de causalidad natural entre acción y resultado y que el resultado sea expresión del riesgo creado y el fin de protección de la norma, de suerte que es objetivamente imputable un resultado que está dentro del ámbito de protección de la norma penal que el autor ha vulnerado mediante una acción creadora de riesgo o peligro jurídicamente desaprobado”* (STS 593/2002, de 01 de febrero).

Precisamente por no existir nexo causal entre la acción del autor y la lesión del bien jurídico protegido, en el delito de brujería la parte objetiva del tipo no se realiza. Es unánime, incluso para aquellos que creen en la brujería, la imposibilidad de demostrar objetivamente el efecto que prácticas de brujería en el ámbito de lo oculto puedan tener sobre lesiones reales del bien jurídico protegido. Se pueden observar hechos inexplicables o coincidencias curiosas, pero no demostrar objetivamente la eficacia de la brujería puesto que es algo que, por definición, pertenece al mundo del misterio, lo intangible e indemostrable. El nexo causal exigido para realizar el injusto, por tanto, no existe, por lo que es imposible considerar los actos de brujería como delitos. El resultado lesivo causado a un tercero como consecuencia del ejercicio de la brujería deberá de ser atribuido al azar o la casualidad.

Tampoco podría degradarse la conducta a una mera tentativa, ya que la lesión de un bien jurídico mediante actos místicos realizados en el ámbito de la brujería es ampliamente considerado por nuestra doctrina como un acto de tentativa irreal o supersticiosa; estando estos supuestos de tentativa excluidos del ámbito del artículo 16.1 CP por integrar lo que la jurisprudencia ha llamado el *delito imaginario*. Así señala la STS 12066/1989, de 12 de abril que “*el eje del delito imposible es un error concerniente a la realización del tipo objetivo, mientras que el delito putativo encierra la estimación, también errónea, de la punición de determinado comportamiento, lo que suele descansar, a su vez, en la equivocada creencia de hallarse tipificado. Se trata, consiguientemente, de dos manifestaciones distintas del denominado «error al revés», en el sentido de que en el delito imposible (o tentativa inidónea) aquél recae en el tipo, refiriéndose en el putativo o imaginario a la prohibición*”.

El citado artículo 16.1 CP, inspirado en la teoría objetiva de la tentativa, establece que “*hay tentativa cuando el sujeto da principio a la ejecución del delito directamente por hechos exteriores, practicando todos o parte de los actos que objetivamente deberían producir el resultado, y sin embargo éste no se produce por causas independientes de la voluntad del autor*”. El fundamento de la punibilidad de la tentativa se encuentra tanto en consideraciones de índole objetiva como subjetiva¹⁹¹. Se exige, por tanto, la voluntad del

¹⁹¹ SOTO NIETO, F “Nuevas consideraciones sobre la tentativa relativamente inidónea”, *La Ley* n° 4, España, 2004, pp. 1763-1766; pág 1763

sujeto de causar un daño a un bien jurídico protegido por el Derecho, además de la existencia de peligrosidad de la acción en un juicio *ex ante*¹⁹².

Los actos de brujería no cabrían dentro de los actos de tentativa penalizados por el artículo 16 CP ya que, como bien establece Soto Nieto, “*si bien resulta constatable un arranque voluntarista de causar un mal, es necesaria la prueba material de actos de ejecución que aparezcan ex ante como objetivamente peligrosos, aun en potencia, para agredir o lesionar un bien jurídico*¹⁹³”. Y en los casos de brujería, la conducta del sujeto no encierra ese mínimo de peligrosidad que requiere toda acción delictiva¹⁹⁴, sobre todo porque esta peligrosidad ha de ser objetiva.

Gran parte de la doctrina defiende que la acción es peligrosa si así es apreciada por el observador objetivo medio¹⁹⁵, otros defienden que también es necesario tener en cuenta los conocimientos o desconocimientos del autor en el momento de actuar y hay quien defiende que es la comunidad científica la legitimada para valorarlo. En todo caso, ni el observador medio ni un experto podrá probar mediante medios objetivos y cartesianos que la práctica de brujería puede, mediante medios sobrenaturales, poner en peligro un bien jurídico protegido.

Incluso aquellos autores o Códigos Penales (como el alemán) que basan su punibilidad de la tentativa en teorías subjetivas, defienden la exclusión de la tentativa irreal o supersticiosa de este tipo de supuestos. Recordemos que los defensores de las teorías subjetivas de la tentativa afirman que es punible cualquier representación del autor mediante la cual cree posible causar un resultado lesivo para un bien jurídico penalmente protegido. Cerezo Mir afirma que “*incluso desde un enfoque subjetivo, difícilmente puede decirse que en la tentativa irreal o supersticiosa concurra el dolo, porque éste es consciencia o conocimiento y voluntad de la realización de los elementos objetivos del tipo y aquí no se puede hablar de la existencia de conocimiento, de elemento intelectual del dolo. En todo caso, de no aceptarse esta argumentación cabría considerar que en la*

¹⁹² CERESO MIR, J. *Curso de Derecho penal español. Parte general. III Teoría jurídica del delito/2*, ed. Tecnos, España, 2004; pág 197

¹⁹³ SOTO NIETO, *op. cit.* nota 191; pág 1763

¹⁹⁴ SÁNCHEZ DOMINGO, M.B y PÉREZ PARENTE, J.A. “Acerca de la punición de la tentativa inidónea”, *Diario La Ley*, Tomo 1, España, 1998, pp. 1802-1805; pág 1805

¹⁹⁵ La llamada doctrina del hombre medio se aplica a otros institutos de derecho penal como el arrebató, el delito de estafa o el eximente de miedo insuperable.

*tentativa irreal se daría un desvalor de la acción de tan escasa entidad que no será merecedor de pena*¹⁹⁶”.

Por lo tanto, en nuestra regulación actual, es imposible considerar como delictivos, ni siquiera en grado de tentativa, los actos ejecutados en un plano místico. Se consideraría, por tanto, un acto atípico, en consecuencia, exento de punibilidad.

Cabe plantearse si sería posible y/o conveniente incorporar este delito a nuestro Código Penal. La respuesta es claramente negativa. Como se comentó anteriormente, la existencia de este delito plantea numerosos problemas y críticas en aquellos países en los que actualmente se aplica. Los continuos reproches a este delito y las asiduas solicitudes de reforma por una parte de la población de esos países así como organizaciones no gubernamentales, la sociedad civil e incluso Naciones Unidas son un claro indicador de que la incorporación de este delito no sería una medida adecuada.

No existen, pues, razones de política criminal o de reconocimiento de la multiculturalidad que justifiquen su incorporación al derecho penal español. En todo caso, y a pesar de que la doctrina mayoritaria critica la creciente expansión contemporánea del derecho penal por entender que el legislador español vulnera permanentemente el principio de intervención mínima, la complejidad de un eventual delito de brujería se centra fundamentalmente en su aspecto probatorio, es decir, se encuentran más inconvenientes desde la óptica procesal que desde la puramente sustantiva.

¹⁹⁶ CEREZO MIR, *op. cit.* nota 192; pág 198

CAPÍTULO 2. VUDÚ Y DELITO DE TRATA CON FINES DE EXPLOTACIÓN SEXUAL

La Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) establece que el mayor número de víctimas detectadas en Europa originarias de zonas no europeas son las africanas¹⁹⁷, estimando que el 18% de las víctimas detectadas provienen de Nigeria¹⁹⁸.

Señala la citada organización que en África del Oeste coexiste una combinación de factores que le hace vulnerable al crimen organizado, siendo un área expuesta al tráfico ilícito de numerosos bienes, ya sea como zona de origen en el caso del tráfico y trata de personas (principalmente para fines sexuales y laborales) y recursos naturales (petróleo, diamantes...), como zona de tránsito en el caso de las drogas (siendo zona de tránsito entre América del sur y Europa principalmente) o como zona de destino en el caso de armas y munición, desechos tóxicos y medicamentos¹⁹⁹.

En todo caso, no existen datos fiables sobre el número de víctimas del delito de trata. Como apuntó Joy Ngozi Ezeilo, anterior Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños, las estimaciones facilitadas por distintos organismos “*son contradictorias entre sí y apuntan a la necesidad de una recopilación y gestión de datos sistemática y coordinada para poder determinar la magnitud del problema*”²⁰⁰.

Según datos facilitados por el Centro de Inteligencia y Análisis de Riesgos de la Unidad Central de Redes de Inmigración Ilegal y Falsedades Documentales (UCRIF) en el 2015, se realizaron en España 33 operaciones contra redes subsaharianas vinculadas con los delitos de trata de seres humanos y de explotación sexual, de las cuales, 25 operaciones (más del 75%) fueron contra redes nigerianas. En el periodo 2012-2015 se realizaron 115 operaciones en las que se vieron envueltos ciudadanos subsaharianos, en 86 de estas operaciones (el 75% de ellas) los perpetradores eran de origen nigeriano.

¹⁹⁷ Según UNODC, las redes africanas de trata no pueden calificarse como un fenómeno global ya que en términos geográficos están presentes únicamente en África, Europa y Oriente Medio en UNODC, *Global Report on Trafficking in Persons*, Austria, 2012; pág 47

¹⁹⁸ EUROPOL, *Situation Report. Trafficking in Human Beings in the EU*, Países Bajos, 2016; pág 21

¹⁹⁹ UNODC, *Transnational Trafficking and the Rule of Law in West Africa: a Threat Assessment*, Austria, 2009; pág 11

²⁰⁰ NGOZI EZEILO, J. *Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños*, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, A/ HRC/10/16d, 2009; pág 7

Respecto a las víctimas, la UCRIF señala que en el 2015 fueron rescatadas 13 mujeres/niñas nigerianas de un total de 20 subsaharianas rescatadas, y en los últimos 4 años, el porcentaje de nigerianas, respecto a otras de su misma zona geográfica, es superior al 85% (115 sobre 135).

El contacto con los tratantes se produce en el país de origen, existiendo una contraparte en España que realiza el control y seguimiento. Las víctimas suelen recibir principalmente ofertas de familiares o personas cercanas que les ofrecen una oportunidad de trabajo en Europa, aceptando financiarles el viaje. También se ha documentado la captación mediante *lover boys*²⁰¹ (en persona o a través de internet)²⁰², aunque esta modalidad es anecdótica, especialmente si se compara con otras redes, como las del Este de Europa o las latinoamericanas.

Una vez que llegan a España pasan a vivir a pisos tutelados y controlados, ejerciendo la prostitución principalmente en la calle por precios especialmente bajos en relación con otras nacionalidades (entre 10 y 26 euros por cliente²⁰³). Si bien se apunta a un cambio de tendencia, ya que debido al aumento de la presión policial y vecinal las mujeres estarían abandonando las calles y ejerciendo en clubes o pisos²⁰⁴.

Los expertos en trata de mujeres consultados coinciden en señalar que las mujeres africanas se encuentran en el escalafón inferior dentro del mundo de la prostitución, percibidas en ocasiones como agresivas y problemáticas por clientes y otras mujeres que ejercen la prostitución, que entre otros, les critican que acepten tarifas bajas²⁰⁵. Existen igualmente ciertas reticencias para que trabajen en clubes, siendo catalogadas como “problemáticas” por los propios encargados de clubes de alterne: “*africanas no puedes tener más de dos... te joden el negocio... pues porque tienen otra cultura, porque son muy jodidas*²⁰⁶”, “*son más problemáticas, su vida al llegar a España es muy dura, están sometidas a muchas presiones, que no te puedes ni imaginar... y nosotros nos enteramos*

²⁰¹ MYRIA, *Traite et trafic des êtres humains. Rapport annuel*, Bélgica, 2015; pág 28

²⁰² *Ibid*; pág 28

²⁰³ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, Hoja informativa 2. Principales resultados. *Los derechos de las mujeres migrantes: una realidad invisible*, España, 2009; pág 24

²⁰⁴ *Idem*

²⁰⁵ CARLING, J. *Migration, Human Smuggling and Trafficking from Nigeria to Europe, International Organization for Migration Research Series*, Suiza, 2006; pág 44

²⁰⁶ INSTITUTO DE LA MUJER DE EXTREMADURA, *Tráfico y trata de mujeres en Extremadura*, Junta de Extremadura, España, 2009; pág 113

al tiempo, porque encima no te dicen nada como las brasileñas que te lo cuentan todo, y además está el tema del vudú...²⁰⁷”, “los hombres no quieren africanas, ellas no se hacen más de dos clientes en la misma noche... es raro que se los hagan... pues porque tienen otro olor y otras costumbres...²⁰⁸”.

I. CARACTERÍSTICAS DE LAS REDES DE TRATA NIGERIANAS

Las redes nigerianas dominan claramente los circuitos de trata de personas por razones de explotación sexual, principalmente de mujeres y niñas, desde África hacia Europa. Distintos informes de organismos estatales e internacionales así como de organizaciones no gubernamentales señalan las siguientes particularidades de las redes nigerianas de trata de mujeres que ejercen en Europa:

Estructura y *modus operandi*. La estructura de las redes nigerianas de trata es flexible, operando básicamente desde Nigeria, pero manteniendo bases en Europa²⁰⁹. Según EUROPOL, las redes nigerianas están formadas por estructuras celulares con la habilidad de operar de forma independiente mientras que mantienen una extensa red de contactos²¹⁰. Contactos y alianzas que se forman de manera esporádica y reactiva²¹¹, atendiendo a las necesidades y proyectos específicos del momento, de manera que las redes de contactos permutan constantemente²¹². Si bien UNODC apunta a que muchas de estas redes son “*relativamente solidas y durables*”²¹³.

Esta plasticidad y horizontalidad obstaculiza la lucha contra estas redes, tanto por la dificultad de identificar al eje central de la red de trata, como por la facilidad de las redes

²⁰⁷ INSTITUTO DE LA MUJER DE EXTREMADURA, *Tráfico y trata de mujeres en Extremadura*, Junta de Extremadura, España, 2009; pág 113

²⁰⁸ *Idem*

²⁰⁹ UNODC, *Trata de personas hacia Europa con fines de explotación sexual*, Austria, 2010; pág 6

²¹⁰ EUROPOL, *Situation report...*, *op. cit.* nota 198; pág 17

²¹¹ MAZZITELLI, A. “Transnational Organized Crime in West Africa: the Additional Challenge” *International Affairs* 83, 2007, pp. 1071–1090 citado en LAWRENCE, B.N. “Nigeria’s Human Trafficking Situation in 2014: A Research Synthesis”, *Center for Strategic Intelligence Research* Vol. 02, National Intelligence University, Estados Unidos, 2014; pág 5

²¹² CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 43

²¹³ UNODC, *Transnational Organized Crime in the West African Region*, Austria, 2005; pág 27

para reestructurarse y continuar sus actividades delictivas pese a la pérdida/detención de alguno de sus miembros²¹⁴.

En todo caso, esa versatilidad y flexibilidad son claves en la supervivencia de las redes de trata nigeriana, siendo calificada su organización y estructura por algunos expertos como “*simple, creativa pero eficiente*”²¹⁵, al asegurar la incorporación de nuevas víctimas “*sin comprometerse y generando el máximo nivel de beneficios sin ponerse en riesgo ellos mismos*”²¹⁶.

El tamaño y características de las redes varían desde organizaciones pequeñas y más familiares a grandes estructuras profesionalizadas, con contactos con, entre otros, agencias de viajes y funcionarios públicos²¹⁷. Siendo borrosa en ocasiones la frontera entre los distintos tipos de organización; de manera, por ejemplo, que pueden existir miembros de una red criminal que trafiquen con sus propios familiares²¹⁸ o existir un vínculo entre la víctima y la persona que tiene el primer contacto con ella, desconociendo, sin embargo, a las personas que le explotarán directamente en Europa.

Respecto a las redes más grandes y profesionalizadas, recientemente las autoridades italianas han alertado de que “*las organizaciones criminales nigerianas se están convirtiendo en una verdadera ‘mafia’, es decir, una organización criminal organizada, la única de origen africano que está en una fase de fuerte expansión en todo el mundo*”²¹⁹. Grupo organizado calificado por la Oficina Federal de Investigación de Estados Unidos de América (FBI) como uno de los “*más agresivos y expansionistas*”²²⁰. Calificativos que son corroborados por la policía española: “*son muy violentos y cada vez hay más. Son las bandas que más crecen*”²²¹.

²¹⁴ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 43-44

²¹⁵ LEMAN, J. y JANSSENS, S. “Creative Adaptive Criminal Entrepreneurs from Africa and Human Trafficking in Belgium: Case Studies of Traffickers from Nigeria and Morocco”, *International Journal of Criminology and Sociology* Vol. 2, Canada, 2013, pp 153-162; pág 158

²¹⁶ *Idem*

²¹⁷ FINNISH IMMIGRATION SERVICE, Human Trafficking of Nigerian Women to Europe, 2015; pág 4

²¹⁸ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *Beyond Borders. Human Trafficking from Nigeria to the UK*, Reino Unido, 2013; pág 40

²¹⁹ EL CONFIDENCIAL, *Brujería, deudas y mafias africanas: qué hay detrás de la prostitución nigeriana en Italia* (14 septiembre 2016), disponible en http://www.elconfidencial.com/mundo/2016-09-14/italia-prostitucion-africa-nigeria-sexo-mafias_1256977/ (último acceso enero 2017)

²²⁰ *Idem*

²²¹ EL MUNDO, *Mafia Nigeriana* S.A (05 abril 2015), disponible en <http://www.elmundo.es/espana/2015/04/05/55200396ca47418c2c8b458a.html> (último acceso enero 2017)

En España, por ejemplo, se han detenido en varias ocasiones a miembros de la organización “*Supreme Eiye Confraternity*”²²² por su implicación en complejas entramadas de trata de mujeres nigerianas. Esta organización, basada en Nigeria pero con ramificaciones en numerosos países, se caracteriza por su hermetismo, rigidez estructural y jerarquía satelital, así como por tener “*sus propios iconos, lemas o simbología (como las boinas militares de color azul o negro, la imagen de un águila sobre fondo azul o la garra del águila imitada con la mano), existiendo incluso un rito iniciático para sus miembros*”²²³.

Por otra parte, según UNODC, las redes de trata nigeriana se caracterizan por combinar sistemas tradicionales de esclavitud con tecnología moderna, disponer de recursos financieros significantes y usar métodos de presión físicos y psicológicos²²⁴.

Los beneficios obtenidos por las redes de trata serían utilizados por las mismas tanto para negocios legales (ej. comercio, inmobiliaria) como ilegales, destacando en este caso el financiamiento del tráfico de estupefacientes desde Nigeria²²⁵ así como el traslado de nuevas víctimas de trata con fines de explotación sexual.

País de origen y destino. Según datos de UNODC de 2009, el número de víctimas provenientes de África del Oeste presentes en Europa en todo momento sería de 17.100, lo que supondría un número de 5.700 nuevas víctimas cada año teniendo en cuenta que los ciclos de explotación duran generalmente de dos a tres años, suponiendo un mercado de alrededor 850 millones de dólares americanos, sin contar los aumentos de las deudas por alojamiento o castigos²²⁶.

Italia, España y Países Bajos son los destinos más habituales de las víctimas de trata nigerianas, contando con una importante presencia igualmente en otros países

²²² En Nigeria se ha documentado la existencia de varios grupos de culto o hermandades universitarias vinculadas a actividades criminales. Una de ellas es la llamada *Supreme Eiye Confraternity*, fundada en la década de los 60 en Benin City (Nigeria). Inicialmente vinculada a movimientos estudiantiles, acabó involucrada en numerosos ámbitos delictivos y extendiéndose fuera de Nigeria. No hay datos claros sobre el impacto de sus actividades ni su forma de funcionamiento debido al secretismo vinculado a estos grupos.

²²³ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

²²⁴ UNGIFT, *Profiling the Traffickers*, 016 Workshop, The Vienna Forum to Fight Human Trafficking, Background Paper, 13-15 febrero, Austria, 2008; pág 16

²²⁵ MACCAGLIA, F y MATARD-BONUCCI, M.A. *Atlas des mafias. Acteurs, trafics et marchés de la criminalité organisée*, ed. Autrement, Francia, 2009; pág 52

²²⁶ UNODC, *Transnational Trafficking...*, op. cit. nota 199; pág 46

centroeuropeos como Alemania, Reino Unido²²⁷, Bélgica o Austria²²⁸. Extendiéndose estas redes actualmente, según EUROPOL, hacia países del norte y este de la Unión Europea²²⁹.

Como se comentó previamente, las víctimas de redes subsaharianas provienen principalmente de los países de África del Oeste, especialmente de Nigeria y, en menor medida, de otros países como Sierra Leona, Ghana y Guinea Conakry²³⁰. Estando concentrado, según UNODC, la trata de mujeres de África del Este (Kenia y Uganda principalmente) en Reino Unido²³¹. Si bien la citada organización afirma que el porcentaje de víctimas subsaharianas provenientes de fuera de África del Oeste supone únicamente el 1% de todas las víctimas detectadas en Europa²³².

Nigeria es claramente el principal país de origen de las mujeres africanas víctimas de trata en España²³³, si bien algunas mujeres nigerianas afirman ser originarias de países como Sierra Leona, Liberia o Sudán para acceder más fácilmente al estatuto de persona refugiada o al asilo por los vínculos presentes o recientes de estos países con contextos bélicos. El ser el país más poblado de África y el alto nivel de violencia, corrupción y crimen organizado son algunas de las causas que suelen citarse para explicar por qué Nigeria encabeza tan claramente las redes africanas de trata con fines de explotación sexual²³⁴.

La mayoría de víctimas provienen del estado de Edo, al suroeste de Nigeria, de donde se considera que proviene el 92% de las víctimas de trata nigeriana que vienen a Europa²³⁵. Perteneciendo gran parte de ellas a la etnia edo, aunque también a otras etnias

²²⁷ Reino Unido tendría igualmente una fuerte presencia de menores víctimas de trata con fines de explotación laboral, principalmente en tareas domésticas según INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 4

²²⁸ CARLING, J. "Trafficking in Women from Nigeria to Europe", *Migration Information Source*, 2005

²²⁹ EUROPOL, *Trafficking in Human Beings from Nigeria to the EU: Intelligence Assessment*, Países Bajos, 2009; pág 9

²³⁰ UNODC, *Transnational Trafficking...*, *op. cit.* nota 199; pág 41

²³¹ UNODC, *Trata de personas hacia Europa...*, *op. cit.* nota 209; pág 2

²³² UNODC, *Global Report...*, *op. cit.* nota 197; pág 58

²³³ Nigeria es igualmente país de destino y tránsito de trata tanto para la explotación sexual como para la explotación laboral. Las víctimas suelen proceder de países como Ghana, Benin, Togo, Camerún, Níger, Chad o la República Centroafricana en Estados Unidos, DEPARTAMENTO DE ESTADO, *Trafficking in Persons Report*, 2006; pág 193

²³⁴ CARLING, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 228

²³⁵ UNESCO, *Human Trafficking in Nigeria: Root Causes and Recommendations*, Policy Paper nº 14.2, Francia, 2006; pág 23

como urhobo, ishan, igbo y yoruba²³⁶. La vinculación entre la trata y el estado de Edo se ha intentado explicar en base a razones históricas o culturales diversas, incluida la tradición local de esclavitud²³⁷ y migración²³⁸.

La relación de la zona de Edo con Italia estaría al origen del dominio de las redes de trata por parte de los edo en Europa. En la década de los ochenta, numerosos nigerianos migraron a Italia para trabajar como mano de obra en la agricultura y el sector servicios. Sin embargo, la llegada de inmigrantes de Europa del Este junto con políticas de inmigración más restrictivas y una recesión económica en Italia y Nigeria²³⁹ en la década de los noventa, llevó a las mujeres nigerianas a dedicarse a la prostitución²⁴⁰, en un primer momento de forma independiente y poco a poco en redes. Se aluden a diferentes motivos del comienzo de las redes de trata en este ámbito, desde las oportunidades de negocio que el mercado de la prostitución ofrecía ²⁴¹, la necesidad que tenían las mujeres al envejecer de chicas más jóvenes que las sustituyeran para poder seguir ganando dinero²⁴² o el hecho de que las mujeres no vivían constantemente en Italia, de manera que necesitaban chicas que pudieran ocupar su espacio, alquilándolos, pues los espacios callejeros estaban repartidos y se pagaban en función de la posición del mismo²⁴³.

Por otra parte, al ser más difícil ir a Europa por las restricciones fronterizas, los migrantes necesitaban apoyo económico y logístico para poder llegar a Europa, surgiendo así los sponsors²⁴⁴, que comenzaron a traficar con personas del estado de Edo al sentirse más seguros reclutando entre su propia comunidad²⁴⁵.

²³⁶ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit.* nota 52; pág 583

²³⁷ CARLING, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 228

²³⁸ AKOR, L. "Trafficking of Women in Nigeria: Causes, Consequences and the Way Forward", *Corvinus Journal of Sociology and Social Policy* Vol. 2, Hungría, 2011, pp. 89-110; pág 98 Señalar que existe igualmente un gran flujo migratorio entre los hombre nigerianos, incluidos los del Estado de Edo.

²³⁹ CARLING, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 228

²⁴⁰ Aprovechando el incremento de demanda de prostitución durante la Copa del Mundo de fútbol de 1990 en Italia, según algunos interlocutores entrevistados por Aluko Daniels en ALUKO-DANIELS, O.F. *Locating the Place of Consent in the Movement of Nigerian Women for Prostitution in Italy*, PhD Thesis, Universidad de Coventry, Reino Unido, 2014; pág 180

²⁴¹ UNESCO, *op. cit.* nota 235; pág 16

²⁴² Personas entrevistadas por ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 180-182

²⁴³ *Idem*

²⁴⁴ CARCHEDI *et al.* *Il traffico di donne. Il caso della Nigeria*, Fondazione internazionale Lelio Basso, Italia, 2003 citado en CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 26

²⁴⁵ UNESCO, *op. cit.* nota 235; pág 16

Con independencia de la o las causas que estén al origen de la práctica de la trata en esta región, puede que los edo simplemente se aprovechen de la ventaja competitiva de haber comenzado primero en este negocio donde, además, la etnia juega un rol esencial en cuestiones como la confianza y la coerción, claves en el delito de trata de personas²⁴⁶. Una vez en marcha, el circuito de la trata se retroalimenta mediante mecanismos de refuerzo que actúan una vez que el flujo migratorio ha comenzado, es decir, una vez que se han creado las redes, infraestructura y expectativas²⁴⁷.

En todo caso, el fenómeno de la trata no es exclusivo del estado de Edo. La trata de personas está presente en Nigeria a nivel interno, principalmente de zonas rurales hacia grandes ciudades, tanto por fines de explotación sexual como por fines de explotación laboral (trabajos domésticos, entre otros). También existe trata hacia otros países africanos (Benín, Malí, Ghana...) así como hacia Oriente Medio, especialmente Libia y Arabia Saudí²⁴⁸ y por diferentes fines, tanto sexuales como laborales (plantaciones, servicio doméstico...) o para la obtención de beneficios (“*diya*”²⁴⁹). En el caso de Oriente Medio, las víctimas provienen principalmente de los estados del norte de Nigeria.

Igualmente parece existir una distribución étnica de las diferentes rutas de trata, de manera que los edo dominan las rutas con Europa, salvo Reino Unido que, junto a Estados Unidos, estaría monopolizado por los yoruba; mientras que personas de etnias del norte de Nigeria estarían más implantados en la ruta hacia Arabia Saudí²⁵⁰.

Vías de acceso. Las redes utilizan tanto la vía aérea como la marítima para hacer llegar las víctimas de trata a España. En el caso de utilizar vías aéreas²⁵¹, las víctimas suelen ser

²⁴⁶ UNODC, *Transnational Trafficking...*, *op. cit.* nota 199; pág 43

²⁴⁷ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 26 El mismo autor apunta a que es habitual que los flujos migratorios entre continentes se concentren en puntos concretos en uno o ambos lados.

²⁴⁸ UNESCO, *op. cit.* nota 235; pág 23

²⁴⁹ *Ibid*; pág 40 describe la “*diya*” o “*bood money*” dinero de sangre, una nueva modalidad de trata, en la que menores son llevados a Arabia Saudí con la finalidad de obtener beneficios por su muerte. Según describe el informe, los menores son empujados al paso de un coche de gama alta, forzando el atropello, a ser posible de muerte. Ante esta situación la legislación saudí impone la pena de muerte o la conmutación por el pago de una cantidad por la muerte de la persona, si así lo acepta la familia. Los tratantes reciben el dinero, informando a la familia del menor de que murió por causas naturales, dándoles una pequeña cantidad de dinero como compensación por la pérdida.

²⁵⁰ OKOJIE, C *et al.* *Trafficking of Nigerian Girls to Italy. Report of Field Survey in Edo State, Nigeria*, UNICRI, Italia, 2003; pág 49

²⁵¹ Entre 1980 y mediados de 2000 la tendencia de las redes era utilizar las vías aéreas, sin embargo desde 2005 prefieren las rutas marítimas al haberse dificultado los trámites para obtener visas para las víctimas

trasladadas primeramente a Lagos o Abuja (principales ciudades nigerianas), desde donde toman los vuelos hacia Europa, siendo introducidas tanto con documentos falsos como con documentos reales con información falsa facilitados por las autoridades migratorias nigerianas, según apunta uno de los policías consultados²⁵². La ruta aérea “*se estaría abriendo cada vez más por los aeropuertos británicos*”²⁵³, así como vía países de Europa del Este miembros de la Unión Europea con controles migratorios más laxos²⁵⁴.

Las rutas terrestres se consideran más asequibles y permeables al control de las autoridades fronterizas²⁵⁵, si bien producen un mayor sufrimiento en las mujeres, que han de realizar un duro y largo viaje antes de cruzar la frontera, tardando una media de entre dos y tres años en llegar desde Nigeria a las zonas fronterizas²⁵⁶. A lo que hay que sumar el tiempo de espera en frontera hasta tener la posibilidad de cruzarla y llegar a Europa. En estos viajes las víctimas suelen ir acompañadas de hombres pertenecientes a las redes de trata llamados “*trolley*” o “*guideman*”, que se encargan de la organización y logística del viaje así como de la seguridad de las víctimas.

Las víctimas suelen entrar en España por Canarias, Almería o Málaga o cruzando clandestinamente por las fronteras de Ceuta y Melilla²⁵⁷. La estancia en los países del norte de África (Marruecos, Libia...), suele ser percibida como especialmente dura por las víctimas²⁵⁸.

La Asociación para la Prevención, Reinserción y Atención a la Mujer Prostituida (APRAMP) señala que en estos lugares de tránsito son habituales las violaciones de derechos humanos, incluyendo agresiones físicas (también sexuales²⁵⁹) y control sobre la sexualidad de la mujeres, derivando en muchas ocasiones en embarazos, buscados

en MODUPE-OLUWA, E. *Experiences of Nigerian Trafficked Women; Voices and Perspectives from Italy, Research Paper*, Institute of Social Studies, Países Bajos, 2012; pág 19

²⁵² Conversación con miembro de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

²⁵³ *Idem*

²⁵⁴ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata de mujeres y niñas nigerianas: esclavitud entre fronteras y prejuicios*, España, 2014; pág 31

²⁵⁵ *Ibid*; pág 12

²⁵⁶ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *Hoja...*, *op. cit.* nota 203; pág 13

²⁵⁷ *Idem*

²⁵⁸ FUNDACIÓ ÀMBIT PREVENCIÓ, *Mujeres nigerianas víctimas de explotación sexual en la invisibilidad: dificultades y propuestas*, España, 2001; pág 38

²⁵⁹ En algunos supuestos, la explotación sexual comienza en Nigeria, al ser las víctimas reagrupadas en casas por los tratantes en espera de iniciar el trayecto hacia Europa, en DESMOND, A. “Breaking the Spell of Juju”, *Reporter Autumn*, 2011; pág 9

intencionadamente por los tratantes para facilitar la estancia de las víctimas en España, una vez pasada la frontera²⁶⁰. Con esta finalidad, las redes en ocasiones también adjudican a las víctimas un novio (“*husband* o *boyfriend*”)²⁶¹.

Perfil de las víctimas. Las víctimas suelen ser muy jóvenes, con una edad entre los 18 y 24 años²⁶², si bien hay igualmente muchas menores. Sin olvidar que muchas de ellas abandonan Nigeria siendo menores, adquiriendo la mayoría de edad durante el tiempo de recorrido hacia Europa.

Según comenta uno de los miembros de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultados, en España hay menores víctimas de trata nigeriana pero no sería un fenómeno masivo: “*tenemos registros telefónicos donde los propios miembros de la organización intentan asegurarse que las mujeres que tienen no son menores (...) tener una menor es un problema porque la policía actúa más contundentemente*²⁶³”. Sin que las redes realmente obtengan un beneficio extra por el hecho de que sean menores ya que, según la misma fuente, a diferencia de las redes chinas o de países del Este en las que las menores son apreciadas, elevando así los beneficios económicos de los tratantes, en las redes nigerianas no hay un pago diferenciado por las menores. En todo caso, algunas organizaciones de apoyo a víctimas de trata apuntan a un incremento paulatino del número de menores nigerianas víctimas de trata en Europa²⁶⁴.

La Red Española contra la Trata de Personas señala que la mayoría de víctimas tiene un nivel cultural y de capacitación laboral bajo, no suelen hablar castellano pese a que muchas de ellas dominan el inglés²⁶⁵ y se encuentran en España en situación administrativa irregular²⁶⁶.

²⁶⁰ ASOCIACIÓN PARA LA PREVENCIÓN, REINSERCIÓN Y ATENCIÓN DE LA MUJER PROSTITUIDA (APRAMP), *A pie de calle. Actuaciones con menores víctimas de trata*, España, 2016; pág 63

²⁶¹ *Ibíd*; pág 64

²⁶² RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica para la identificación, derivación y protección de las personas víctimas de trata con fines de explotación*, España, 2008; pág 50

²⁶³ Conversación con miembro de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

²⁶⁴ GARCÍA DE DIEGO, M.J. *Jóvenes migrantes subsaharianas y trata en Andalucía: Intervención profesional desde el Trabajo Social Internacional*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, España, 2014; pág 63

²⁶⁵ Principalmente el llamado broken-english o pidgin

²⁶⁶ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica...*, *op. cit.* nota 262; pág 50

Suelen ser solteras²⁶⁷ y si bien hay diversidad en la religión que profesan, se apunta a que la mayoría son cristianas, concretamente miembros de iglesias pentecostales²⁶⁸. Gran parte de las víctimas tienen responsabilidades familiares en su país de origen, siendo muchas de ellas las primogénitas²⁶⁹. Aunque un estudio de la organización Casal Petit en Palma de Mallorca señala que “*la información es imprecisa a la hora de especificar el lugar que ocupa la mujer en relación al número de hermanos. Algunas mujeres consideran como hermanos sólo a los hijos de su madre, otras sólo en el caso de que sean hijos de sus dos progenitores. El lugar que ocupa la mujer en relación al número de hermanos varía*”²⁷⁰, siendo difícil establecer una correlación entre la posición de la víctima en la familia y su decisión de migrar, si bien el citado estudio recalca que las primogénitas “*sentían el deber de emigrar para ofrecer posibilidades a sus hermanos*”²⁷¹.

Mayoritariamente las víctimas provienen de familias polígamas, de padres separados o monoparentales debido a la ausencia, fallecimiento o abandono de uno de los progenitores²⁷².

Perfil de tratantes. Las redes de trata nigerianas son muy endémicas, siendo el secretismo y la lealtad elementos claves de estas redes, aseguradas por presiones culturales al provenir la mayoría de los miembros del grupo de la misma zona y etnia²⁷³. Los tratantes provienen de Nigeria, mayoritariamente de la misma zona geográfica de las víctimas: el estado de Edo²⁷⁴. Se ha documentado la colaboración de estas redes con personas originarias de países como Benín, Níger, Ghana, Togo o Marruecos, si bien son generalmente colaboraciones puntuales, especialmente en el caso de redes de explotación sexual²⁷⁵.

²⁶⁷ ALOMAR REAL, M.M y PLASENCIA VENYS, X. *Historias de tráfico, trata y prostitución. Proceso migratorio de mujeres nigerianas a Mallorca*, Casal Petit, España, 2014; pág 39

²⁶⁸ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 52

²⁶⁹ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 31

²⁷⁰ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 33

²⁷¹ *Idem*

²⁷² *Ibid*; pág 33-34

²⁷³ MAZZITELLI, *op. cit.* nota 211; pág 5

²⁷⁴ MODUPE-OLUWA, *op. cit.* nota 251; pág 20

²⁷⁵ CENTRE POUR L'EGALITE DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, *Rapport traite des êtres humaines 2006- Les victimes sous les projecteurs*, Bruselas, 2007; pág 124

No suelen recurrir a nacionales de los países de destino de manera habitual, aunque el Instituto Interregional de las Naciones Unidas para Investigaciones sobre la Delincuencia y la Justicia (UNICRI) informa que, por ejemplo, en Italia, las redes tendrían acuerdos con organizaciones criminales locales, ofreciendo en alquiler áreas donde las víctimas nigerianas ejercen la prostitución²⁷⁶.

Respecto al género de los tratantes, una de las características de las redes de explotación sexual nigeriana es la implicación de mujeres (*madame*) en todo el proceso de explotación²⁷⁷, quedando generalmente los hombres relegados a un papel secundario (documentación, recepción de víctimas a su llegada, control de las mismas en horas de trabajo, guardaespaldas de la *madame*...). Las *madame*, pese a tener un estatus elevado dentro de las redes, serían en muchos casos intermediarias, trabajando para otras personas que se encuentran en muchos casos en Nigeria, alejados de las autoridades policiales y judiciales europeas.

Generalmente las *madame* son antiguas víctimas que se convierten en tratantes o vigilantes una vez cerrada su deuda: “*resulta llamativo que el porcentaje de mujeres sea mayor en el delito de trata de personas que en los otros delitos y ello puede tener su explicación en la importancia que tiene para tejer la red o urdir la trama criminal, la relación de confianza entre la víctima y el victimario*”²⁷⁸. Si bien las mujeres que han sido previamente víctimas de trata normalmente se mantienen en niveles bajos de la jerarquía, en ocasiones bajo otra persona que sigue explotándola²⁷⁹.

Según un estudio de la investigadora italiana Marina Mancuso sobre el rol de las *madame* en las redes de trata nigerianas, existen diversos grados de poder en las *madame*, así como una jerarquía entre ellas, diferenciando dos tipos de *madame*: aquella que tiene una posición alta en la organización y recursos económicos y contactos suficientes para activar el proceso de trata y participar en el mismo; y aquellas que, únicamente, tienen

²⁷⁶ LUDA DI CORTEMIGLIA, V. *Programme of Action Against Trafficking in Minors and Young Women from Nigeria into Italy for the Purpose of Sexual Exploitation*, UNICRI, Italia, 2003; pág 17

²⁷⁷ EUROPOL, *Trafficking in Human Beings in the European Union*, Países Bajos, 2011; pág 7

²⁷⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

²⁷⁹ UNODC, *Global Report...*, *op. cit.* nota 197; pág 31

capacidad para intervenir en la explotación de la víctima, y cuya capacidad económica depende directamente de los ingresos que las víctimas obtengan²⁸⁰.

Métodos coercitivos. Las víctimas pueden sufrir todo tipo de amenazas y agresiones para obligarlas a ejercer la prostitución y devolver el dinero de la deuda, incluyendo la retirada del pasaporte y la documentación y la retención de sus hijos a fin de que desembolsen la deuda contraída con mayor celeridad. Las *madame* ejercen igualmente control sobre la salud sexual y reproductiva de las víctimas, decidiendo si es más beneficioso conservar hijos, especialmente para el tránsito hacia Europa²⁸¹, o realizar abortos, como se refleja en los tribunales: “[las procesadas] proporcionaron a la joven 30 cápsulas de una sustancia medicamentosa, cuyo principio activo era el misoprostol o prostaglandina, usualmente utilizado para la interrupción clandestina de los embarazos, al margen de todo control médico, obligando la procesada a Constanza Azucena a ingerir 16 de esas pastillas por vía oral y a introducirse las restantes en la cavidad vaginal²⁸²”.

Ahora bien, en las redes de trata nigerianas se ha observado un método de coacción psicológica y espiritual particular: los juramentos rituales, *juju* y maldiciones vinculadas a creencias tradicionales africanas, método que será ampliamente analizado en los capítulos siguientes.

Además de las circunstancias difíciles y adversas del viaje desde los países subsaharianos hasta las zonas fronterizas para llegar a Europa²⁸³, en muchas ocasiones ya en los países en tránsito las víctimas son objeto de la violencia física y sexual de las redes de trata, que las utilizan para asegurar el paso fronterizo fácilmente. Igualmente en algunos países en tránsito se las fuerza a ejercer la mendicidad o la prostitución²⁸⁴.

²⁸⁰ MANCUSO, M. “Not All Madams Have a Central Role: Analysis of a Nigerian Sex Trafficking Network”, *Trends in Organized Crime* Vol. 17 nº 1, Estados Unidos, 2014, pp. 66-88; pág 80

²⁸¹ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 15

²⁸² Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

²⁸³ Se calcula que sólo entre 25 y 30 víctimas de cada 100 que atraviesan el Sáhara o cruzan el Mediterráneo llegan al destino, muriendo alrededor del 53% en el desierto en WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 50

²⁸⁴ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 15 y ss

Deudas. Una característica de las redes nigerianas es el sistema de servidumbre de deudas al que recurren²⁸⁵. La deuda contraída por las víctimas es muy elevada, superando con creces las deudas contraídas por las víctimas de otros países, llegando a oscilar entre los 30.000€ a 60.000€. Esta deuda inicial en concepto de gastos de viaje y documentación va aumentando por gastos de manutención y alojamiento, mal comportamiento²⁸⁶ e incluso para la compra de regalos para las *madame*²⁸⁷. Una vez finalizada la deuda, y terminada por tanto la obligación, las víctimas son generalmente liberadas²⁸⁸. Ahora bien, mientras dure la deuda, las mujeres pueden ser vendidas a otros tratantes o ser intercambiadas²⁸⁹. Se estima que las mujeres pueden tardar entre uno y tres años en pagar la deuda.

Cuando el periodo de desembolso de la deuda va llegando a su fin, la víctima suele adquirir mayor libertad, tanto económica como social. Incluso en Italia se han documentado casos en los que las *madame*, una vez saldada la deuda, organizan una fiesta junto con el resto de víctimas para celebrar la liberación y de esa manera reforzar la lógica del pacto²⁹⁰.

Según la antropóloga Sine Plambech, las deudas son raramente desembolsadas al completo, principalmente por deportación, detención, huida de la víctima o re-negociación de la deuda; variando las reacciones de las *madame* ante este hecho entre la indiferencia (generalmente si considera que ya amortizó suficientemente a la víctima) a amenazas o incluso violencia contra las víctimas y sus familias²⁹¹.

Una vez satisfecha la deuda, o bien a lo largo de la devolución de la misma, las propias redes colaboran en la “*fase de regularización de la situación administrativa de las chicas explotadas, ya que no resultaría económicamente sostenible ni rentable que, después de*

²⁸⁵ En la jurisprudencia española es uno de los casos más frecuentes en los que se aplica el artículo 188.1 del Código penal (inducción a la prostitución de personas adultas y capaces mediando violencia, intimidación, engaño, o abuso de situación de superioridad, necesidad o vulnerabilidad de la víctima). Cfr. STS 326/2010, de 13 de abril, donde se explica la dinámica comisiva de esta clase de delincuencia.

²⁸⁶ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 50

²⁸⁷ AGHATISE, E. “Women Trafficking from West Africa to Europe: Cultural Dimensions and Strategies”, *Human Rights: A Gender Perspective*, 2005/1; pág 15

²⁸⁸ CENTRE POUR L'EGALITE DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, *op. cit.* nota 275; pág 109

²⁸⁹ LUDA DI CORTEMIGLIA, *op. cit.* nota 276; pág 19 y 20

²⁹⁰ PRINA, F. *Trade and Exploitation of Minors and Young Nigerian Women for Prostitution in Italy*, UNICRI, Italia, 2003; pág 110

²⁹¹ PLAMBECH, S. “Sex, Deportation and Rescue: Economies of Migration Among Nigerian Sex Workers”, *Feminist Economics*, Estados Unidos, 2016; pág 13-14

*la captación y traslado y alojamiento y explotación en España, éstas fuesen finalmente expulsadas de España debido a su irregular situación*²⁹²”.

Fin de la situación de explotación. Las denuncias de mujeres nigerianas son escasas. Generalmente sólo hacen uso de los recursos disponibles para las víctimas de trata una vez que terminan de pagar la deuda, con vistas a regularizar su situación e inserción laboral²⁹³.

En todo caso, el pago de la deuda las libera de la situación de explotación, no de la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran en nuestro país. A menudo la ausencia de documentación y la falta de cualificaciones y contactos dificulta su salida del mundo de la prostitución, que acaba siendo en ocasiones la única vía factible ante su rechazo de volver a Nigeria “con las manos vacías”, la dificultad de incorporarse al mundo laboral en España o de encontrar un trabajo que les aporte más ingresos que el ejercicio de la prostitución²⁹⁴.

II. VÍNCULO ENTRE TRATA Y CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS

Uno de los rasgos distintivos (y más exóticos) de las redes nigerianas de trata de mujeres es su vínculo con elementos culturales propios, en especial con las creencias tradicionales africanas. Se considera que el vudú juega un papel esencial como medio de coacción en la explotación sexual de mujeres nigerianas, simplificando así el complejo sistema de abusos basado en la creencia religiosa de las víctimas que se activa en dichas redes de trata.

En este apartado, por tanto, se describirá de qué manera el factor religioso y cultural es utilizado en el ciclo de trata. Siempre teniendo en cuenta que no son las creencias tradicionales africanas las que provocan víctimas de trata, sino que algunos elementos de

²⁹² Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

²⁹³ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica...*, *op. cit.* nota 262; pág 50

²⁹⁴ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 50

esas creencias son utilizados de forma abusiva por las redes para asegurarse el control de la víctima y la devolución de la deuda²⁹⁵.

II.1 CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS: VUDÚ Y JURAMENTOS RITUALES

Los términos vudú/*juju*²⁹⁶/*yuyu* se asocian indistintamente con las redes de trata nigeriana. Vinculándose por influencia del cine y los medios de comunicación (ej. “*Los sádicos ritos vudú que esclavizaron sexualmente a varias mujeres en Parla*²⁹⁷” o “*El vudú, la gran amenaza de las mujeres nigerianas víctimas de trata*²⁹⁸”) a la magia negra y al fraude²⁹⁹.

La terminología, conceptos y matices religiosos presentes en las lenguas africanas en general, y las nigerianas en particular, no se asemejan en muchos casos a conceptos y términos occidentales. De manera que al usar palabras como vudú o *juju* se está reduciendo el complejo sistema de creencias presentes en Nigeria. Aglutinando así bajo el término vudú toda “*creencia y práctica religiosa o mágica derivada de África, a menudo asociada a magia negra y brujería*³⁰⁰”.

²⁹⁵ HELFFERICH *et al.* *Determinanten der Aussagebereitschaft von Opfern des Menschenhandels zum Zweck sexueller Ausbeutung. Eine qualitative Opferbefragung*, Bundeskriminalamt, Alemania, 2010; pág 60

²⁹⁶ Se estima que la palabra “ju-ju”, extendida en África occidental, deriva de la palabra francesa *joujou* (juguete en lenguaje infantil) para referirse a la magia negra, especialmente a un poder sobrenatural vinculado a un objeto. Aunque Taliani apunta a que podría derivarse igualmente del término yoruba *jo jo* (baile) o el término hausa *djudju* (malo o fectiche) en TALIANI, S. “Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fetiché et principes d’inegalité devant les dieux”, *Social Compass* 1-18, Bélgica, 2016; pág 5

²⁹⁷ ABC, *Los sádicos ritos vudú que esclavizaron sexualmente a varias mujeres en Parla* (27 julio 2015), disponible en <http://www.abc.es/madrid/20150727/abci-detenido-explotacion-sexual-vudu-201507261714.html> (último acceso enero 2017)

²⁹⁸ EL CONFIDENCIAL, *El vudú, la gran amenaza de las mujeres nigerianas víctimas de trata* (07 junio 2016), disponible en http://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2016-06-07/el-vudu-la-gran-amenaza-de-las-mujeres-nigerianas-victimas-de-trata_931108/ (último acceso enero 2017)

²⁹⁹ LADEMANN-PRIEMER, G. *Voodoo- Hintergründe und Strategien des Umgangs*, conferencia en la jornada “Bestellt, verraten und verkauft”- Bedeutung von Mythos, Religion und Kultur im interkulturell-professionellen Umgang mit afrikanischen Opfern von Menschenhandel, Alemania, 2009; pág 1

³⁰⁰ FANDRICH, I. “Yorùbá Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo”, *Journal of Black Studies* Vol. 37 n° 5, Estados Unidos, 2007, pp. 775-791; pág 779

De hecho, el propio término vudú parece no ajustarse a la realidad que viven las propias víctimas (“*que la palabra vudú significa brujería lo ha oído aquí*³⁰¹”, “*vudú es una palabra que vosotros utilizáis [los europeos], no nosotras*³⁰²”); generando confusión igualmente a nivel policial (“*el traductor lo traduce como maleficio... quizás es una traducción libre para que lo entendamos nosotros*³⁰³”) y judicial (“*con relación al juramento que las testigos debían hacer antes de salir de Nigeria personalmente y en algún caso a través de sus familiares, debemos decir que este Tribunal ha tratado de evitar la palabra “vudú” que tan cuestionada fue en el acto del juicio por las defensas*³⁰⁴”).

Las víctimas, generalmente, no son expertas en religiones tradicionales y los rituales a ellos conectados, refiriéndose a ellos de manera imprecisa, titubeante³⁰⁵. Son conscientes de las consecuencias que tienen los rituales y promesas que han realizado, sin comprender en su totalidad las conexiones y relaciones existentes entre aspectos que mencionan habitualmente como *juju*, brujería, deidades vudú (Sango, Ogun...), espíritus (*Mami-Wata*), etc³⁰⁶.

Lo cierto es que el significado del término vudú es confuso, tanto para expertos como para las propias víctimas, siendo difícil establecer qué comprende exactamente y delimitar barreras entre el término vudú y otros como *juju* o brujería, pues en la práctica se superponen³⁰⁷.

Vox populi, en el ámbito de trata se usa generalmente el término vudú para aludir, al menos, a cuatro realidades diferentes. Uno, como sinónimo de religiones tradicionales africanas; dos, en alusión a los juramentos rituales que realizan las víctimas para sellar el pacto con los tratantes; tres, en relación al poder vinculado a la manipulación de objetos y cuatro, como equivalente a maleficios y magia negra.

³⁰¹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁰² TALIANI, *Coercion...*, *op. cit* nota 52; pág 589

³⁰³ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2

³⁰⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁰⁵ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit* nota 52; pág 588

³⁰⁶ *Idem*

³⁰⁷ DUNKERLEY, A. *Juju, Nigeria and Human Trafficking: Considerations for Victim Cooperation in UK Criminal Investigations*. MSc dissertation, Universidad de Portsmouth, Reino Unido, 2005, anexo informe experto; pág 97

A efectos didácticos de este trabajo, con el fin de diferenciar estos fenómenos, se usará el término vudú para referirnos a la creencia general en todos estos fenómenos; los juramentos rituales aluden a las promesas y pactos que sellan el acuerdo entre víctima y tratante, y *juju* al poder vinculado a la manipulación de objetos.

Todo ello siendo conscientes de que los términos no son pacíficos y que en la práctica es difícil delimitar en qué ocasiones se está ante un fenómeno concreto.

Para los edo, el dios supremo es Osanobua (Olodumare para los yoruba) que significa “*aquel que sujeta o sostiene el universo*”³⁰⁸.

Tras el dios supremo se encuentran una diversidad de divinidades, “*vinculados a fenómenos naturales- agua, tierra, salud, fertilidad...*”³⁰⁹, que manifiestan diferentes cualidades y caracteres humanos³¹⁰. Estos dioses participan en la vida cotidiana de la gente, pudiendo protegerles y favorecer que se cumplan sus intereses³¹¹. Algunas de las divinidades más importantes son Olokun, identificado como el dios del mar y asociado, entre otros, con la fertilidad; Esu, considerado la divinidad del conocimiento y el poder; Ogun, el dios de la guerra y la caza; Osun el dios de la medicina o Shango, divinidad capaz de crear truenos y relámpagos.

Por debajo de las divinidades están los espíritus y los ancestros, que continúan comunicándose con los vivos. Los ancestros son agentes morales, supervisores de que se respete la tradición y moral social³¹². Tanto los ancestros como las divinidades se comunican a través de los sueños y las experiencias de posesión³¹³. A través de rituales es posible interactuar con ellos a fin de obtener asistencia de su parte³¹⁴.

³⁰⁸ NOSA OGBONMWAN, F. *Early Catholic Missionary Activities in Benin City, Nigeria*, 2005; pág 14

³⁰⁹ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 97

³¹⁰ WELTON, M.R. *Belief and Ritual in the Edo Traditional Religion*. PhD.Thesis, Universidad de British Columbia, Canadá, 1969; pág 230

³¹¹ OBAFEMI, J. *Shrines, Oath-taking and Jurisprudence in Yoruba and Igbo Religions: Shrines, Oath-taking and Jurisprudence in Yoruba and Igbo Religions of Nigeria*, ed. Lap Lambert, Alemania, 2011; pág 25

³¹² OSEZUA, O. C. “Transmogrified Religious Systems and the Phenomenon of Sex Trafficking among the Benin People of Southern Nigeria”, *An International Journal of Arts and Humanities* Vol 2(3), Etiopía, 2013, pp. 20-35; pág 23

³¹³ WELTON, *op. cit.* nota 310; pág 231

³¹⁴ *Ibid*; pág 232

Dentro de estas creencias se encuentran los juramentos rituales y el *juju*, términos que serán ampliamente desarrollados en los puntos siguientes.

II.2 EL PAPEL DE LAS CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS EN EL DELITO DE TRATA

El vudú no crea víctimas de trata, sino que elementos de esa creencia son utilizados de forma abusiva para asegurar el control de las víctimas y la liquidación de la deuda.

Una vez captada la víctima (esencialmente mediante promesas de trabajo en Europa, ocasionalmente mediante *boyfriend*³¹⁵ o secuestros³¹⁶) los tratantes llegan a un acuerdo con la víctima y su familia; comprometiéndose a realizar las gestiones del viaje a Europa y prefinanciar los gastos del mismo así como a facilitar el acceso de la víctima a un trabajo. Por su parte, la víctima promete obediencia al tratante, pagar la deuda y no acudir a la policía ni delatar a los tratantes. Debiendo, en ocasiones, pagar una cantidad previa a los mismos, con el objetivo de que realicen las gestiones del viaje necesarias, lo que lleva a algunas familias a tener que vender algunos de sus bienes o endeudarse para poder hacer frente a ese gasto³¹⁷.

Posteriormente ese acuerdo es sellado mediante un juramento ritual en un templo tradicional. Según la Agencia Nacional para la Prohibición de la Trata de Personas de Nigeria y otras cuestiones conexas (NAPTIP, *National Agency for Prohibition of Traffic in Persons and Other Related Matters*), más del 80% de las víctimas de trata realizan estos juramentos³¹⁸.

³¹⁵ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 186

³¹⁶ Esta forma de captación es citada por WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 30, que explica que el secuestro “*se da sobre todo en las zonas rurales de Edo State y afecta mayoritariamente a niñas. En estos casos, los captadores aprovechan los desplazamientos de las menores para trabajar en el campo, comerciar en los mercados o ir a escuelas que se encuentran lejos del pueblo para llevar a cabo el secuestro*”.

³¹⁷ FINNISH IMMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 217; pág 9

³¹⁸ MORKA, G. “Addressing human trafficking at the source: countering the power of juju on victims-our experiences at NAPTIP Nigeria” en AFRUCA, *Breaking the Cycle of Fear, Witchcraft, Juju and Safeguarding Victims of Human Trafficking*, Reino Unido, 2011; pág 11

Pese a que la realización de este juramento es una práctica generalizada, se han documentado casos en los que no se han efectuado en base a fuertes vínculos religiosos de las víctimas³¹⁹ o los propios tratantes³²⁰ con iglesias cristianas. Igualmente parece que en casos en los que los tratantes son familiares de las víctimas, estos juramentos se realizan únicamente en el país de destino³²¹.

Estos juramentos suelen realizarse durante una ceremonia en Nigeria, antes de que la víctima inicie su trayecto hasta Europa, si bien en ocasiones el pacto se renueva en el país de destino. Además, para reforzar la eficacia y efecto de los juramentos rituales durante todo el proceso de explotación, se suceden las maldiciones, *juju* y rituales y amenazas de magia negra³²².

Como bien explica Victoria Nwogu, experta del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) en Nigeria, *“el vudú es una creencia que incluye los juramentos rituales en sus prácticas mientras que un juramento ritual es un sello sobre un acuerdo a través de rituales que vinculan las partes del cuerpo a los términos del acuerdo bajo pena de represalias sobrenaturales. El juramento, como parte de una creencia en las religiones tradicionales, es normalmente administrado en una ceremonia ritual y su potencia descansa en asegurar una prenda o parte corpórea de la persona que realiza el juramento y mezclarlo con otros objetos “mágicos” como sangre de animales, nuez de cola, agua, aceite de palma, tierra cogida de tumbas, hierbas y alcohol. Algunas de las partes del cuerpo incluyen pelo, sangre, uñas y dientes; para hacer el ritual más siniestro, pueden ser extraídos de partes íntimas del cuerpo*³²³”.

³¹⁹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 38

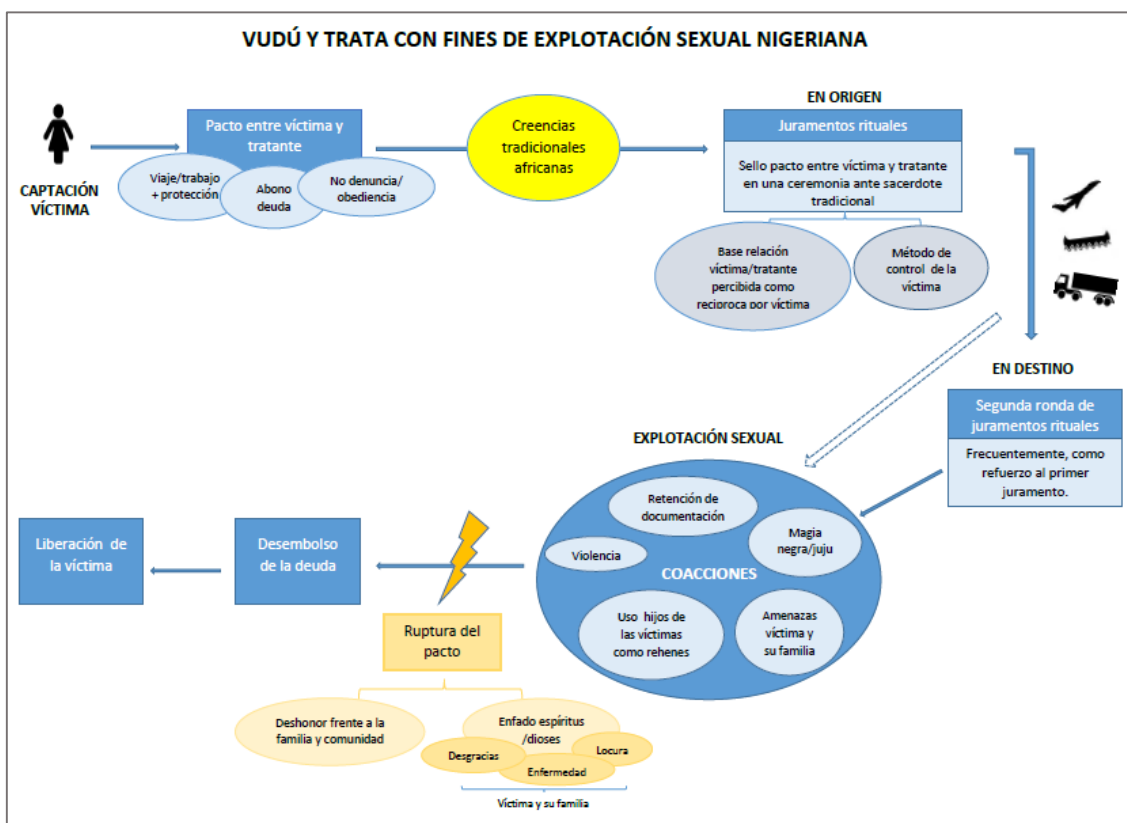
³²⁰ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 101

³²¹ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 68

³²² Las coacciones por elementos de creencias religiosas tradicionales no es exclusivo de víctimas que llegan a Europa, habiéndose documentado casos de víctimas nigerianas coaccionadas de esta manera en Sudafrica, en Estados Unidos, DEPARTAMENTO DE ESTADO, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 233; pág 342

³²³ NWOGOU, V. “Human Trafficking from Nigeria and Voodoo. Any connections?”, *La Strada International Newsletter* n° 9, Países Bajos, 2008, pp. 8-9; pág 8

Ilustración 6. Vudú y trata con fines de explotación sexual



Fuente: elaboración propia

El acuerdo preexistente entre los tratantes y las víctimas se sella mediante los juramentos rituales. Juramento que constituye la base de la relación entre víctimas y tratantes, percibida como recíproca por la propia víctima, lo que constituye la fuerza de las redes de trata nigerianas³²⁴. Al mismo tiempo, estos juramentos procuran a los tratantes un mecanismo extra de control a las víctimas, proclives a cooperar con los tratantes para evitar las represalias sobrenaturales conexas a los juramentos rituales.

En ocasiones, las víctimas acuden igualmente a pastores de iglesias pentecostales con la finalidad de bendecir su viaje y recibir protección, como se refleja en la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre: “se desprende que están planeando traer a dos mujeres (...) y expresamente Casiano Serafín le dice al mismo que tendrán que “controlarlas” e incluso lo manda “a un cura o un brujo”, lo que tú quieras, para que todo salga bien”.

³²⁴ CARLING, *Trafficking...*, op. cit. nota 228

Con mayor frecuencia, estos pactos entre los tratantes y la víctima y su familia son ratificados igualmente mediante contratos legales (“*Friendly Loan Agreements*”³²⁵, “*Sale of Properties Agreement*”³²⁶) usando la casa familiar u otros bienes como garantía del pago de la deuda³²⁷: “*asimismo Marcos [el tratante] le entregó un documento, que Ana María [la víctima] firmó y le devolvió, por el que ésta se comprometía a satisfacer a su llegada a España la suma de treinta y siete mil dólares*”³²⁸.

Estos contratos son a menudo ratificados en los templos tradicionales, “*vinculando a la víctima de trata con el contrato con miedo por su vida*”³²⁹. Los tratantes pagan los servicios de estos “abogados”³³⁰. Se han documentado casos en los que la propia policía nigeriana ha participado como garante en estos contratos³³¹. En ocasiones las familias han perdido sus propiedades por desconocimiento sobre la ilegalidad de estos acuerdos o miedo a los tratantes³³².

Los juramentos rituales como parte del proceso de trata se hicieron populares en los años noventa al descubrir los tratantes que eran una herramienta efectiva para aumentar la presión de las jóvenes chicas migrantes y obligarlas a seguir sus órdenes en el lugar de destino³³³. Ni los juramentos rituales ni los contratos legales firmados tienen ninguna validez legal, aunque este hecho es desconocido por algunas familias. Por otra parte, es necesario destacar que, en muchas ocasiones, el sistema jurídico o legal, transcurre paralelamente a los usos y costumbres de una parte de la población, para los que según su tradición y creencia este tipo de juramentos sí tienen validez.

Como se adelantaba, estos rituales suelen realizarse en Nigeria, si bien en ocasiones se realiza exclusivamente en el país de destino³³⁴. Otras veces en el país de destino se realiza

³²⁵ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 108

³²⁶ UME-EZEOKE, J. *Desk Review for the Programme of Action Against Trafficking in Minors and Young Women from Nigeria into Italy for the Purpose of Sexual Exploitation*, UNICRI, Italia; pág 19

³²⁷ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 29

³²⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Oviedo 2/2003, de 31 de julio

³²⁹ NAPTIT, GAATW, UNIFEM. *Acces to Justice for Trafficked Persons in Nigeria. A Handbook for Legal Actors and Assistance Providers*, Nigeria; pág 45

³³⁰ *Idem*

³³¹ LUDA DI CORTEMIGLIA, *op. cit.* nota 276; pág 19

³³² DANISH IMMIGRATION SERVICE. *Protection of Victims of Trafficking in Nigeria. Fact-Finding Mission to Lagos, Benin City and Abuja, Nigeria 9 to 26 September 2007*, Dinamarca, 2008; pág 20

³³³ NWOGOU, *op. cit.* nota 323; pág 8

³³⁴ RASMUSSEN, R.H. *Menneskehandel og Juju Religiøs pression og kulturmøde i relation til nigerianske ofre for menneskehandel*, Center Mod Menneskehandeln, Dinamarca, 2011; pág 11

una “segunda ronda de rituales”, como refleja la sentencia de la Audiencia Provincial de Cádiz 149/2006, de 18 de abril “*ya en Nigeria se había sometido a Doña Begoña [la víctima] a un rito de vudú (...) volviéndose a verse sometida al mismo rito ya en España*”.

O se solicita a la familia que realice el juramento en Nigeria, en caso de que la víctima sea contactada en un país de tránsito, como refleja la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre: “*en Marruecos contactó con una persona (...) la cual se haría cargo de financiar su viaje (...). Sin embargo, antes de que la testigo partiera hacia España, su familia tuvo que hacer un juramento, para garantizar que la misma pagaría su deuda a quien le financiaría el viaje (...) y si no pagaba moriría*³³⁵”.

Para reforzar la eficacia y efecto de los juramentos rituales, durante la fase de explotación sexual, se suceden los rituales *juju*, maleficios y amenazas, especialmente cuando la víctima se rebela contra su situación o se muestra desafiante frente a la *madame*: “*las procesadas (...) cuando el rendimiento no era el deseado no dudaban en ejercer incluso la violencia física y psíquica sobre las chicas. Les advertían de los grandes males que podrían producirse sobre ellas y sus familias si no pagaban las deudas, recordándoles que estaban ligadas a las procesadas por el juramento o ritual en el que habían participado sus familias. Además no dudaban en reiterar esos juramentos o rituales si se había tenido algún problema con la chica, o si ésta mostraba algún signo de rebeldía o resistencia a sus obligaciones*³³⁶”.

En este momento el significado de las ceremonias que se realizan es inequívoco: se busca amedrantar a la víctima. Este tipo de amenazas se realiza incluso a aquellas que no hubieran realizado el juramento ritual³³⁷ y refuerza en la víctima aún más el respeto a los juramentos rituales realizados. Estos rituales son directamente realizados por las *madame*, solicitando igualmente a su contraparte en Nigeria que acudan a ver a los sacerdotes tradicionales para realizar ritos que favorezcan su dominio sobre la víctima explotada. Las *madame* hacen *juju* y echan maldiciones (o amenazan con echarlas) con elementos similares a los utilizados en las ceremonias de los juramentos rituales (polvos, hierbas,

³³⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³³⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³³⁷ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 38

candados, caparazones de tortuga...). Estos elementos se diferencian de los vinculados a los juramentos rituales en que no incluyen partes corpóreas de las víctimas³³⁸.

En ocasiones para reforzar el pacto, este se renueva con los familiares de las víctimas: “[la procesada] también llamó al padre de la testigo para que hiciera otro juramento ante el brujo porque pensaba que se iba a escapar y no iba a pagar la deuda³³⁹”. Incluso algunas víctimas son iniciadas en cultos a los que pertenecen las *madame*, reforzando así el pacto de secretismo³⁴⁰.

Respecto al pago de la deuda, se alarga lo posible el montante y tiempo de pago de la misma, añadiendo a la suma inicial gastos extras y penalizaciones: “alojamiento que debían pagar [las víctimas] a las procesadas por tenerlas en sus domicilios, aunque solamente fuera un día de la semana (...), la comida (...). Así mismo debían satisfacer las cantidades por el alojamiento de sus hijos y su manutención y alojamiento en el burdel. Las cantidades podían incrementarse por imposición de multas o bien por la compra de los billetes de avión requeridos para viajar bien a Palma de Mallorca o Madrid. Así las cosas, la deuda siempre se incrementaba a favor de las procesadas, de forma que las chicas seguían a merced de las procesadas³⁴¹”. Igualmente las redes crean un “negocio que se mueve en torno a estas mujeres porque, además de quedarse directamente con los ingresos que generan, las mafias les venden todos los productos que necesitan, desde maquillaje hasta alojamiento o comida³⁴²”.

Ahora bien, pese a que el montante de la deuda se incrementa, generalmente llega un momento en que se salda la deuda y se libera a la víctima. La efectividad del juramento se refuerza por el hecho de que la deuda pueda llegar a ser pagada y ser así las víctimas liberadas, así como por la expectativa de movilidad en la organización de trata (la posibilidad de llegar a ser supervisoras), lo que, según el especialista en migraciones Jørgen Carling, supone un fuerte incentivo para cumplir el juramento³⁴³. De manera que,

³³⁸ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 25

³³⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁴⁰ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 109

³⁴¹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁴² Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

³⁴³ CARLING, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 228

aquella que haya pagado la deuda o gran parte de la misma y respete los compromisos del grupo, puede ser autorizada a traer una nueva víctima y comenzar así a tener ganancias.

Tras el pago de la deuda, la víctima “en agradecimiento” es invitada generalmente a hacer un regalo a la *madame*³⁴⁴ o realizar un pago extra para deshacer el juramento: “*la testigo protegido consiguió mediante el ejercicio de la prostitución satisfacer la deuda de 25.000# a Alejandra si bien ésta le dijo que además tenía que pagar un dinero a su madre y al brujo para quitar el juramento*³⁴⁵”.

En la sentencia estadounidense *USA versus Akouavi Afolabi* del 01 de abril de 2013 se condenó a una mujer togolesa por un delito de trata con fines laborales al trasladar a mujeres jóvenes y menores de Togo y Ghana a Estados Unidos para trabajar en salones de belleza coaccionándoles, entre otros, con ritos y amenazas vinculadas a la creencia en vudú. Otras organizaciones afirman, sin embargo, que en la trata nigeriana con fines de explotación laboral³⁴⁶, los juramentos rituales, *juju* y maldiciones no son habituales³⁴⁷.

No hay que olvidar que los propios tratantes creen en el vudú y su eficacia³⁴⁸, teniendo los sacerdotes tradicionales igualmente una presencia constante en su día a día: “*hemos detectado llamadas en las que los tratantes hablan de que van a ir a ver al hechicero para quitarse problemas porque temen que la policía esté encima o piensan que les han echado un maleficio a ellos y es para quitárselo porque están teniendo una mala racha o lo que sea... y en una ocasión entre dos miembros de la organización hablaban de que iban a hacer una ceremonia para hacer vudú a la policía*³⁴⁹”.

³⁴⁴ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 109

³⁴⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁴⁶ Los hombres suelen dedicarse a tareas de falsificación de documentos, que han de realizar gratuitamente durante un tiempo para responder a todos los gastos de su viaje. Aunque se ha documentado igualmente la trata de menores con fines de explotación laboral (generalmente para dedicarse a tareas domésticas, especialmente en el caso de las niñas) así como la trata de menores para facilitar el acceso a beneficios sociales.

³⁴⁷ CENTRE POUR L'EGALITE DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, *Rapport traite...*, *op. cit.* nota 275; pág 110

³⁴⁸ El periodista Antonio Salas señala que algunos tratantes no creen en el vudú y recurren a videntes y trucos de magia e ilusionismo para reforzar las creencias de las víctimas de trata nigerianas. SALAS, A. *El año que trafiqué con mujeres*, ed. Temas de Hoy, España, 2005; págs 120 y 243

³⁴⁹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

Igualmente en los registros telefónicos de la operación policial *Koolvis* contra una red de trata nigeriana, consta la llamada de uno de los tratantes detenido en los Países Bajos a uno de sus socios, solicitándole que fuera a un sacerdote tradicional para influir en la sentencia judicial: “*tengo juicio el 16. Por favor, haz vudú*³⁵⁰”.

En la misma operación policial, se documentaron también amenazas de los sacerdotes tradicionales a los tratantes: “*te ayudé cuando estuviste en prisión. Te devolví tu libertad. Ahora quiero algo de dinero de tu parte. (...) Vudú estará sobre ti si no pagas*³⁵¹”.

Esto pone de manifiesto la complejidad y vigor del vudú en las redes de trata, ampliamente presente en las diferentes dinámicas y relaciones existentes en las redes de trata. Conscientes de que los propios tratantes creen en el vudú, los agentes que persiguen estas redes han sacado partido de esta creencia en sus investigaciones. Según comenta la criminóloga Rachel Hoskins³⁵², en Reino Unido, la policía, tras una primera entrevista, dejó en libertad a un presunto tratante sobre el que existían sospechas fundadas pero no pruebas contundentes, activando un mecanismo de seguimiento policial; la liberación reforzó la creencia del sospechoso de que los rituales de protección que había realizado frente a la policía eran eficaces, lo que hizo que se relajara y bajara la guardia, facilitando así la obtención de nuevas pruebas incriminatorias³⁵³.

II.3 JURAMENTOS RITUALES: SIGNIFICADO Y CARACTERÍSTICAS

El juramento ritual, también llamado juramento de silencio (*silence oath*), pacto de sangre (*blood pact*³⁵⁴) o juramentos de lealtad (*oath of loyalty*³⁵⁵), es una llamada solemne y formal a los dioses para que presencien y validen la veracidad de un evento, acción o frase, sea sobre un evento pasado o una promesa sobre el futuro, asumiendo una serie de

³⁵⁰ BAARDA, C.S. “Human Trafficking for Sexual Exploitation from Nigeria into Western Europe: The Role of Voodoo Rituals in the Functioning of a Criminal Network”, *European Journal of Criminology* Vol. 13(2), Reino Unido, 2016, pp. 257-273; pág 268

³⁵¹ *Ibid*; pág 267

³⁵² Llamada hasta noviembre 2016 Richard Hoskins

³⁵³ HOSKINS, R. *The Boy in the River: A Shocking True Story of Ritual Murder and Sacrifice in the Heart of London*, ed. Macmillan Publishers, libro electrónico, 2012

³⁵⁴ LUDA DI CORTEMIGLIA, *op. cit.* nota 276; pág 19

³⁵⁵ NAPTIT, GAATW, UNIFEM, *op. cit.* nota 329; pág 45

consecuencias en caso de mentira o incumplimiento³⁵⁶. Estos pactos (*convenants/oaths*) son habituales en algunas áreas de Nigeria, existiendo pactos entre amigos, esposos, reyes y sus jefes o entre una persona y una divinidad³⁵⁷.

Estos pactos, por tanto, no son meros acuerdos entre dos individuos, sino “*la expresión de la totalidad de la relación que existe entre el hombre y el cosmos*³⁵⁸”, y muy especialmente la tierra. Entendida esta como la base del equilibrio, de la existencia. Toda conducta que lleve al incumplimiento del pacto, romperá la armonía, desequilibrará la tierra.

Según el experto en religiones africanas, Jegede Obafemi, para que estos juramentos sean válidos han de cumplir una serie de requisitos, entre ellos, la persona debe realizar el juramento libremente, sin ser obligada o presionada a ello y no cabe realizar un juramento para lograr objetivos criminales o mercantiles³⁵⁹. Igualmente el juramento debe administrarse con seriedad, rectitud y tranquilidad y debe de ser gratuito, pues se trata de un evento sagrado y espiritual³⁶⁰. Si bien en el caso de las víctimas de trata, estas ceremonias son pagadas directamente por los tratantes a los sacerdotes tradicionales³⁶¹.

La persona que asume el juramento debe de ser madura y emocionalmente estable. No estando en medida de asumir las implicaciones de estos juramentos las personas menores o con discapacidad mental ni aquellas con una alteración transitoria de sus capacidades, como personas bajo influencia de drogas o alcohol³⁶². Entendiéndose generalmente por menor aquellos con edad inferior a 14-15 años, edad en la que comienzan a asumir responsabilidades en la comunidad.

Por su parte, la persona que administra el juramento y actúa por tanto como intermediario con las divinidades, tiene que ser alguien respetado por la comunidad,

³⁵⁶ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 131

³⁵⁷ OGUNLEYE, A.R. “Covenant-Keeping among the Yoruba People: A Critique of Socio- Political Transformation in Nigeria”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 n° 9, Center for Promoting Ideas, Estados Unidos, 2013, pp.81-85; pág 82

³⁵⁸ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 124

³⁵⁹ *Ibid*; pág 145 y pág 153

³⁶⁰ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 154 y pág 159

³⁶¹ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *Research based on Case Studies of Victims of Trafficking in Human Beings in 3 EU Member States, i.e. Belgium, Italy and The Netherlands*, 2001; pág 310

³⁶² OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 154

responsable y sin antecedentes criminales³⁶³. Los rituales los realiza un sacerdote o sacerdotisa tradicional, conocidos por diversos nombres como *babalao*, *witch-doctor*, *jujuman*, herbalista o *juju priest*. En todo caso, los rituales en Nigeria se realizan directamente por un profesional y no directamente por los tratantes³⁶⁴.

El objetivo y motivo de realización del juramento debe ser claro para la persona que realiza el juramento, que ha de ser consciente del compromiso que asume y las implicaciones que conlleva; por lo que a la hora de administrar el juramento se deben evitar ambigüedades, utilizando en todo momento expresiones breves e inequívocas y manifestando directa y claramente la promesa y las consecuencias en caso de incumplimiento³⁶⁵.

Estos juramentos van acompañados de unos rituales que han de seguirse para otorgar validez al juramento. Según personas expertas en estos juramentos consultadas por Obafemi, aquellos juramentos tomados, por ejemplo, en una tumba (como se alude en la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre) son demasiado peligrosos y, por tanto, inaceptables³⁶⁶.

El juramento va acompañado de una maldición, que se activa si la persona incumple su promesa³⁶⁷. Una maldición es, por tanto, la invocación de lo maléfico hacia aquel que no ha cumplido el juramento y cualquier desgracia que le suceda afectará tanto a esa persona como a otros miembros de su familia³⁶⁸. Estando estas desgracias vinculadas generalmente a la vida, salud, fertilidad y bonanza económica. El cumplimiento de esta maldición ante la ruptura del juramento es esencial para la validez del mismo³⁶⁹; ya que “*la validez del juramento es verificada, confirmada y consolidada con la maldición*”³⁷⁰.

Una vez que el pacto se ha realizado delante de la divinidad, este no puede ser alterado³⁷¹. Es importante, por tanto, cumplir y honrar el juramento realizado, siendo

³⁶³ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 154

³⁶⁴ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 54

³⁶⁵ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 156

³⁶⁶ *Ibid*; pág 158

³⁶⁷ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 164

³⁶⁸ *Ibid*; pág 166

³⁶⁹ *Ibid*; pág 131

³⁷⁰ *Ibid*; pág 164

³⁷¹ OGUNLEYE, *op. cit.* nota 357; pág 82

extremadamente difícil calmar a los dioses y obtener su perdón mediante restitución o sacrificio si la promesa es incumplida³⁷². Siendo los sacerdotes tradicionales u otras personas con grandes poderes espirituales los únicos capaces de revocar estos castigos³⁷³.

Las maldiciones pueden administrarse igualmente separadas de los juramentos, invocando o no a los dioses. Se atrae el mal sobre una persona, solicitando que recaiga una desgracia sobre una persona determinada o a una persona que realice algo concreto. Para acelerar la maldición y asegurarse su eficacia se pueden utilizar ungüentos/medicinas u otro tipo de objetos similares a los utilizados durante los juramentos rituales. Este tipo de maldiciones son lanzadas habitualmente por las *madame* contra las víctimas de explotación sexual en caso de desobediencia o mal comportamiento.

II.4 JURAMENTOS RITUALES: CEREMONIA Y SIMBOLOGÍA

Los juramentos se realizan en templos de dioses tradicionales (*shrines*), compuestos mayoritariamente por objetos cotidianos como ropas, piedras, cauris, metales, aceite de palma, semillas, platos u hojas³⁷⁴. Estos templos suelen estar en zonas aisladas, siendo en todo caso habitaciones dedicadas exclusivamente a los dioses y rituales vinculados a las creencias tradicionales³⁷⁵.

En ocasiones la víctima y los tratantes acuden a varios templos³⁷⁶ o, como parte del ritual, las víctimas pasan varios días en el templo³⁷⁷ o lo visitan varias veces³⁷⁸.

En las ceremonias suelen participar la víctima y su familia así como el tratante o representantes del mismo y la persona que administra el ritual.

Si bien durante las ceremonias han de seguirse algunas pautas para otorgar validez al juramento, no existe un ritual estándar, por lo que cada sacerdote tradicional realiza sus

³⁷² OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 206

³⁷³ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 155

³⁷⁴ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 76

³⁷⁵ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 191

³⁷⁶ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 28

³⁷⁷ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 192

³⁷⁸ DESMOND, *Breaking...*, *op. cit.* nota 259; pág 9

propios ritos, si bien suelen repetirse algunos patrones. En todo caso, los juramentos se realizan en ceremonias con un alto grado de simbolismo y teatralidad lo que refuerza y acrecienta el efecto psicológico sobre la víctima³⁷⁹.

El objetivo de estas ceremonias es múltiple, “*allí donde los discursos de expertos y militantes no ven más que un medio de coacción masivo, las propias interesadas evocan una realidad plural*”³⁸⁰. Efectivamente estas ceremonias buscan una doble finalidad: fortalecer la relación entre víctima y tratante garantizando así el pago de la deuda, y proteger a la mujer durante su viaje y “aventura migratoria”. Se apela a las divinidades y ancestros para que garanticen la seguridad de las víctimas durante el trayecto, protegiéndolas igualmente de las autoridades migratorias³⁸¹. Se elaboran también amuletos que acompañarán a las mujeres, “*materializando esta protección*”³⁸².

De manera que esta ceremonia es instrumentalizada por ambas partes: las mujeres contratan una especie de seguro frente a los riesgos que pueda acarrear su viaje, buscando protección e incrementar sus posibilidades de éxito, a la vez que los tratantes instrumentalizan estos rituales como garantía para obtener el desembolso de la deuda³⁸³.

En los casos en los que la víctima sabe que va a ejercitar la prostitución, se pueden realizar rituales para protegerla de contraer enfermedades como el VIH/SIDA y garantizar el éxito de su actividad, convirtiendo así a las víctimas “*en mujeres tan deseables que todos los hombres que se acercan a nosotras sucumben a nuestro encanto y quieren ser nuestros clientes. Bajo la influencia de los aceites, tenemos muchos clientes y ganamos mucho dinero*”³⁸⁴.

Durante estas ceremonias se invocan a los dioses y espíritus mediante cantos, danzas, el derramamiento de bebidas o comidas... incluyéndose igualmente rituales como brebajes,

³⁷⁹ ARIYO, D. *Belief in Witchcraft and Why Victims Succumb to the Actions of Traffickers* en AFRUCA, *Breaking...*, *op. cit.* nota 318, pp.6-7; pág 6

³⁸⁰ GUILLEMAUT, F. “Sexe, juju et migrations. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France”, *Recherches sociologiques et anthropologiques* 39-1, Francia, 2008; párr 28

³⁸¹ UNESCO, *op. cit.* nota 235; pág 36

³⁸² GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 23

³⁸³ *Ibid*; párr 24

³⁸⁴ KOH BELA, A-J. *Fonctionnement de la sorcellerie dans la prostitution africaine* (14 diciembre 2004), AFRIK, disponible en <http://www.afrik.com/articuloicle7959.html> (último acceso enero 2017)

sacrificios de animales o baños. En las ceremonias suele usarse también sangre de animales, nuez de cola, aceite de palma, tierra de tumbas, alcohol, hierbas...³⁸⁵

Un componente sustancial de estas ceremonias es el uso de partes corpóreas de la víctima y la de un ser querido suyo con el que exista un vínculo de sangre. Esto da mayor fuerza al pacto ya que las repercusiones negativas recaerán igualmente en el familiar, y los tratantes adquieren un nuevo eje sobre el que ejercer presión si la víctima no coopera.

Se elige generalmente una hermana o la madre: “*este juramento lo hizo la hermana de Perversa [la víctima]*”³⁸⁶, “*previamente Pedro Jesús había sometido a la madre de la testigo a la ceremonia del vudú*”³⁸⁷. En el ámbito espiritual se considera que el vínculo con la rama materna es más fuerte, ya que la maternidad no puede ponerse en duda, como sí ocurre con la paternidad.

Si bien se tiene constancia de que en ocasiones son familiares masculinos los que han acompañado a las mujeres durante estas ceremonias, como refleja la sentencia de la Audiencia Provincial de Lérida 451/2015, de 01 de diciembre: “*antes de iniciar el viaje, su tío la acompañó a un lugar en el que hicieron unos rituales de vudú con los que le advirtieron que se volvería loca si llegaba a explicar algo a la policía o si dejaba de pagar la cantidad de dinero que tenía que devolver*”. No quedando claro de lo desprendido de la sentencia si el tío sólo la acompañó o si participó activamente en la ceremonia.

En algún caso, durante los rituales en España, se ha utilizado igualmente una fotografía del hijo de la víctima, pues las fotografías refuerzan la idea de que la persona pertenece a partir de ese momento a los tratantes³⁸⁸. Así, por ejemplo, en la sentencia de la Audiencia Provincial de Cádiz 149/2006, de 18 de abril se contempla como durante el ritual en destino los tratantes utilizaron para la ceremonia “*recortes de uñas, pelos, piel, pelos del pubis, un sostén y fotografías tanto de la víctima como de su hijo recién nacido*”.

³⁸⁵ NWOGU, *op. cit.* nota 323; pág 8

³⁸⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

³⁸⁷ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio

³⁸⁸ DUNKERLEY, *op cit* nota 307; pág 102 anexo informe experto

Respecto a las partes corpóreas, se emplean esencialmente uñas, cabello, pestañas, pelo de las axilas y pelo púbico, así como sudor, sangre y sangre menstrual. Siendo la sangre una “*fuera unificadora*”, que implica que la persona que rompa el pacto o juramento lo hará con la muerte³⁸⁹. Se ha documentado al menos un caso en el que se pidió esperma de una relación sexual de la víctima³⁹⁰.

El uso de estas partes corpóreas “*da al sacerdote vudú posesión de una parte de la víctima, creando una sensación de miedo y poca disposición a denunciar*”³⁹¹. Con estas extracciones, alguna prenda íntima de la víctima y otros materiales como jabón, extractos vegetales, polvo negro de huesos o cuernos de animales o piezas de metal de dioses tradicionales africanos se forma un pequeño paquete sobre el que se escribe el nombre de la víctima.

Estos paquetes, “*expresión concreta del acuerdo*”³⁹², quedan en custodia de la persona que ha realizado el ritual (“*el brujo se quedó con parte de sus uñas y de su pelo*”³⁹³), o los tratantes, hasta que la víctima pague la deuda (“*Pedro Francisco: La chica le dijo que tienes sus cosas del cuerpo: uñas, pelos, sangre. Marcelina [madame]: Sí lo tengo conmigo, si me termina de pagar, entrego*”³⁹⁴). Si bien UNICRI precisa que se suelen elaborar varios paquetes, que son entregados tanto a las víctimas, y eventualmente a sus familiares, como a los tratantes³⁹⁵. En todo caso, se cree que la persona que tenga el paquete (que puede pasar de un tratante a otro) controlará a la víctima³⁹⁶.

Generalmente se pide a las mujeres que se desnuden y se envuelvan en telas rojas o blancas³⁹⁷, colores que, como se verá posteriormente, tienen un gran simbolismo. Por su

³⁸⁹ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 132

³⁹⁰ VAN DIJK, R. “Voodoo on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands”, *Africa: Journal of the International African Institute* Vol.71 n° 4, Reino Unido, 2001, pp. 558-586; pág 570

³⁹¹ IKEORA, M. *Why we Need to Understand Voodoo* (30 marzo 2012), The Voice, disponible en <http://www.voice-online.co.uk/article/why-we-need-to-understand-vooodoo> (último acceso enero 2017)

³⁹² PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 28

³⁹³ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 75/2013, de 05 de diciembre

³⁹⁴ Sentencia Tribunal Supremo 712/2005, de 08 de junio

³⁹⁵ UNICRI, *Trafficking of Nigerian Girls in Italy. The Data, the Stories, the Social Services*, Italia, 2010; pág 38

³⁹⁶ END CHILD PROSTITUTION, CHILD PORNOGRAPHY AND TRAFFICKING OF CHILDREN (ECPAT UK), “Safeguarding Children Controlled through Belief in Ritual Oaths, “Child Witches”, or Religious and Traditional Practices”, *Understanding...* serie n° 1, Reino Unido, 2009; pág 2

³⁹⁷ ARIYO, *op. cit.* nota 379; pág 7

parte, la desnudez subraya la vulnerabilidad de la víctima y refuerza el poder y espiritualidad de la ceremonia, aunque según Obafemi, esto último sería una creencia errónea pues el juramento no exige la desnudez para ser poderoso y sagrado³⁹⁸.

Las ceremonias suelen incluir la realización por parte del sacerdote de pequeñas escisiones en el cuerpo de la víctima a fin de introducir “medicamentos” que estrechen el vínculo entre la víctima y el templo³⁹⁹. El sacerdote tradicional mezcla sustancias con el fin de elaborar un “medicamento” que responda a un objetivo concreto, asegurándose posteriormente que ese poder entre en el cuerpo de la víctima al aplicarlo sobre los cortes⁴⁰⁰. Al mismo tiempo estos cortes refuerzan la eficacia del pacto, pues las víctimas quedan marcadas físicamente por el mismo, conservando así marcas visibles que sirven a su vez de “recordatorio” del pacto contraído.

Se suele solicitar igualmente a las mujeres que se laven o coman o beban determinados brebajes⁴⁰¹ y alcohol: “*después teníamos que beber whisky de una vaso*⁴⁰²”, “*a su hermana le hicieron una brujería, haciéndole tragar algo*⁴⁰³”.

Se han documentado igualmente abusos y violencia sexual durante estos rituales, como en la sentencia nigeriana *Attorney General of the Federation versus Ganiyu Ishola*, que recoge como el sacerdote tradicional, en nombre de los juramentos rituales, retuvo a la víctima durante 40 días abusando sexualmente de ella durante este periodo⁴⁰⁴.

Los templos de Ayelala, diosa protectora de la moral social y justicia, a la que se le atribuye el poder de controlar el cumplimiento de los pactos, son el escenario habitual de los juramentos rituales que se realizan en Nigeria. Así, por ejemplo, en una conversación telefónica mantenida entre una víctima y su *madame* con el fin de amedrentarla, esta última le comenta: “*todas mis chicas yo quité parte de sus cuerpos y los llevé al Ayelara, que ninguna de ellas puede mandar dinero a África a escondidas*⁴⁰⁵”.

³⁹⁸ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 158

³⁹⁹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 21

⁴⁰⁰ DUNKERLEY, *op cit* nota 307; pág 102 anexo informe experto

⁴⁰¹ KOH BELA, *op. cit.* nota 384

⁴⁰² ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 101

⁴⁰³ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁴⁰⁴ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 154

⁴⁰⁵ Sentencia Tribunal Supremo 712/2005, de 08 de junio

Existen diversas versiones sobre el origen de Ayelala. Una de ellas relata que Ayelala fue una esclava sacrificada como consecuencia de la infidelidad de una mujer, que provocó un conflicto entre dos comunidades nigerianas (los Ijaws y los Ilajes). Para acabar con el conflicto entre las dos comunidades, Ayelala fue ofrecida en sacrificio para sellar el acuerdo de paz, de manera que castigaría a aquel que no respetara el pacto⁴⁰⁶. Otras versiones narran que Ayelala fue asesinada cruelmente tras realizar una ofensa o ser falsamente acusada de adulterio. En todo caso, todas las versiones coinciden en señalar que Ayelala era humana, murió de forma agresiva y antes de morir se ofreció a ayudar a detectar y castigar criminales, gritando antes de morir *Aye ma la o!* (Ayelala), que significa el mundo es grande, lleno de misterios⁴⁰⁷. Es por tanto “*la expresión de lo incomprensible del mundo y la complejidad de la humanidad*”⁴⁰⁸.

Por ello, es invocada para sancionar juramentos o pactos entre dos personas. Aunque también en asuntos como “*adulterio, robo, brujería, asesinato y crímenes sociales similares*”⁴⁰⁹. En 2005, por ejemplo, tras constatarse el robo de la mercancía de varios comerciantes durante el incendio del mercado de Oba en Benín City, un sacerdote tradicional invocó públicamente a Ayelala, advirtiendo que aquellos que “*habían cogido bienes que no les pertenecía deberían devolverlos inmediatamente o hacer frente a la cólera de Ayelala*”⁴¹⁰. Se otorgó tres días para devolver los bienes robados, siendo muchos de ellos restituidos.

Parece ser que la invocación de Ayelala resurgió a partir de la década de los ochenta, entre otros, por el aumento de la inseguridad y la actividad criminal en Nigeria y la ineficacia de las instituciones estatales para controlar la situación; convirtiéndose así los templos de Ayelala en sistemas paralelos de administración de justicia⁴¹¹. Para invocar a Ayelala se requiere, entre otros elementos, ropa blanca, una gallina o pato y siete agujas,

⁴⁰⁶ OLUFEMI DADA OJO, M. “Incorporation of Ayelala Traditional Religion into Nigerian Criminal Justice System: An Opinion Survey of Igbesa Community People in Ogun State”, *Issues in Ethnology and Anthropology* Vol. 9 n° 4, Serbia, 2014, pp. 995-1014; pág 996

⁴⁰⁷ AKHILOMEN, D. The Resurgence of Ayelala in Benin Kingdom: An Indictment of the Conventional Dispensation of Justice in Nigeria (25 septiembre 2009), disponible en <http://ihuanedo.ning.com/profiles/blogs/the-resurgence-of-ayelala-in> (último acceso enero 2017)

⁴⁰⁸ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 110

⁴⁰⁹ OLUFEMI DADA OJO, *op. cit.* nota 406; pág 996

⁴¹⁰ AKHILOMEN, *op. cit.* nota 407

⁴¹¹ LARR, F. *Africa's Diabolical Entrapment: Exploring the Negative Impact of Christianity, Superstition and Witchcraft on Psychological, Structural and Scientific Growth in Black Africa*; ed. AuthorHouse, Estados Unidos, 2013; pág 87

siendo la muerte por “*explosión abdominal*” la consecuencia habitual por engañar a Ayelala⁴¹².

Otra deidad comúnmente vinculada con los juramentos rituales y maldiciones realizados en el marco de la trata de personas es Ogun (o Ogu)⁴¹³. Según la tradición Ogun es el dios de la guerra y la caza, así como el guardián de la verdad y la justicia. Se le vincula, por tanto, con juramentos y maldiciones, siendo consideradas altamente efectivas las maldiciones en su nombre⁴¹⁴. De hecho, algunas personas en juicios en Nigeria realizan sus promesas o juramentos frente a objetos de metal (símbolo de Ogun) en vez de hacerlo frente a la Biblia o el Corán⁴¹⁵. Varias historias diferentes describen el fuerte sentido de la justicia para Ogun, que incluso se autocastigó severamente al transgredir la ley en varias ocasiones, llegando a extraer su sangre para bañarse en ella y obtener así el perdón de la tierra⁴¹⁶. Como apunta Obafemi, si Ogun se autocastigó por hacer algo mal, “¿cómo podrá perdonar a alguien que ha realizado algo malo?”⁴¹⁷.

Al mismo tiempo Ogun ofrece protección frente a accidentes, especialmente durante los viajes, pero también frente a heridas de armas o herramientas metálicas; siendo valorada popularmente su capacidad para curar enfermedades⁴¹⁸. Sus símbolos son el color rojo y cualquier objeto de metal, por lo que se le representa habitualmente con un machete o sable⁴¹⁹. Suele invocársele con metal y ron, pues como patrón de los herreros, necesita la confluencia de fuego y metal para poder crear sus obras⁴²⁰. Los sacrificios de animales preferidos para Ogun son los perros, tortugas y gallos⁴²¹, siempre de sexo masculino, así como el ofrecimiento de sal, aceite y vino de palma⁴²².

⁴¹² LARR, *op. cit.* nota 411; pág 88-89

⁴¹³ Según la leyenda, una vez acabada la creación, los dioses necesitaban más espacio para acomodarse pero no eran capaces con sus herramientas de cortar los árboles. Entonces Ogun, que conocía el metal, usó su hacha para cortar los árboles abriendo así el camino y compartiendo posteriormente el secreto con el resto de dioses y los humanos, en OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 87

⁴¹⁴ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 97

⁴¹⁵ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 96

⁴¹⁶ *Ibíd*; pág 92

⁴¹⁷ *Idem*

⁴¹⁸ WELTON, *op. cit.* nota 310; pág 234

⁴¹⁹ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 87

⁴²⁰ *Ibíd*; pág 85

⁴²¹ WELTON, *op. cit.* nota 310; pág 172

⁴²² OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 89

En ocasiones, las víctimas mencionan igualmente a *Mami-Wata*: “*me pidió que me arrodillara, encendió algunas velas y empezó a rezar a mami-watta... Juré ante la loa obedecer siempre a mi mama*”⁴²³. *Mami-Wata*, espíritu del agua, es representada como una sirena, con tez blanca y largos cabellos oscuros. Bella y celosa, se la considera, entre otros, espíritu de la fertilidad y la riqueza. Favorece la obtención de éxito y riqueza a aquel que la invoque, aunque es vengativa en caso de incumplimiento⁴²⁴. Le gusta la belleza, la limpieza y el olor a dulce, por lo que sus altares suelen estar decorados con elementos como espejos, velas, flores, perfumes, refrescos o polvos de talco⁴²⁵.

Como se apuntaba anteriormente, las ceremonias de los juramentos rituales están revestidas de gran simbolismo. La desnudez, por ejemplo, subraya la vulnerabilidad de la víctima mientras que el uso de partes corpóreas de la víctima (uñas, pelo, sangre) sirven para encontrar el camino hacia ella⁴²⁶, al contener la fuerza de la persona⁴²⁷.

Según el informe de un experto perito antropólogo en un juicio de trata en Reino Unido, el vínculo del pelo con la fuerza de una persona está presente en muchas culturas, desde Sansón en el Antiguo Testamento a los Rastafaris o Sikh⁴²⁸. El mismo informe indica que “*el pelo de la cabeza indica control sobre el pensamiento y la razón, así como sobre el individuo en su totalidad, al tener la cabeza un significado ritual particular como un elemento ofrecido por Dios en el destino de una persona. El pelo púbico y de la axila simboliza la sexualidad de la mujer*”⁴²⁹.

Tradicionalmente se considera que la fuerza vital se concentra especialmente en el pelo, la sangre y la saliva. Por eso la sangre es un elemento frecuentemente utilizado en sacrificios y ofrendas para dioses. Se considera que la sangre menstrual es “*particularmente poderosa y puede invalidar el poder de otras medicinas*”⁴³⁰.

⁴²³ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 56

⁴²⁴ TALIANI, S y VACCHIANO, F. *Altri corpi: antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Italia, 2006, págs 110 y 207, citado en PESARE, F. *Aspetti della mediazione linguistico-culturale. Il caso del Centro di Identificazione ed Espulsione (C.I.E.) di Bologna*, Universidad de Bolonia, Italia, 2011-2012; pág 92

⁴²⁵ DREWAL, H.J. “Creating Mami Wata: An Interactive, Sensory Exhibition”, *Museum Anthropology* Vol. 35 n° 1, American Anthropological Association, Estados Unidos, 2012, pp. 49–57; pág 51

⁴²⁶ ARIYO, *op. cit.* nota 379; pág 7

⁴²⁷ DUNKERLEY, *op cit* nota 307; pág 102 anexo informe experto

⁴²⁸ *Idem*

⁴²⁹ *Idem*

⁴³⁰ *Idem*

Los objetos personales contienen la esencia de una persona por lo que al igual que las partes corpóreas pueden ser utilizados para influir sobre su propietario. El hecho de recuperar la ropa interior simboliza el control sexual sobre la víctima⁴³¹.

Por su parte, el sacrificio de animales es una ofrenda a los dioses que se alimentan de la energía liberada por el animal, el alcohol despierta a las deidades, y comer el corazón crudo de un animal sacrificado simboliza la conexión entre víctima y los dioses⁴³².

Según el citado informe antropológico, todas las personas presentes en el ritual han de descalzarse para evitar que las influencias espirituales que puedan traer cada uno afecten al ritual; y el uso de plumas es habitual en la vestimenta de especialistas en rituales⁴³³.

Tabla 1. Elementos vinculados a rituales vudú y su significado

Elemento	Significado
Agua, música, cánticos, hierbas	Manera de atraer a los espíritus
Alcohol, pimienta	Despierta a los dioses
Árbol	Santuario
Cabello	Indica control sobre el pensamiento y la razón
Candado con sangre de la víctima	Simboliza como la vida de la víctima pertenece a los dioses. En caso de ser tirado al agua alude a la pertenencia a <i>Mami-Wata</i>
Comer cola	Manera de comunicarse con los dioses. Símbolo de hospitalidad y elemento indispensable en toda ofrenda ritual. Se cree que protege igualmente de la muerte y enfermedades
Comer corazón crudo animal sacrificado	Conexión invisible entre víctima y las deidades
Cortes/escisiones	Asegura el vínculo entre el templo y la persona
Desnudez	Subraya la vulnerabilidad de víctima
Objetos personales	Contienen la esencia de la persona
Paquetes con ropa	Permite a la deidad o espíritu encontrar a la víctima
Partes corpóreas	Camino para encontrar a la víctima
Pelo púbico	Símbolo de la sexualidad
Ropa interior	Indica control sobre la sexualidad
Sacrificio animal	Ofrenda para dar energía a las deidades
Sangre	Contiene la esencia de la persona y su poder

Fuente: elaboración propia en base esencialmente a RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334 y ARIYO, *op. cit.* nota 379

Respecto a los colores existen tres grandes bloques: el *funfun*, que incluye las tonalidades blancas, gris pálido, plata; los colores *pupa*, que incorpora el rojo, el rosa, el

⁴³¹ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 102 anexo informe experto

⁴³² ARIYO, *op. cit.* nota 379; pág 7

⁴³³ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 102 anexo informe experto

naranja, el amarillo chillón, y el *dudud*, que incluye el negro, el azul, el morado, el marrón oscuro, el gris oscuro⁴³⁴.

Las tonalidades blancas son comúnmente asociadas a la sabiduría, la pureza, la tranquilidad, la espiritualidad, el equilibrio; siendo esencialmente utilizadas para invocar a los ancestros y los espíritus del agua⁴³⁵. Se le asocia poderes protectores, así, por ejemplo, aquellos que administran los rituales suelen marcar sus cuerpos con tiza blanca o los objetos personales de las víctimas suelen envolverse en telas blancas para protegerse de fuerzas negativas⁴³⁶.

Los colores *pupa* representan “*el poder de la sangre y el fuego*”⁴³⁷ simbolizan la fuerza, la atracción, la muerte, la sangre, el fuego, la destrucción, la violencia, la energía y están asociados a los dioses más agresivos y peligrosos⁴³⁸, como Ogun y Sangho. Mientras que los tonos *dudud*, hacen alusión a la oscuridad. Simbolizando todos los colores juntos la fuerza del cosmos⁴³⁹.

II.5 CONSECUENCIAS DE LOS JURAMENTOS RITUALES Y SU RUPTURA

Es importante comprender la manera en que se vinculan las víctimas con los tratantes mediante este tipo de rituales para desarrollar estrategias que puedan disminuir la amenaza derivada de estos juramentos⁴⁴⁰. Como afirma un psicólogo entrevistado por el investigador Franco Prina: “*los signos de vudú es sólo una sanción posterior porque las negociaciones se realizan al principio. Nosotros, con nuestra mentalidad occidental, nos hemos detenido en el signo concreto, el vudú, pero el pacto es preexistente*”⁴⁴¹.

Se está poniendo en muchas ocasiones el acento excesivamente sobre el vudú, que se ha convertido de alguna manera en la respuesta o explicación cómoda a todo aquel

⁴³⁴ STEIN, R y STEIN L.S. *Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*, ed. Routledge, Estados Unidos, 2016; pág 65

⁴³⁵ BRIVIO, A. *Il Vodù in Africa. Metamorfosi di un culto*, ed. Viella, Italia, 2012 (libro electrónico)

⁴³⁶ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 102 anexo informe experto

⁴³⁷ *Idem*

⁴³⁸ BRIVIO, *op.cit.* nota 435

⁴³⁹ *Idem*

⁴⁴⁰ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 60

⁴⁴¹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 39

comportamiento de las víctimas nigerianas que no se comprende. Simplificando así otros elementos estrechamente vinculados a las culturas africanas que juegan un rol esencial en la situación de explotación que viven las víctimas.

Los tratantes instrumentalizan por tanto, el juramento ritual para “*fijar tanto tiempo como posible al individuo con las leyes, las normas y las costumbres de su cultura y sistema social, y para prevenir, pero especialmente posponer, un cambio que se sabe es inevitable*”⁴⁴². Las *madame* son conscientes de que los cambios internos y externos que conlleva la migración llevarán a las víctimas, en algún momento, a revelarse contra la deuda existente, utilizando estos rituales para afianzar en las víctimas algunos mensajes (sumisión, secretismo, lealtad) y posponer el momento de rebeldía de la víctima lo máximo posible⁴⁴³.

El papel de las creencias tradicionales africanas en el delito de trata trasciende, por tanto, lo meramente religioso, amplificando y exacerbando otros caracteres tradicionales de las culturas africanas, que juegan un papel significativo en todo el proceso de trata. Así los juramentos rituales carecen de significado si no se vinculan a otros elementos tradicionales africanos como el fuerte sentimiento religioso, una visión global y unificada del mundo, la importancia de la colectividad, el respeto a la autoridad y la jerarquía, la lealtad, el secretismo o el control de la información como elemento de poder.

Tal y como señala Prina, el pacto adquiere un triple significado: económico (existencia de una deuda), moral (compromiso de la víctima y, en muchos casos, su familia de liquidar la deuda) y psicológico (estrecho vínculo de la víctima con la deuda hasta su cancelación)⁴⁴⁴. Activando igualmente la presión sobre la víctima a un triple nivel, al reforzar la relación de la víctima con la *madame* (percepción de relación de reciprocidad), con su familia y comunidad (lealtad, asegurar el éxito del proceso migratorio) y con lo divino (miedo a represalias en caso de incumplimiento del pacto). Siendo en muchas ocasiones difícil establecer límites claros entre estas diferentes presiones activadas por los rituales.

⁴⁴² TALIANI, *Coercion...*, op. cit. nota 52; pág 599

⁴⁴³ *Idem*

⁴⁴⁴ Cfr. PRINA, op. cit. nota 290

a) PERCEPCIÓN DE RELACIÓN DE RECIPROCIDAD ENTRE VÍCTIMA Y TRATANTE

Los juramentos rituales fortalecen el pacto existente entre víctima y tratante; facilitando el control o presión sobre la víctima y evitando ser denunciados ante la policía o autoridades migratorias. Estos ritos se convierten así en “*el símbolo de la asociación, fortísima e indisoluble, con la organización criminal*”⁴⁴⁵.

Como se señaló previamente, la realización de estos juramentos ante los sacerdotes tradicionales es la base de una relación entre víctimas y tratantes, percibida como recíproca por las propias víctimas, lo que constituye la fuerza de las redes de trata nigerianas⁴⁴⁶. Sólo desde esta óptica se entiende que algunas víctimas sientan estima hacia sus explotadoras: “*bajo la influencia de los aceites, tenemos muchos clientes y ganamos mucho dinero. Tenemos tubos de aceites para ponernos sobre nuestros cuerpos y es la “mamá” la que se sacrifica volviendo al pueblo cuando las reservas se acaban*”⁴⁴⁷.

Estos juramentos constituyen la base sobre la que se construirá el mecanismo de control del tratante sobre la víctima, “*dictándole sus deberes, pero en contrapartida protegiéndole y eximiéndole de toda responsabilidad*”⁴⁴⁸.

Este ritual exonera por tanto a las víctimas de la responsabilidad de sus actos, permitiéndoles “*transgredir normas prohibidas por la tradición. El contrato exige a la mujer del pecado y de la culpa que siente por ejercer la prostitución, prohibida por su tradición cultural, lo que es extremadamente importante para las víctimas*”⁴⁴⁹. Tradicionalmente los edo no aceptan la prostitución o comportamientos considerados promiscuos⁴⁵⁰, aunque algunos autores defienden que actualmente la trata de personas se ha convertido en un “*modo aceptado, incluso respetado, de ganar dinero*”⁴⁵¹.

⁴⁴⁵ CARRISI, G. *La fabbrica delle prostitute: un viaggio nel mercato criminale del sesso, dai villaggi della Nigeria ai marciapiedi italiani*, ed. Newton Compton, Italia, 2011; pág 90 citado en PESARE, *op. cit.* nota 424; pág 94

⁴⁴⁶ CARLING, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 228

⁴⁴⁷ KOH BELA, *op. cit.* nota 384

⁴⁴⁸ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 20

⁴⁴⁹ *Ibid*; pág 18

⁴⁵⁰ AGHATISE, E. “Trafficking for Prostitution in Italy: Concept Paper”, *Expert Group Meeting. Trafficking in Women and Girls*, 18-22 Noviembre 2002, New York, Estados Unidos; pág 7

⁴⁵¹ FINNISH IMMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 217; pág 3

Al mismo tiempo, mediante los juramentos rituales se produce una transferencia de responsabilidades entre los tratantes y las víctimas respecto al cumplimiento del pacto, de manera que las consecuencias negativas de la ruptura del mismo son consideradas resultado directo del comportamiento de la víctima.

La psicóloga italiana Simona Taliani defiende que este acto instaaura además una “*jerarquía filial bien precisa*”, creando una relación de “*pertenencia-dependencia*” y reforzando relaciones de poder asimétricas en las que las jóvenes se someten y ejecutan las órdenes de las *madame*, revestidas de mayor autoridad tras el pacto⁴⁵².

Las *madame* explotan al máximo este sentimiento de reciprocidad, ejerciendo continuamente un doble rol, a la misma vez protector que amenazante frente a la víctima, lo que provoca en esta una profunda situación de inseguridad y estrés⁴⁵³, que para reducir el miedo y el peligro intensifican su identificación con el tratante⁴⁵⁴: “*no nos quieren hacer mal. Simplemente quieren protegerse contra las chicas incapaces y celosas que les traicionan y reducen a nada todos sus esfuerzos y nuestras oportunidades. Cuando detienen a una mamá, caemos todas. Somos repatriadas y perdemos todo. Normalmente volvemos sin problema pero es necesario recomenzar todo*”⁴⁵⁵.

Esta dualidad protección-amenaza está presente en numerosos aspectos⁴⁵⁶ y en todos los momentos del ciclo de trata. Así, en el país de origen, a través de las ceremonias de los juramentos rituales, la víctima recibe protección para su aventura migratoria a la vez que se le amenaza con castigos sobrenaturales si no cumple con su parte del pacto. En el momento del tránsito, durante el viaje a Europa, las víctimas sufren todo tipo de abusos y violaciones de derechos humanos, sintiéndose al mismo tiempo protegidas por sus acompañantes. Dependiendo totalmente de las redes, que son las que conocen las rutas, prefincian el viaje y marcan los ritmos y pautas del desplazamiento. De manera que las

⁴⁵² TALIANI, *Calembour...*, *op. cit.* nota 296; pág 9

⁴⁵³ LADEMANN-PRIEMER, *op.cit.* nota 299; pág 5

⁴⁵⁴ *Idem*

⁴⁵⁵ KOH BELA, *op. cit.* nota 384

⁴⁵⁶ Este tipo de relación no es exclusiva del contexto de trata nigeriano aunque está más acuciado en estas redes. Igualmente en los migrantes africanos se ha constatado una relación muy ambigua entre migrantes y traficantes, llegando a ser prácticamente imposible diferenciar la relación meramente económica de cierta amistad o relaciones sociales, en el sentido de que las relaciones son clave para poder pasar fronteras y asentarse en Europa, en UNODC, *The Role of Organized Crime in the Smuggling of Migrants from West Africa to the European Union*, Austria, 2011; pág 55

víctimas dependen completamente de las *madame* para alcanzar su objetivo europeo (y mantenerse en él), así como para desenvolverse en el país de destino: “*paradójicamente, la red se convierte para la víctima en una estructura que la “cuida”, que la reconoce y la “protege” ante la exclusión social que sufre por ser una mujer, negra y migrante en situación irregular*⁴⁵⁷”.

Igualmente las *madame* suelen asumir un rol benevolente, llevando a las víctimas de compras, asesorándolas. Al mismo tiempo es la que controla la deuda y determina cuánto tiempo estará la víctima vinculada al juramento.

La dualidad protección-amenaza se observa igualmente en el propio juramento ritual, ya que la protección frente al mismo sólo es posible dentro de ese círculo víctima-tratante.

En este sentido, resulta especialmente interesante analizar una conversación telefónica entre una víctima y su *madame* recogida en la STS 712/2005, de 08 de junio en la que la *madame* (Inés) le informa del fallecimiento de la hermana de otra víctima, presuntamente como castigo divino por no haber respetado el pacto y haber mandado dinero a su hermana a escondidas de la *madame*: “*Inés: (...) ha muerto, ¿qué le mató? Te voy a decir, todas mis chicas yo quité parte de sus cuerpos y los llevé al Ayelara, que ninguna de ellas puede mandar dinero a África a escondidas. Alejandra mandó dinero a su hermana y su hermana gastó el dinero. Cuando su hermana se enfermó Alejandra no me ha dicho nada, ella mandaría dinero a escondidas para curar a la chica. Al final, sabía, yo, y Alejandra me pidió que perdonara a su hermana, yo le perdoné pero al final murió. (...) Alejandra mató a su hermanita. Porque yo le dije que no mandase dinero a nadie y tú –vi algo de tu caso también– ten cuidadito porque Ayelara metería las manos en tus ojos. (...) Ayelara te va a hacer algo si sigues mandando dinero a África, ten mucho cuidadito. (...) porque cuando las chicas mandan dinero a escondidas a su padre o a su madre a África, y cuando el padre o madre mueren en África, les van a decir que la culpa la tiene la jefa. Yo voy a coger el teléfono y decirle a todas mis chicas que tengan muchísimo cuidado. Termina de pagar pronto para seguir con tu vida. Lucas: Sí, tú siempre me aconsejas y yo siempre escucho tus consejos. Inés: Porque a ti te queda poco de pagar de tu deuda.*

⁴⁵⁷ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, op. cit. nota 254; pág 16

Tienes que pagar todo el dinero antes de poder mandar dinero a África. (...) Mira la que le pasa a Alejandra”.

Se observa por una parte, la citada dualidad de la *madame*, ya que sus gestiones ante la Ayelala habrían causado la muerte de la hermana de una de las víctimas, pese a que ella la perdono. Por una parte, se observa una peculiar relación y modo de comunicación entre la *madame* y la víctima, siendo especialmente interesante el reparto de responsabilidades que se refleja en la conversación (ej. Alejandra mató a su hermanita) y la manera en que, pese a ser la persona central de la trata, la figura de la *madame* se diluye, reforzando la relación de la víctima con la deidad (ej. Ayelara te va a hacer algo si sigues mandando dinero a África).

Las víctimas tienen generalmente una relación muy personal con la mujer que las controla, a la que se refieren con términos como “*mami*”, “*maman*”, “*mama*”, “*auntie*”, términos utilizados generalmente en África para referirse respetuosamente a mujeres de mayor edad. Este sentimiento de familiaridad favorece el hecho de percibir a las personas externas a ese círculo como ajenas u hostiles. Por otra parte, el hecho de que el tratante sea una mujer, y generalmente anterior víctima de trata, hace que la situación de explotación sea más fácilmente aceptada por las víctimas: “*si una mujer te dice que vayas a la calle, aceptas, porque ella es como tú, ella ya lo ha hecho. Pero si es un hombre tú le dirías «¡vete a la mierda!».* Las respetas porque, al menos, ellas saben de lo que están hablando⁴⁵⁸”.

Al vivir con ellas incrementa el control y la tensión pero también les “ayuda” a desenvolverse en algunas situaciones lo que crea confusión en la víctima de trata que no se ubica ante esta doble faceta protectora-opresora de la *madame*⁴⁵⁹. Confusión que es alimentada por la propia *madame*, que marca los ritmos de esta relación a su antojo.

Las víctimas obtienen, por tanto, ciertos beneficios dentro de este círculo, por ejemplo, según la socióloga Françoise Guillemaut, las mujeres colaboran en el mantenimiento de una especie de “caja común” (*tontine, joint earnings*), utilizada en caso de enfermedad o

⁴⁵⁸ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 82

⁴⁵⁹ *Tráfico y prostitución: experiencias de mujeres africanas*, Colección Likinianoren Altxorra n° 17, España, 2003; pág 77

ser encarceladas; pudiendo beneficiarse de esta caja a cambio de respetar las reglas (lealtad, silencio y pago de la deuda)⁴⁶⁰.

Por otra parte, este estrecho control de las *madame* impide a las víctimas tener contactos con actores exteriores a la red, lo que no facilita el acceso a las rutas y mecanismos de apoyo a víctimas de trata. Ruptura con otros contactos que es además fomentada por la alta frecuencia con que la *madame* traslada a las víctimas entre diferentes mercados sexuales⁴⁶¹.

El vínculo víctima-tratante es además reforzado por el hecho de que las víctimas pueden ir “progresando” en su actividad y convertirse en *madame*. Esta subida de categoría es relativamente rápida, constituyendo los resultados y el buen comportamiento méritos para optar a la promoción. Siendo este aspecto estructural de las redes de explotación primordial en la construcción de una relación de dominación duradera entre tratante y víctima⁴⁶².

Mantener una relación “aceptable” con las *madame*, permite en algunos casos a las víctimas negociar los términos de su deuda, e incluso la condonación de la misma; “*exigió a ésta la deuda de viaje que sufragó con el ejercicio de la prostitución durante dos años, transcurridos los cuales, la deuda que quedaba por abonar le fue condonada, al existir una buena relación entre ambas*”⁴⁶³.

Por otra parte, en el imaginario de las víctimas, atribuyen a la *madame* poderes místicos, la capacidad de hacerles mal no sólo físicamente sino a través de los maleficios y rituales que desarrolla⁴⁶⁴. Imaginario reforzado por las *madame*, que en ocasiones tienen pequeños altares en sus casas⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 9

⁴⁶¹ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 28 establece igualmente que la alta movilidad responde igualmente a evitar la acción policial o incluso a cambio legislativos más beneficiosos.

⁴⁶² PREVOT, S *et al. Migration et prostitution: des causes a geometrie variable*, Etude de la situation á Nigeria, Memoire des etudiants du master Coopération internationale et coopération multilingue, Universidad Stendhal Grenoble, Francia, 2011; pág 15

⁴⁶³ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 139/2008, de 13 de octubre

⁴⁶⁴ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit.* nota 52; pág 592

⁴⁶⁵ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 25

Según un estudio realizado en Italia, el pago de la deuda va acompañado en ocasiones de una fiesta a la que se invitan a todas las chicas y que sería pagada directamente por las “caja comunes” de las diferentes *madame*, que se beneficiarían de esta demostración simbólica de la lógica del pacto⁴⁶⁶. Una vez saldada la deuda, algunas víctimas continúan manteniendo “*vínculos afectivos y materiales*⁴⁶⁷” con la *madame*.

Todo lo descrito refuerza el sentimiento de deuda moral que tienen las víctimas hacia *sus madame*. Siendo difícil salir de una relación que las víctimas perciben como recíproca e incluso beneficiosa en algunos aspectos o al menos útil, pese a ser claramente una relación asimétrica, abusiva y arbitraria, dominada por los intereses y caprichos de las *madame*.

b) VÍNCULO CON LA FAMILIA Y LA COMUNIDAD

La eficacia de estos juramentos rituales se basa igualmente en el fuerte significado de los mismos en el ámbito familiar y de la comunidad: el pacto no sólo vincula a la persona en un nivel mágico-religioso sino también a nivel social, por lo que no respetarlo constituye un elemento de deshonor frente a la comunidad⁴⁶⁸. Un pacto ante una divinidad, invita a la gente “*a comportarse bien en sociedad*⁴⁶⁹” y las consecuencias de ofender a los dioses afectan tanto al individuo como a la comunidad “*de generación en generación*⁴⁷⁰”.

Además, la familia es de alguna manera garante de la palabra dada por la víctima⁴⁷¹, de manera que las repercusiones negativas de la ruptura del pacto recaerán igualmente sobre ellos: “*antes de emprender el viaje a Europa, la madre y la hermana mayor de la testigo realizaron un rito que la obligaba a pagar la deuda contraída y si no cumplía le dijeron que matarían a su madre, a su hermana e incluso a ella*⁴⁷²”.

⁴⁶⁶ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 109

⁴⁶⁷ *Idem*

⁴⁶⁸ *Ibid*; pág 39

⁴⁶⁹ OGUNLEYE, *op. cit.* nota 357; pág 82

⁴⁷⁰ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 7

⁴⁷¹ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 5

⁴⁷² Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

El “*sentimiento de lealtad hacia su propia comunidad*⁴⁷³” es igualmente una de las grandes barreras para no romper el vínculo: “*antes de salir de Nigeria le hicieron un ritual, un juramento (...); ella es cristiana y cumple lo que jura, con independencia de que fuera yuyu o no*⁴⁷⁴”. Se considera desleal no pagar la deuda, de manera que la creencia en el poder de los juramentos rituales no hace sino *reforzar “el sistema normativo en vigor*⁴⁷⁵”. Del mismo modo, el pacto ritual refuerza el sentimiento colectivo característico de la tradición edo⁴⁷⁶ y la ley del silencio, “*piedra angular*” de las redes de explotación.

Mucho se ha discutido sobre el rol que juegan las familias en la situación de explotación de las víctimas, tanto en el momento de captación como posteriormente en el país de destino y explotación.

Respecto a la captación, es difícil establecer de manera genérica si las familias son conscientes de que las mujeres se convertirán en víctimas de trata ya que, pese a la información que circula sobre la explotación sexual de mujeres nigerianas en Europa, esa información no ha llegado de manera uniforme a todas las zonas y es fácil que las víctimas se autoengañen confiando en que en su caso será diferente. Además, las personas que reclutan son a menudo seleccionadas por su habilidad para crear vínculos con las víctimas y su familia⁴⁷⁷, son personas respetadas por la comunidad o tienen una relación de confianza con la familia de la víctima: “*pregunté alrededor si el hombre que me ofrecía un trabajo en Europa era de fiar. Pero era una figura reconocida en nuestra comunidad y nadie pensó mal de él*⁴⁷⁸”.

Ahora bien, lo que sí ha sido claramente documentado es que en muchos casos (no siempre, en algunos casos la víctima emigra sin conocimiento de sus familiares⁴⁷⁹) la familia interviene activamente en la decisión de emigrar de la víctima, participando en la celebración de los rituales frente al sacerdote tradicional, conociendo así la existencia de la deuda contraída con los tratantes pese a que pueden desconocer la actividad que la

⁴⁷³ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 39

⁴⁷⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁴⁷⁵ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 25

⁴⁷⁶ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 17

⁴⁷⁷ UNGIFT, *op. cit.* nota 224; pág 5

⁴⁷⁸ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *op. cit.* nota 361; pág 312

⁴⁷⁹ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 118

víctima deberá realizar: “no he contado nada. Ellos lo piensan, pero no lo saben⁴⁸⁰”; “no puedo decir que he hecho prostitución. No lo entenderían⁴⁸¹”.

Independientemente de que la familia juegue un rol más o menos activo en el círculo de trata, lo cierto es que la partida de la víctima hacia Europa es vista por la familia como una inversión⁴⁸², una oportunidad de mejorar el estatus y la situación económica familiar. Prefiriendo las familias la migración de mujeres porque tienden a ayudar más a la familia desde su país de destino⁴⁸³. En contrapartida, las víctimas sienten la responsabilidad de ayudar a su familia, enviándoles dinero regularmente.

Mientras se mantiene la deuda, el envío de dinero a las familias es dificultado por parte de las *madame*, estando a la merced de recibir castigos y multas si se descubren estos envíos: “mi madre estaba enferma. Le di a una mujer que viaja a Nigeria algo de dinero para darle a mi madre. Desgraciadamente mi madame lo averiguo, recuperó el dinero que había dado a esa persona, me golpeó y me multó por desobediencia⁴⁸⁴”. Aunque en ocasiones las *madame* aceptan e incluso colaboran con el envío de cierta cantidad de dinero a las familias para “calmar sospechas, y atraer a otras víctimas⁴⁸⁵” en Nigeria.

De hecho, Plambech defiende que las víctimas, pese a la deuda, suelen conseguir retener algo de dinero y mandar una cantidad a Nigeria, inferior a la que pensaban poder enviar pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de su familia⁴⁸⁶.

La casuística sobre el pago de la deuda es múltiple, dependiendo de aspectos como la veteranía de la víctima, su actitud o el montante de la deuda ya desembolsado. Variando igualmente el seguimiento que las víctimas pueden hacer de la deuda contraída y su evolución, de manera que mientras que algunas *madame* fijan sobre la pared el montante que todavía ha de pagar la víctima⁴⁸⁷, otras obstaculizan a las víctimas el seguimiento fiable del montante a pagar.

⁴⁸⁰ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 107

⁴⁸¹ *Idem*

⁴⁸² FINNISH INMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 217; pág 3

⁴⁸³ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 24

⁴⁸⁴ MODUPE-OLUWA, *op. cit.* nota 251; pág 22

⁴⁸⁵ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 69

⁴⁸⁶ PLAMBECH, *op.cit.* nota 291; pág 15

⁴⁸⁷ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 69

En resumen, la presión/exigencia/necesidad familiar es uno de los elementos claves a la hora de mantener a la víctima en el círculo de explotación, como así es reconocido por los propios tratantes: *“Verbenas [el tratante] le insiste en que es importante arreglar lo de la familia porque es donde habrá de llegar al acuerdo de cuánto pagará. Verbenas dice que lo de la familia es la clave de todo⁴⁸⁸”*.

El pacto ritual no hace sino fortificar este vínculo familiar al hacer pública la existencia de una deuda y recaer sobre la familia igualmente las nefastas consecuencias del incumplimiento del pacto.

Por otra parte, las redes tienen contacto directo con las familias de las víctimas, amenazándolas directamente para asegurarse el desembolso de la deuda: *“las procesadas (...) también hablaban con las familias de las chicas, quienes le confirmaban que los familiares de los procesados, los habían advertido de que debían conminar a las chicas para que pagaran y obedecieran a las procesadas⁴⁸⁹”*.

Tal y como apunta uno de los policías consultados, *“hay esta superposición, es decir, hacen la ceremonia pero al mismo tiempo se aseguran de amenazar a la familia, (...) las propias mujeres manifiestan que las ceremonias les afectan mucho pero lo que realmente les afecta más es cuando les llama la familia y les dicen que les han visitado en casa y les han amenazado (...) les cuesta abrirse a hablar por el tema de la ceremonia pero los elementos de presión más físicos, más mundanos digamos son los que les afectan mucho más (...) los dos combinados vamos⁴⁹⁰”*.

c) VÍNCULO CON LO DIVINO. DESGRACIAS Y ENFERMEDADES

Las consecuencias de incumplir el juramento ritual son perjudiciales tanto para las víctimas como para sus seres queridos, especialmente para aquella persona que ha realizado el pacto junto con la víctima. Pesa sobre ellas la amenaza de desgracias, enfermedades, pérdida de la razón, locura o la muerte. Como afirma una de las víctimas

⁴⁸⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

⁴⁸⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 82/2011, de 28 de julio

⁴⁹⁰ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

“aquellas que no cumplan el pacto andarán sin sentido en la vida, como una serpiente que se arrastra⁴⁹¹”. Aquel que rompa el pacto, es considerado, por tanto, maldecido y alguien que no prosperará en la vida⁴⁹².

Ante los ojos de las mujeres, los efectos de la ruptura de los juramentos se materializan, por tanto, en muertes, enfermedades, locura... tanto de las propias víctimas como sus familiares. Incluso en ocasiones viven sus embarazos como castigos por haber incumplido algún término del pacto o haber sido sometida a algún tipo de ritual por las redes⁴⁹³.

Muchas consecuencias de la ruptura del pacto se reflejan directamente en el cuerpo de las víctimas, exteriorizándose en dolores o enfermedades que no son detectadas por “el personal médico occidental”. Esto se debe, por una parte, a la visión unitaria y global que suelen tener de la persona, en la que cuerpo, mente y espíritu forman una misma realidad. Visión exaltada durante las ceremonias de los juramentos rituales y los posteriores rituales y maldiciones, donde el cuerpo, sangre y partes corpóreas de la víctima juegan un papel esencial. Sin excluir el proceso de explotación, en el que el propio cuerpo de la víctima es el medio para obtener ganancias económicas. La tendencia a la somatización se exagera, manifestando las víctimas a través del cuerpo su sentimiento de angustia, articulando así “*un lenguaje del sufrimiento*⁴⁹⁴”, mediante el cual testimonian su estado emocional.

La ruptura del pacto es así “*interpretada como un crimen no sólo contra los seres humanos sino también contra los seres sobrenaturales*⁴⁹⁵”. Y “*si Ayelala murió por una ofensa que no cometió, ¿qué le pasara entonces a aquel que ha cometido una ofensa?*⁴⁹⁶”. Como bien explica un poema yoruba “*o dale bale ku, eni to ba dale a ba le lo*” (aquel que rompa el pacto será matado por la tierra), es decir, “*la consecuencia de romper el juramento es siempre devastadora y no hay manera de escapar*⁴⁹⁷”.

⁴⁹¹ Tráfico y..., *op. cit.* nota 459; pág 74

⁴⁹² OGUNLEYE, *op. cit.* nota 357; pág 85

⁴⁹³ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *Hoja...*, *op. cit.* nota 203; pág 26

⁴⁹⁴ PESARE, *op. cit.* nota 424; pág 95

⁴⁹⁵ OGUNLEYE, *op. cit.* nota 357; pág 83

⁴⁹⁶ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 110

⁴⁹⁷ *Ibid*; pág 126

Estos juramentos son el marco en el que las víctimas interpretan todo lo que les acontece, especialmente si incumplen su parte del pacto. Todas las desgracias o problemas que surjan a la víctima tras la ruptura del juramento, incluidos los trastornos por estrés post-traumáticos, se vinculan a la maldición de este. Lo que refuerza además la creencia en la fuerza del juramento ritual en el resto de víctimas, al ser testigos de cómo el incumplimiento del pacto acarrea consecuencias negativas.

El sentimiento de culpa de las víctimas ante estas situaciones es constante, ya que consideran cualquier desgracia que les acontezca consecuencia de sus propios actos por haber roto el juramento ritual y, por tanto, merecedoras de esos castigos. Tal y como comentaba una señora de Benín City consultada, la percepción social es que el juramento ritual “*es voluntario. No se puede culpabilizar a la deidad porque no llevan el juju a tu casa, tú vienes de tu casa hacia al juju*”⁴⁹⁸. A través de estos rituales se traspa, por tanto, el eje de responsabilidad del éxito o fracaso de la actividad migratoria a la propia víctima. Los tratantes pasan, dentro de la lógica del pacto, a tener un protagonismo secundario, siendo lo esencial el compromiso que la víctima adquirió con la deidad y cuyo cumplimiento depende directamente de la propia víctima. De manera que las desgracias que puedan sobrevenir al incumplimiento del pacto son directamente imputables a las víctimas.

II.6 EL ROL DE LAS IGLESIAS PENTECOSTALES EN EL DELITO DE TRATA

El pacto entre la víctima y el tratante se sella con juramentos rituales ante sacerdotes tradicionales, siendo recientemente igualmente “*sancionados con oraciones rituales en Iglesias Pentecostales (...) amplificando aún más la legitimidad del pacto*”⁴⁹⁹. De hecho, estas iglesias podrían estar jugando un papel creciente en el proceso de trata.

Poco se conoce hasta el momento sobre la magnitud y características de este fenómeno, es decir ¿cuál es el porcentaje de víctimas que sancionan el pacto en iglesias pentecostales?, ¿en qué consisten estos rituales?, ¿cuál es el rol de los pastores?

⁴⁹⁸ Conversación con mujer originaria de Benin City (Nigeria) y con alto conocimiento en religiones tradicionales africanas, Abuya, Nigeria, 2016

⁴⁹⁹ CARLING, *Trafficking...*, op. cit. nota 228

Prácticamente la totalidad de víctimas de trata son cristianas, seguidoras mayoritariamente de iglesias pentecostales, con las que están estrechamente ligadas, jugando estas iglesias un rol muy importante en su vida cotidiana tanto en Nigeria como en Europa. Este dato no es sino reflejo de la situación social en Nigeria y particularmente en el estado de Edo, donde las iglesias pentecostales tienen gran presencia. De hecho, Benín City se considera el núcleo de las iglesias pentecostales en Nigeria⁵⁰⁰.

En el citado país, algunos pastores pentecostales están sancionando los pactos entre víctimas y tratantes; aunque parece que estos juramentos antes iglesias pentecostales no tendrían el mismo efecto sobre las víctimas que los realizados ante las deidades tradicionales, pues la naturaleza del dios cristiano pospone el juicio al día del juicio final, mientras que las divinidades de religiones tradicionales africanas son capaces de impartir justicia inmediata⁵⁰¹.

Guillemaut también apunta al beneficio económico que sacarían de manera indirecta las iglesias pentecostales, obteniendo beneficios económicos del proyecto migratorio de las víctimas: *“Victoria (...) debe regresar de urgencia al país. Su madre, que se encarga de gestionar su patrimonio ha sido convertida por un sacerdote evangelista y, desde ese momento, da en ofrenda a la iglesia una gran parte del dinero que su hija invierte en el país”*⁵⁰².

También hay que destacar las iglesias como puntos de encuentro y captación, en el que los proxenetas se valen del sentimiento de confianza y comunión propio de las iglesias y comunidades religiosas para captar a jóvenes con falsas promesas: *“quien asume la función de captador puede ser un familiar, un vecino, un pastor de la iglesia o un funcionario”*⁵⁰³. En algunos casos, *“los pastores y otras personas vinculadas a las iglesias, pueden facilitar la captación y llegar a justificar el ejercicio de la prostitución como contribución a sus familias y/o para el propio desarrollo de la comunidad”*⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ OSEZUA, *op. cit.* nota 312; pág 24

⁵⁰¹ OGUNLEYE, *op. cit.* nota 357; pág 83

⁵⁰² GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 29

⁵⁰³ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁵⁰⁴ GARCÍA DE DIEGO, *op. cit.* nota 264; pág 64

Incluso se han documentado casos de pastores que animarían a sus hijas a ir a Europa a ejercer la prostitución⁵⁰⁵.

En Europa no hay estudios sobre el papel que algunas de estas iglesias pentecostales podrían tener en la trata y explotación sexual de mujeres y niñas. En Reino Unido en 2011 un pastor fue condenado por trata de personas, incluidas dos menores, para fines de explotación laboral en tareas domésticas (*R versus Lucy Adeniji*⁵⁰⁶). En 2002 la policía detuvo en Alcalá de Henares (Madrid) a un pastor nigeriano pentecostal, líder de la iglesia Ejército de Dios (*Armour of God Ministry*), acusado de ser el máximo responsable de una red de explotación sexual⁵⁰⁷.

En abril 2016 la policía encontró los pasaportes de víctimas de trata en la iglesia *Latter Reign Pentecostal Mission International Church*. Supuestamente el pastor conocía la situación de explotación de las víctimas, beneficiándose económicamente de ello: “*las conminaba a que pasasen ese trago, las culpaba de su situación y les pedía resignación. De hecho una vez se escapó una niña de 16 años que acabó siendo acogida por una ONG. El propio pastor la telefoneó amenazándola, diciéndole: si no sales de ahí por tu cuenta, iré yo personalmente a por ti*⁵⁰⁸”. Igualmente en España, al menos en una ocasión, una organización de apoyo a víctimas de trata logró a través de un pastor localizar y recuperar a una víctima que había sido re-contactada por las redes de trata al ir a la iglesia⁵⁰⁹.

Estos hechos, sin embargo, son insuficientes para establecer un vínculo claro y regular entre estas iglesias y las redes de trata de explotación sexual. Por otra parte, muchos líderes de iglesias pentecostales están trabajando para acabar con la trata, incluso apoyando a víctimas que deciden volver a Nigeria⁵¹⁰.

⁵⁰⁵ UNODC, *The Role of Organized...*, *op. cit.* nota 456; pág 37

⁵⁰⁶ THE LAW PAGES, disponible en <http://www.thelawpages.com/court-cases/Lucy-Tokunboh-Adeniji-6530-1.law> (último acceso enero 2017)

⁵⁰⁷ EL PAÍS, *Un pastor evangelista, supuesto jefe de una red que prostituía a nigerianas* (29 noviembre 2002), disponible en http://elpais.com/diario/2002/11/29/madrid/1038572659_850215.html (último acceso enero 2017)

⁵⁰⁸ EL ESPAÑOL, *Esclavizadas bajo amenaza de vudú con su vello púbico* (08 mayo 2016), disponible en http://www.lespanol.com/reportajes/20160507/122987743_0.html (último acceso enero 2017)

⁵⁰⁹ Entrevista con integrante de organización especializada en el acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁵¹⁰ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 52

En todo caso, la importancia de estas iglesias para las víctimas, el significativo rol que juegan en la sociedad nigeriana, teniendo conocimiento y cierta autoridad sobre los ciudadanos nigerianos que acuden a sus servicios religiosos y el amplio sistema de redes y contactos que tienen son indicadores importantes para trabajar más estrechamente con ellas, evitando así que sean utilizadas como tapadera para el tráfico y trata de personas⁵¹¹ o para el blanqueo de dinero proveniente de la trata⁵¹². De hecho, este tipo de iglesias podrían verse más involucradas en este tipo de delito en el futuro ya que si bien las creencias en vudú son más reducidas, las iglesias pentecostales son internacionales y económicamente más dinámicas⁵¹³.

III. CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS COMO ELEMENTO COERCITIVO EN EL DELITO DE TRATA

El Protocolo de Palermo define la trata de seres humanos como “*la contratación, el transporte, el traslado, el alojamiento o la acogida de personas mediante amenazas de recurrir a la fuerza, recurso a la fuerza o cualquier otra forma de obligación, mediante raptos, fraude, engaño, abuso de autoridad o de una situación de vulnerabilidad o mediante la oferta o la aceptación de pagos o ventajas para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra con fines de explotación. La explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena o bien otras formas de explotación sexual, el trabajo o los servicios forzados, la esclavitud o prácticas similares a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos*” (artículo 3.1).

Tres son, por tanto, los elementos claves de esta definición: a) Conducta típica (captación, transporte, traslado, acogida, recepción); b) Medios comisivos (amenaza, uso de la fuerza u otras formas de coacción, raptos, fraude, engaño; abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad de manera que la persona no tenga una alternativa real y aceptable, excepto someterse al abuso; concesión o recepción de pagos o beneficios para

⁵¹¹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 37

⁵¹² En paralelo al blanqueo de otro tipo de actividades delictivas. *Cfr.* KNIBBE, K. “We did not Come Here as Tenants, but as Landlords’: Nigerian Pentecostals and the Power of Maps”, *African Diaspora* 2, Países Bajos, 2009, pp. 133-158; pág 150

⁵¹³ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 37

conseguir el consentimiento de una persona que posea el control sobre otra persona) y c) Tipo subjetivo (fines de explotación sexual, de explotación laboral o de extracción de órganos, que constituyen los elementos subjetivos del injusto en esta clase de delincuencia).

Una vez analizado el papel que juegan las creencias tradicionales africanas en el ciclo de la trata y el impacto que tienen sobre las víctimas, es importante valorar si estas creencias tienen relevancia a nivel jurídico. Es decir, si los juramentos rituales, *juju* y maleficios vinculados a estas prácticas pueden considerarse medios coercitivos idóneos para constituir un delito de trata de seres humanos.

Como se señaló anteriormente, la creencia en religiones tradicionales africanas no es el único elemento amenazante utilizado por los tratantes, que se sirven igualmente de otras medidas como la violencia física, la retención de la documentación, el aislamiento o el secuestro de sus hijos⁵¹⁴. Incluso víctimas de trata nigerianas han sido encontradas asesinadas⁵¹⁵, lo que no sería considerado por los tratantes como una pérdida sino como una manera de asegurar la sumisión del resto de víctimas⁵¹⁶.

A efectos de este trabajo, se partirá de una ficción jurídica, aislando los elementos vinculados a las creencias tradicionales africanas de otros métodos comisivos, para analizar si este tipo de rituales son medios coercitivos idóneos para constituir un delito de trata de seres humanos.

Un delito que, según la Fiscalía Especialista en materia de Extranjería, *“cualitativamente es considerado como uno de los atentados más graves a la dignidad humana por cuanto al cosificar al ser humano no sólo atenta contra su libertad e integridad, sino también por las circunstancias en que se realiza provoca en la víctima efectos psicológicos equivalentes a los que produce la tortura, anula la autoestima y la*

⁵¹⁴ CADENA SER, *Liberado un niño nigeriano secuestrado al nacer para obligar a su madre a prostituirse* (08 junio 2006), disponible en http://cadenaser.com/ser/2006/06/08/espana/1149724215_850215.html o ABC, *Liberados dos niños secuestrados por una red que prostituía a sus madres* (28 noviembre 2013), disponible en <http://www.abc.es/toledo/ciudad/20131128/abci-liberados-ninos-secuestrados-prostitua-201311280946.html> (último acceso enero 2017)

⁵¹⁵ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 194

⁵¹⁶ Personal de la embajada nigeriana en Italia entrevistados por ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 194

*capacidad de reacción emocional, consiguiendo reconvertir al ser humano que lo sufre en un mero objeto o mercancía de comercio que pierde la conciencia de su propia situación*⁵¹⁷”.

III.1 DELITO DE TRATA. MARCO NORMATIVO INTERNACIONAL Y EUROPEO

El Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Personas y la Explotación de la Prostitución Ajena de 1949 supuso un avance en la lucha frente a este tipo de delito. La condena de este tipo de actividades, sin embargo, había comenzado unas décadas antes. Concretamente uno de los primeros acuerdos para la represión del tráfico de mujeres data de 1910, si bien únicamente prohibía el comercio de las mujeres blancas. Siendo la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 la que realmente impulsó la condena de este tipo de prácticas al defender en su artículo 4 que “*nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas*”.

En 1966, mediante el Pacto de Derechos Civiles y Políticos (PDCP), los Estados ratifican su compromiso contra la esclavitud, prohibiendo su práctica en el artículo 8 del citado pacto. Aunque, sin duda, el tratado que mejor protege los derechos e intereses de las víctimas de trata es un anexo del año 2000 a la Convención de Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, concretamente el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente Mujeres y Niños (más conocido como Protocolo de Palermo) que ofrece por primera vez una definición legal de la trata, abarcando además temas como la prevención, la protección y la ayuda a las víctimas o la cooperación entre Estados.

La trata de seres humanos se ha abordado igualmente en documentos y grupos de trabajo de defensa de los derechos de las mujeres y los menores, por ser dos de los colectivos más afectados por la trata de personas con fines de explotación sexual. Así, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres de 1979

⁵¹⁷ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, *op. cit.* nota 142; pág 2

obliga a los Estados a “*tomar todas las medidas apropiadas, incluso de carácter legislativo para suprimir todas las formas de trata de mujeres y explotación de la prostitución de la mujer*”(artículo 6). La Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres de 1993 también condena la práctica de la trata, así como la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989 y el Protocolo facultativo sobre los Derechos del Niño relativo a la Venta de Niños, Prostitución Infantil y la Utilización de Niños en la Pornografía de 2000, que exhortan a los Estados a tomar medidas para luchar contra la trata de menores.

La Convención de Trabajadores Migrantes de 1990 (no ratificada por España) o el Convenio sobre la Abolición del Trabajo Forzoso de 1957 condenan igualmente la trata de personas. En 2004, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas nombró la primera Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños. Y, bajo determinadas circunstancias, la trata puede constituir un delito de lesa humanidad o un crimen de guerra, según lo dispuesto en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional.

En el marco europeo, los documentos de protección y condena de la trata más significativos son la Convención Europea para la Protección de Derechos Humanos de 1950, el Convenio Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes de 1987, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea de 2000 y el Convenio del Consejo de Europa para la Lucha contra el Tráfico de Seres Humanos, firmado en Varsovia el 16 de mayo de 2005.

Asimismo, sobre todo desde el 2000, se han adoptado diversas directivas y decisiones marco como la Decisión Marco 2002/946/JAI del Consejo, de 28 de noviembre de 2002, destinada a reforzar el marco penal para la represión de la ayuda a la entrada, tránsito y estancia irregulares, y la Directiva 2002/90/CE del Consejo, de 28 de noviembre de 2002 destinada a definir la ayuda a la entrada, a la circulación y a la estancia irregulares. Siendo de suma importancia la Directiva 2011/36/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, del 5 abril 2011 relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas.

Pese a todos estos esfuerzos por mejorar la regulación jurídica del delito de trata y enmarcarla en un enfoque de derechos humanos, en 2004 Sigma Huda, la entonces Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños manifestó su inquietud por el hecho de que los Estados tiendan a plantear la trata como un “*problema de orden público*”⁵¹⁸.

España ha ratificado los principales convenios internacionales en materia de derechos humanos, incorporándolos a su derecho interno. El Protocolo de Palermo está en vigor desde el 25 de diciembre de 2003 y el Convenio de Varsovia fue ratificado el 2 de abril de 2009. Actualmente el artículo 177bis del Código Penal español es la herramienta clave para perseguir el delito de trata. Además, en septiembre de 2015 el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad puso en marcha el Plan Integral de Lucha contra la Trata de Mujeres y Niñas con fines de Explotación Sexual 2015-2018, tras tres años de vacío desde la finalización del Plan anterior, que abarcaba el periodo 2009-2012.

III.2 DELITO DE TRATA EN ESPAÑA: ARTÍCULO 177BIS CÓDIGO PENAL

La LO 5/2010, de 22 de junio modificó la figura delictiva de la trata de personas incorporando el artículo 177bis Código Penal (CP) enmarcado en el nuevo título VIIbis “De la trata de seres humanos”⁵¹⁹. Este nuevo artículo, que entró en vigor el 23 de diciembre de 2010, sustituye al derogado artículo 318bis 2 CP que castigaba al que promoviera, favoreciera o facilitara el tráfico ilegal o la inmigración clandestina con fines de explotación sexual. Artículo que, según establece el preámbulo de la citada LO 5/2010, resultaba inadecuado por unificar los delitos de trata de seres humanos e inmigración clandestina, pese a las diferencias existentes entre ambos fenómenos delictivos.

⁵¹⁸ HUDA, S, *Integración de los derechos humanos de la mujeres y la perspectiva de género. Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños*, Comisión de Derechos Humanos, 61º periodo de sesiones, E/CN.4/2005/71, 2004; párr. 10

⁵¹⁹ Una primera interpretación es la elaborada por TERRADILLOS BASOCO, J. “Trata de seres humanos (art. 177 bis y Disposición Final Segunda)” en ÁLVAREZ GARCÍA, F.J y GÓNZALEZ CUSSAC, J.L. (dir) *Comentarios a la reforma penal de 2010*, ed. Tirant lo Blanch, España, 2010, pp. 207-218. Recientemente, DAUNIS RODRÍGUEZ, A. “El tráfico y la trata de personas tras la reforma del Código penal” en ZÚÑIGA RODRÍGUEZ, L.*et al. La reforma penal de 2010*, ed. Ratio Legis, España, 2011, pp. 121-137

El nuevo artículo 177bis CP se ajusta por tanto a la normativa internacional al tipificar como un delito autónomo el fenómeno de la trata, resultando además altamente significativo el hecho de que el delito de trata se regule en un nuevo título, el VIIbis, “De la trata de seres humanos” situado entre los delitos de tortura y contra la integridad moral y los que protegen la libertad e indemnidad sexual⁵²⁰, siguiendo además la estructura de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea que sitúa la prohibición de esclavitud y del trabajo forzado (lo que incluye la trata de seres humanos) tras la prohibición de la tortura y de las penas o los tratos inhumanos o degradantes.

Posteriormente la redacción del artículo 177bis CP fue modificada por la reforma de la LO 1/2015 de 30 de marzo, por la que se modifica la LO 10/1995 de 23 de noviembre. Esta ley reforzó igualmente la protección que se otorga a las víctimas de trata en el Código Penal en ámbitos como exceptuar el delito de trata de la posibilidad de sustituir las penas de prisión de más de un año impuestas a ciudadanos extranjeros por la expulsión del territorio nacional, el decomiso de bienes, efectos y ganancias de la persona condenada por delito de trata o la incorporación de las prohibiciones del artículo 48 CP (prohibición de aproximarse a la víctima o comunicarse con ella, privación del derecho a residir en determinados lugares...).

En referencia al artículo 177bis CP, quedó redactado de la siguiente manera⁵²¹:

“Será castigado con la pena de cinco a ocho años de prisión como reo de trata de seres humanos el que, sea en territorio español, sea desde España, en tránsito o con destino a ella, empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima nacional o extranjera, o mediante la entrega o recepción de pagos o beneficios para lograr el consentimiento de la persona que poseyera el control sobre la víctima, la captare, transportare, trasladare, acogiére, o recibiere, incluido el intercambio o transferencia de control sobre esas personas, con cualquiera de las finalidades siguientes: a) La imposición de trabajo o de

⁵²⁰ JUANES PECES, A. “El delito de trata de seres humanos en el proyecto de reforma del Código Penal de 1995”, *Actualidad Jurídica Aranzadi* nº 803, España, 2010, pp.1-6; pág 3

⁵²¹ Para más información sobre las modificaciones de la reforma de la LO 1/2015 de 30 marzo sobre el delito de trata de seres humanos *cfr.* PROYECTO ESPERANZA, *El delito de trata de seres humanos en el código penal. Tras la reforma de la LO 1/2015 de 30 marzo, por la que se modifica la LO 10/1995 de 23 de noviembre* (31 marzo 2015), disponible en <http://es.slideshare.net/ProyectoEsperanza/delito-de-trata-de-seres-humanos-reforma-del-codigo-penal-lo-1-2015-30-marzo>

servicios forzados, la esclavitud o prácticas similares a la esclavitud, a la servidumbre o a la mendicidad. b) La explotación sexual, incluyendo la pornografía. c) La explotación para realizar actividades delictivas. d) La extracción de sus órganos corporales. e) La celebración de matrimonios forzados. Existe una situación de necesidad o vulnerabilidad cuando la persona en cuestión no tiene otra alternativa, real o aceptable, que someterse al abuso”.

Grosso modo, los caracteres del artículo 177bis CP son los siguientes:

Bien jurídico protegido. Como bien establece el preámbulo de la citada LO 5/2010, el bien jurídico objeto de protección de esta conducta delictiva es *“la protección de la dignidad y la libertad de los sujetos pasivos que la sufren”*. Esta tesis es avalada por la ubicación sistemática del precepto. De este modo, el legislador español atiende a los derechos subjetivos de las personas explotadas, concentrándose las infracciones fronterizas en el artículo 318bis CP. Por otra parte, no cabe la continuidad delictiva en este delito, *“al proteger un bien jurídico de naturaleza personalísima - en esencia la propia personalidad de la víctima- se cometerán tantos delitos de trata de seres humanos como víctimas hayan sido tratadas, aunque todas ellas lo fueran en una acción conjunta”*⁵²².

Conducta típica. El delito de trata de personas consiste en toda actividad de captación, transporte, acogida, recepción o alojamiento de personas dirigido a su explotación laboral, sexual o sometimiento a esclavitud o práctica semejante. El artículo 177bis CP recoge, de manera expresa y como conductas alternativas, todas las conductas previstas en el Protocolo de Palermo, el Convenio de Varsovia y la Decisión Marco⁵²³. De esta forma, el legislador español sanciona todo el ciclo relacionado con esta delincuencia.

Medios comisivos. Se consideran medios comisivos el uso de violencia, intimidación o engaño, o el abuso de una situación de superioridad o de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima, ajustándose su redacción a los principales instrumentos internacionales.

⁵²² Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁵²³ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, *op. cit.* nota 142; pág 9

Según establece la Fiscalía Especialista en materia de Extranjería “*el término violencia abarca cualquier tipo de uso de la fuerza o coacción y, en su caso, el rapto; la intimidación comprende la amenaza; el engaño el fraude y, en su caso, al rapto; y el abuso de superioridad, necesidad o vulnerabilidad según reiterada interpretación jurisprudencial abarca no sólo las situaciones de prevalimiento del sujeto activo con la víctima sino también de inferioridad de la víctima producida por una variedad de causas*”⁵²⁴. La reforma de la LO 1/2015, siguiendo la citada directiva europea de 2011 incluyó en el último párrafo del artículo 177 bis.1 CP una definición de lo que debe entenderse por “situación de necesidad o vulnerabilidad” de la víctima: “*la persona en cuestión no tiene otra alternativa, real o aceptable, que someterse al abuso*”.

El empleo de cualquiera de estas formas de comisión en la realización de algunas de las conductas típicas es suficiente para integrar el delito, no siendo necesario “*que el medio comisivo persista en todo el proceso movilizador de la víctima. Puede llevarse a cabo cada conducta típica a través de un medio distinto (v.gr. puede captarse con engaño y trasladar o acoger con violencia o abuso de estado de situación de necesidad)*”⁵²⁵.

Elemento subjetivo. Se exige un doble elemento subjetivo (dolo y finalidad). Por una parte, se requiere la intención dolosa del sujeto, lo que excluye las formas imprudentes aunque no el dolo eventual⁵²⁶.

Por otra parte, el delito de trata es un delito de tendencia, lo que exige que las conductas y medios comisivos mencionados previamente se realicen con alguna de estas finalidades: la imposición de trabajo o de servicios forzados, la esclavitud o prácticas similares a la esclavitud, a la servidumbre o a la mendicidad, la explotación sexual, incluyendo la pornografía, la extracción de sus órganos corporales, la explotación para realizar actividades delictivas o la celebración de matrimonios forzados. Habiendo sido estas dos últimas prácticas introducidas mediante la reforma de 2015.

Para que se considere la existencia del delito, tal y como recuerda la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre es necesario que se

⁵²⁴ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, *op. cit.* nota 142; pág 9

⁵²⁵ Sentencia Tribunal Supremo 861/2015, de 20 de diciembre

⁵²⁶ JUANES PECES, *op. cit.* nota 520; pág 5

constaten tres elementos: “*las conductas típicas previstas, los medios comisivos exigidos, al menos con relación a los mayores de edad, y alguna de las finalidades de explotación mencionadas en el tipo, tanto cuando el tráfico afecte a adultos, como a menores*”.

Tipo básico y agravados. El artículo 177bis CP, siguiendo lo dispuesto en el Convenio de Varsovia, distingue entre un tipo básico y un tipo agravado, recogido en los párrafos 4º, 5º y 6º. En el párrafo 4º se contempla la puesta en peligro de forma deliberada o por grave imprudencia de la vida de la víctima o su integridad física o psíquica, o cuando la víctima sea especialmente vulnerable por razón de enfermedad, estado gestacional, discapacidad o situación personal o sea menor de edad⁵²⁷; el párrafo 5º agrava el delito si éste es cometido por la autoridad, sus agentes o funcionarios públicos⁵²⁸ y el párrafo 6º alude al delito cometido por una organización criminal.

Cabe mencionar igualmente el párrafo 10 del artículo 177bis CP que establece que las condenas de jueces o tribunales extranjeros por delitos de trata de seres humanos producirán los efectos de reincidencia, salvo que el antecedente penal haya sido o pueda ser cancelado con arreglo a lo dispuesto en el derecho español.

Sujeto activo. Se trata de un delito común, que no demanda ninguna exigencia para la determinación del sujeto activo, si bien se exige que sea autoridad, agente o funcionario público o miembro de una organización criminal para la aplicación del tipo agravado contemplado en los párrafos 5º y 6º del artículo 177bis CP.

Sujeto pasivo. El artículo 177bis CP expresa claramente que el delito puede cometerse tanto frente a víctimas extranjeras como nacionales. El consentimiento de una víctima de trata se considerará irrelevante en caso de menores de edad y, en caso de mayores de edad,

⁵²⁷ Según el Fiscal de Sala Coordinador de Extranjería, “*para que la minoría de edad pueda ser apreciada como circunstancia del subtipo cualificado es imprescindible que se haya utilizado cualquiera de los medios comisivos del apartado primero del artículo 177 bis Código Penal. Esta interpretación es la única manera de impedir que una misma circunstancia sea aplicada en dos ocasiones respecto del mismo delito (principio del non bis in idem)*” en SÁNCHEZ COVISA, J. “El delito de trata de seres humanos. Análisis del artículo 177 bis Código Penal”, *Cuadernos de la Guardia Civil* nº52, España, 2016, pp. 36-51; pág 48

⁵²⁸ Matizando el Fiscal de Sala Coordinador de Extranjería que “*la autoridad, funcionario o agente realice cualquiera de las conductas constitutivas de trata a título de autor, cooperador necesario o inductor. Si su participación fuera secundaria o accesoria podría responder sólo a título de cómplice*” en SÁNCHEZ COVISA, *op. cit.* nota 527; pág 48

se considerará irrelevante cuando se haya recurrido a alguno de los medios coercitivos descritos anteriormente.

Ámbito de aplicación. El ámbito de aplicación del delito no queda restringido a la delincuencia organizada de carácter transnacional, por lo que tal y como recoge el artículo 177 bis CP, el delito puede producirse “*sea en territorio español, sea desde España, en tránsito o con destino a ella*”. Se sigue así lo dispuesto en el Convenio de Varsovia al establecer que se aplicará a todas las formas de trata de seres humanos, nacionales o transnacionales; cuestión que no quedaba claramente definida en el Protocolo de Palermo.

Iter criminis. El delito de trata de personas se considera consumado una vez realizada cualquiera de las acciones descritas, mediante alguno de los medios comisivos recogidos por ley, con independencia de que se haya o no producido la situación concreta y efectiva de explotación laboral, sexual o de extracción de órganos⁵²⁹. Se trata, por tanto, de un delito de consumación anticipada, es decir, “*se comete la infracción penal, sin necesidad de que los tratantes hayan logrado el cumplimiento efectivo de sus propósitos*”⁵³⁰. En caso de que se llegara a producir la explotación efectiva, se daría un concurso de delitos entre el delito de trata y el relativo a la modalidad de explotación a la que se ha sometido a la víctima (párrafo 9º del artículo 177bis CP).

Por último, señalar que se considera autor del delito a quien, concurriendo los elementos típicos del delito, hubiera participado en alguna de las fases del ciclo de trata, sin que sea necesario que participe en todas ellas⁵³¹.

Pena. El delito de trata será castigado, en su tipo básico, con una pena de 5 a 8 años de prisión; aumentándose la pena en los tipos agravados. Debe recordarse que el párrafo 9º del artículo 177bis CP dispone que es posible la aplicación concursal del delito de trata de seres humanos con los demás delitos cometidos (lesiones, contra los derechos de los trabajadores, relativos a la prostitución o contra la indemnidad sexual, por citar algunos).

⁵²⁹FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, *op. cit.* nota 142; pág 9. En la misma línea interpretativa, PÉREZ CEPEDA, A. en GÓMEZ RIVERO, M. C., CORTÉS BECHIARELLI, E. *et al.*, *Nociones fundamentales de Derecho penal. Parte especial (adaptado al EEES)*, lección XVII. De la trata con seres humanos, ed. Tecnos, España, 2010, pp.303-310; pág 308

⁵³⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁵³¹ SÁNCHEZ COVISA, *op. cit.* nota 527; pág 40

III.3 EL VUDÚ, ¿ELEMENTO COMISIVO DEL DELITO DE TRATA?

Tras haber señalado los caracteres esenciales del delito de trata de seres humanos, es el momento de analizar si los juramentos rituales y demás prácticas vinculadas a la creencia en vudú pueden ser un medio idóneo para doblegar la voluntad de la víctima. Es decir, se analizará si las prácticas vinculadas a la creencia en vudú pueden subsumirse en alguno de los medios comisivos descritos en el citado artículo 177bis CP, a saber, el uso de violencia, intimidación o engaño, o el abuso de una situación de superioridad o de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima⁵³².

a) EL CONSENTIMIENTO Y LOS ELEMENTOS COMISIVOS EN EL DELITO DE TRATA

El consentimiento en el delito de trata constituye uno de los elementos más complejos y no resueltos⁵³³ del citado delito; pese a que, en la práctica, determinar si existe o no consentimiento es clave tanto a la hora de ofrecer protección a una víctima, como de perseguir a los perpetradores; y esto no sólo en la fase judicial, sino igualmente en todas las fases previas como la identificación de víctimas o las investigaciones criminales.

El consentimiento de personas adultas en el delito de trata no está exento de polémica, existiendo *grosso modo* divergencia entre dos corrientes contrapuestas: la paternalista, que defiende que, dada la naturaleza del delito, no es posible que se otorgue consentimiento; y la de defensa de autonomía individual, que argumenta que rechazar esta posibilidad supondría una vulneración de la libertad y capacidad de elección de cada individuo. En todo caso, considerando el bien jurídico protegido en el delito de trata y las severas consecuencias que esto tiene para la víctima potencial, sí parece razonable que se exijan mayores garantías de que, efectivamente, el consentimiento se ha otorgado libre y voluntariamente. Debiéndose exigir igualmente una mayor prueba del consentimiento

⁵³² Debe recordarse que, por exigencias del principio de legalidad, estos son los únicos medios comisivos del delito de trata de seres humanos, quedando expresamente prohibidos por el ordenamiento criminal la interpretación extensiva o el uso de la analogía.

⁵³³ UNODC, *The Role of 'Consent' in the Trafficking in Persons Protocol*, Issue Paper, Austria, 2014; pág 34

cuanto mayor sea la vulnerabilidad de la víctima y el riesgo de la actividad que debe ejercer⁵³⁴.

El artículo 3b del protocolo de Palermo establece que el consentimiento otorgado por la víctima de trata no será tenido en cuenta cuando se haya recurrido a determinados medios coercitivos, a saber, la amenaza o el uso de la fuerza u otras formas de coacción, el rapto, el fraude, el engaño, el abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación.

Similar redacción se recoge en la citada Directiva 2011/36/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, del 5 abril de 2011, relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas, en su artículo 2.4: “*el consentimiento de una víctima de la trata de seres humanos para su explotación, prevista o consumada, no se tendrá en cuenta cuando se haya recurrido a cualquiera de los medios contemplados en el apartado 1*”. Recogiendo el apartado 1 del citado artículo 2.4 de la Directiva 2011 los medios comisivos citados anteriormente.

El Código Penal español refleja lo dispuesto en el citado Protocolo de Palermo y Directiva 2011/36/UE, estableciendo que el consentimiento de una víctima de trata de seres humanos es irrelevante cuando se haya recurrido a algunos de los medios indicados previamente.

Mediante esta regulación se reconoce “*la capacidad de los adultos de tomar por sí mismos decisiones acerca de su vida, concretamente en cuanto a las opciones de trabajo y migración*”⁵³⁵. Ahora bien, siempre que no se haya recurrido a medios indebidos para obtener ese consentimiento, diferenciando además entre el consentimiento a ejercer una determinada actividad sexual del consentimiento a acceder a ser explotada⁵³⁶. Y siempre teniendo en cuenta que “*según el Protocolo contra la trata de personas, es posible llegar a un consentimiento válido, libre por entero del empleo de medios indebidos. Ahora bien,*

⁵³⁴ UNODC, *The Role of 'Consent'...*, op. cit. nota 533; pág 22

⁵³⁵ UNODC, *Manual para la lucha contra la trata de personas*, Austria, 2009; pág 18

⁵³⁶ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, op. cit. nota 142; pág 10

*la definición de trata y la manera de actuar de la mayoría de los traficantes hace que esta hipótesis sea relativamente improbable*⁵³⁷”.

El Protocolo de Palermo y el Código Penal español reconocen que el consentimiento es en todo caso irrelevante en el caso de menores de 18 años, en cuyo caso, “*la acusación sólo deberá probar acciones como la captación o el transporte de un menor con fines de explotación*⁵³⁸”, sin que sea necesario probar que ha existido algún elemento coercitivo. Considerándose, en coherencia con la búsqueda del bien superior del menor y el resto de principios de protección del menor, que en caso de duda sobre la minoría de edad de la víctima, hasta que su edad sea comprobada, se presumirá que la víctima es menor, concediéndole todas las medidas de protección a ello conexas⁵³⁹.

La irrelevancia del consentimiento otorgado es extensible a aquellas personas que padezcan alguna incapacidad psíquica que les impida comprender los términos del acuerdo que están aceptando⁵⁴⁰.

Respecto a las personas adultas y capaces, se admite que su consentimiento puede ser relevante siempre y cuando sea libre; lo que implica que la persona haya tenido información suficiente para tomar una decisión sobre su compromiso, y que el consentimiento haya sido otorgado sin que se haya recurrido a ninguno de los medios comisivos citados previamente (amenaza, uso de la fuerza u otras formas de coacción, rapto, fraude, engaño, abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad, la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación).

La persona ha de ser libre tanto para otorgar su consentimiento como para retractarse de su decisión, rompiendo ese compromiso. Siendo imperativo que el consentimiento se mantenga en el tiempo, sin que pueda quedar anulado o viciado en alguna etapa. Siendo, por tanto, importante que el consentimiento inicial se mantenga en todas las etapas

⁵³⁷ UNODC, *Manual para la lucha...*, op. cit. nota 535; pág xix

⁵³⁸ UNODC, *Guía legislativa para la aplicación del Protocolo para la prevención, supresión y castigo del tráfico de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional*; párr 38

⁵³⁹ *Ibid*; párr 65

⁵⁴⁰ Según algunas de las personas especialistas en el acompañamiento de víctimas de trata consultadas, últimamente estarían llegando a España víctimas con cierta discapacidad mental.

posteriores del proceso de trata y que se diferencie entre el consentimiento inicial a migrar del consentimiento a una situación de explotación.

El consentimiento debe ser informado, lo que plantea numerosas cuestiones: ¿qué nivel de información debe exigirse para considerarse que la decisión se ha adoptado libre e informadamente?; debido a los intereses en juego y a las graves consecuencias que esto tiene sobre la víctima, ¿se debe exigir un mayor grado de consentimiento informado?⁵⁴¹, ¿cuál es la responsabilidad de cada individuo de informarse correctamente antes de dar su consentimiento?⁵⁴².

El Protocolo, por tanto, acepta de manera implícita que puede existir consentimiento; dejando, sin embargo, muchas cuestiones abiertas en torno al mismo, siendo necesario para esclarecer algunas cuestiones recurrir a criterios interpretativos o a los tribunales: *“ninguna persona razonable emprende viaje tan azaroso sin una expectativa mínimamente concreta -real o imaginaria- de lo que puede esperar a su llegada. (...) La cuestión no es en absoluto baladí, pues solo el engaño, descartada la violencia y a falta de cualquier precisión sobre la concreta situación de necesidad o vulnerabilidad de la víctima, sustenta la acusación por el delito de trata de seres humanos⁵⁴³”*.

Así, respecto al artículo 3 del Protocolo de Palermo las notas interpretativas sobre el citado protocolo establecen que *“no se debe interpretar el apartado b) como la imposición de restricción alguna al derecho de las personas acusadas a una plena defensa ni a la presunción de inocencia. No se debe interpretar como la imposición de la carga de la prueba a la víctima. Como en toda causa penal, la carga de la prueba corresponde al Estado o al ministerio público, con arreglo al derecho interno⁵⁴⁴”*.

⁵⁴¹ ELLIOTT, J.C. *The Role of Consent in the Trafficking of Women for Sexual Exploitation: Establishing who the Victims are, and How They should be Treated*, PhD Thesis, Universidad de Birmingham, Reino Unido, 2011; pág 217

⁵⁴² *Ibíd*; pág 215

⁵⁴³ Sentencia Audiencia Provincial de Sevilla 131/2015, de 16 de marzo

⁵⁴⁴ ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Informe del Comité Especial encargado de elaborar una convención contra la delincuencia organizada transnacional sobre la labor de sus períodos de sesiones primero a 11º. Notas interpretativas para los documentos oficiales (travaux préparatoires) de la negociación de la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus protocolos A/55/383/Add.1, 2000; párr 68*

Estableciendo la Guía legislativa del protocolo para prevenir, reprimir, y sancionar la trata de personas que “*una vez acreditada la utilización del engaño, la coacción, la fuerza u otros medios prohibidos, el consentimiento no se tendrá en cuenta y no podrá utilizarse como defensa*”⁵⁴⁵. Siendo lo fundamental, no tanto la actividad que va a realizar en el ámbito sexual, sino las condiciones en que esta actividad va a ejercerse, de manera que el consentimiento sólo es relevante si todos los aspectos de la actividad son conocidos y la persona ha consentido libremente.

Cierto es que, en algunos casos, es relativamente evidente el uso de métodos coercitivos (ej. persona encadenada), por lo que el consentimiento carecería de relevancia, pero generalmente, en la práctica, los tratantes recurren conscientemente a métodos de explotación mucho más sutiles, dificultando así la persecución del delito.

En ocasiones, el consentimiento se mueve en una delgada línea en la que es difícil determinar si efectivamente hay un consentimiento libre, o es el fruto de una situación de explotación demasiado compleja y sutil como para ser advertida a primera vista. Siendo importante encontrar el equilibrio entre una lectura demasiado extensa de la ley que pudiera vulnerar algunos de los principios fundamentales del derecho penal, y una visión excesivamente reducida de los medios comisivos, que vulneraría los derechos básicos de las víctimas, imposibilitando la persecución de casos que deberían ser castigados.

El consentimiento ha de mantenerse en todo momento, debiendo diferenciarse entre un verdadero consentimiento y aquellos casos en que existe únicamente una apariencia del mismo, fruto de la aceptación o resignación de la víctima frente a la situación de explotación. Diferenciándose igualmente entre una elección libre y una elección necesaria⁵⁴⁶, sin caer así mismo en estimar que toda elección “*entre distintas opciones no atractivas*”⁵⁴⁷ implique que el consentimiento otorgado es irrelevante.

El Protocolo no define los distintos medios comisivos, dejando a la interpretación el establecer si es necesario que los medios comisivos sean de tal consideración que vicien

⁵⁴⁵ UNODC, *Guías legislativas para la aplicación de la convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional y sus protocolos*, 2004; pág 272

⁵⁴⁶ ELLIOTT, *op. cit.* nota 541; pág 236

⁵⁴⁷ *Ibid*; pág 142

o anulen el consentimiento de la víctima, estimándose que “*la falta de consentimiento no es un elemento del delito de trata de personas*”⁵⁴⁸. Según UNODC, la existencia de esos medios comisivos hace irrelevante el consentimiento, de manera que la persecución de este delito ha de centrarse en si los tratantes pusieron en marcha métodos coactivos y no en como la víctima ha sido afectada por ello⁵⁴⁹. A este respecto la Circular 5/2011 de la Fiscalía Especialista en materia de Extranjería española precisa que los medios comisivos utilizados “*tienen que ser lo suficientemente eficaces para lograr que la víctima sea obligada a ello, ya por no haber prestado su consentimiento ya por haberlo prestado de manera viciada*”⁵⁵⁰.

Los métodos coercitivos no son definidos por el Protocolo, salvo el abuso de vulnerabilidad, que se desarrolló en una nota interpretativa que establece que “*la alusión al abuso de una situación de vulnerabilidad debe entenderse como referida a toda situación en que la persona interesada no tiene más opción verdadera ni aceptable que someterse al abuso de que se trata*”⁵⁵¹.

La jurisprudencia española ha desarrollado los medios comisivos, como recoge la Circular 5/2011 de la Fiscalía Especialista en materia de Extranjería:

“La violencia, equivale a fuerza física directamente ejercida sobre la víctima o encaminada a crear en ella un estado de miedo a sufrir malos tratos en el futuro, con capacidad para anular o limitar seriamente la libertad de acción y decisión, (...) abarcando conductas subsumibles en el delito de coacciones del artículo 172 CP pero que no exige que se traduzca en lesiones corporales de la víctima”⁵⁵².

La intimidación, en cuanto anuncio de un mal inmediato, grave y real que impide el que se pueda actuar con autodeterminación, es decir, se pueda tomar una decisión distinta de la que impone el agente. “*Se corresponde con la fuerza psíquica o moral,*

⁵⁴⁸ UNODC, *The Role of `Consent´*..., *op. cit.* nota 533; pág 25

⁵⁴⁹ *Ibíd*; pág 81

⁵⁵⁰ España, FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *Circular 5/2011 sobre criterios para la unidad de actuación especializada del Ministerio Fiscal en materia de extranjería e inmigración*, 2011; pág 18

⁵⁵¹ UNODC, *Travaux préparatoires de las negociaciones para la elaboración de la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos*, Estados Unidos, 2008; pág 366

⁵⁵² FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *op. cit.* nota 550; pág 18-20

es decir, con las amenazas en sentido estricto o el ejercicio de cierta clase de fuerza sobre las cosas que son dirigidas a la víctima o a un tercero, generalmente familiares, con la finalidad de doblegar su voluntad⁵⁵³”.

El engaño consiste en crear una idea equivocada mediante una manipulación de la realidad, engaño que debe ser idóneo y adecuado, pues si puede ser detectado sin esfuerzo por la víctima, no sería suficiente para apreciarse el delito. Equivale a fraude, *“comprendiendo cualquier tipo de señuelo que (...) sea eficiente para determinar la voluntad viciada de la víctima. Ello se puede lograr a través de múltiples mecanismos, (...) incluyendo técnicas de sugestión como el hechizo o vudú⁵⁵⁴”.*

“Las diversas modalidades de abusos - de una situación de superioridad, de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima- comprenden aquellas relaciones de prevalimiento del sujeto activo bien derivadas de una situación de superioridad respecto a ella, bien en un estado de necesidad en el que ésta se encuentra o bien de su específica vulnerabilidad por razón de su corta edad, enfermedad u otra condición similar⁵⁵⁵”. Es decir, contempla los demás supuestos consistentes en situaciones de prevalimiento del sujeto activo respecto de la víctima que le crean una impotencia psíquica para negarse a los requerimientos del agente y que limitan altamente o anulan la voluntad de aquella.

Estos medios comisivos son alternativos, de manera que cualquiera de ellos puede integrar el delito de trata en cada una de sus fases, siendo posible que cada conducta típica se lleve a cabo mediante un medio distinto. Sin ser necesario evaluar si cada medio de manera individual alcanza la severidad necesaria para viciar o anular el consentimiento⁵⁵⁶.

En conclusión, el consentimiento de la víctima mayor de edad es irrelevante si se constata la existencia de medios comisivos. Debiéndose valorar la situación de una manera global, analizando si existen medios cumulativos o un ambiente coercitivo

⁵⁵³ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *op. cit.* nota 550; pág 18-20

⁵⁵⁴ *Idem*

⁵⁵⁵ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *op. cit.* nota 550; pág 18-20

⁵⁵⁶ UNODC, *The Role of `Consent` ...*, *op. cit.* nota 533; pág 35

general que pueda hacer prácticamente superfluo el uso de otros métodos menos sutiles⁵⁵⁷, como refleja la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre al defender que *“la única razón por la que la procesada no ejerció violencia ni intimidación sobre la testigo es porque ésta se comportó en todo momento como las procesadas consideraban que se debían portar ejercía la prostitución pagaba lo que tenía que pagar y no daba ningún "problema", pero ello no significa que el delito no se cometiera”*.

En todo caso, es importante retener que la ausencia de consentimiento no es un elemento del delito de trata, de manera que no ha de probarse que no existe consentimiento sino que existen los elementos del delito, es decir, conducta, finalidad y medios comisivos.

b) MÉTODOS COERCITIVOS VINCULADOS A LA CREENCIA EN VUDÚ

La cuestión ahora es si el uso de elementos vinculados al vudú encaja en alguno de los métodos coercitivos reconocidos por el Protocolo de Palermo y la legislación nacional. Se examinará si el vudú es un medio comisivo del delito de trata en sí, analizando posteriormente los juramentos rituales y el resto de prácticas y maleficios vinculadas a estas creencias.

El viaje a Europa para muchas víctimas *“corresponde igualmente a un proceso de individualización⁵⁵⁸”*: *“es duro, pero he obtenido lo que quería: vivir en Europa⁵⁵⁹”*. Ahora bien, el hecho de poder obtener alguna ventaja, haber desarrollado nuevas cualidades e incluso la aceptación o adaptación a la situación de explotación, no implica que la explotación no exista. Reiterando la importancia de distinguir entre el consentimiento aparente y un consentimiento verdadero, y entre el consentimiento a migrar y el consentimiento a la situación de explotación.

Efectivamente, las víctimas nigerianas no son en la mayoría de los casos forzadas a emigrar a Europa. Muchas de ellas son personas en una situación vulnerable, con pocos

⁵⁵⁷ ELLIOTT, *op. cit.* nota 541; pág 229

⁵⁵⁸ GUILLEMAUT, *op.cit.* nota 380; párr 6

⁵⁵⁹ *Ibíd*; párr 15

recursos económicos, situaciones familiares complejas... solíéndose iniciar la migración tras un acontecimiento crítico en sus familias (ej. divorcio, muerte del padre, hermano o marido⁵⁶⁰). En este contexto, la migración es vista por las víctimas como una oportunidad de mejora personal y familiar, una vía para ver cumplidas sus expectativas de vida y de liberación de situaciones no siempre agradables⁵⁶¹.

La migración a Europa se esboza como una respuesta a la delicada situación que atraviesan muchas de las víctimas. Y es que en el imaginario popular, Europa es sinónimo de riqueza, bonanza económica, libertad, oportunidades... Imaginario idealizado que es alimentado por los medios de comunicación y las personas que han emigrado hacia Europa y que, pese a pasar serias dificultades en algunos casos, comparten únicamente mensajes de éxito de su experiencia europea.

Igualmente la bonanza económica que muestran algunas mujeres que migraron a Europa y vuelven con recursos suficientes para construir casas, abrir negocios o financiar gastos en las ceremonias funerales, son ejemplos palpables de la posibilidad de tener una experiencia migratoria positiva.

Tener un familiar en Europa otorga, además, un estatus a la familia. Existe, por tanto, un deseo de emigrar que es utilizado por las redes, contactadas en ocasiones por la propia víctima con el objetivo de conseguir apoyo para viajar a Europa.

Por otra parte, algunas de las mujeres nigerianas víctimas de trata son conscientes de que vienen a España a ejercer la prostitución⁵⁶², lo que desconocen es la situación de explotación, control y humillaciones a la que se van a ver sometidas. El gran reproche de muchas de ellas frente a los tratantes no es tanto el hecho de prostituirse, sino la manera en que han de hacerlo, y el coste que eso tiene en términos de autonomía y dignidad personal⁵⁶³.

⁵⁶⁰ PLAMBECH, *op.cit.* nota 291; pág 10

⁵⁶¹ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 37

⁵⁶² Si bien el nuevo delito de trata del artículo 177bis del Código Penal castiga la captación de mujeres con fines sexuales, el párrafo 9º de este artículo hace posible su aplicación en régimen de concurso de delitos con el artículo 188 del Código Penal (prostitución coactiva o engañosa de mayores de edad).

⁵⁶³ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 35

En todo caso, es necesario ser prudentes a la hora de determinar si la víctima conocía o no la actividad que iba a ejercer en España. Ciertamente es que hay campañas contra la trata con fines de explotación sexual, los medios de comunicación y las películas de Nollywood⁵⁶⁴ recogen historias de mujeres víctimas de trata y es *vox populi* en algunas zonas de Nigeria cuál es el destino de algunas mujeres nigerianas que emigran a Europa: “antes las chulas no lo decían y las mujeres cuando llegaban aquí decían que no querían hacer de putas y que no querían pagar, eso era un problema para las chulas. Por eso ahora lo dicen: Cuando vayas a Europa, vas a hacer de puta⁵⁶⁵”. Pese a ello, es difícil afirmar que todas conocen este hecho (ej. mujeres y niñas reclutadas en zonas rurales); además, la víctima puede autoengañarse confiando en que ella correrá mejor suerte. Sin olvidar que las propias redes alimentan esa desinformación, no ofreciendo información clara y transparente sobre las durezas del viaje hacia Europa, la actividad a la que ha de dedicarse en Europa y las dificultades de regularizar su situación en los países de destino.

1. Creencias tradicionales africanas como elemento comisivo

La STS 23/2015, de 04 febrero recoge el recurso de un condenado por delito de trata, en el que alega: “la vulneración del artículo 10.1 y 2 CE (RCL 1978, 2836) y del tratado Europeo de Derechos Humanos, del artículo 16.1 CE al fundamentarse la acusación en supuestas ciencias religiosas que se pueden practicar en el país de origen de los inculcados y testigos, del artículo. 24.1 CE, ya que ni el Juez instructor ni la Audiencia cumplieron con sus deberes ni vigilando en la fase instructora para que se cumplieran y se respetaran las normas de obligado cumplimiento contenidas en la LECrim, del artículo 25.1 CE, ya que las creencias religiosas -incluido el supuesto vudú - no están tipificadas en el C. Penal (RCL 1995, 3170 y RCL 1996, 777) como delito⁵⁶⁶”. El Tribunal Supremo rechazó el motivo estimando que carecía de cualquier fundamento. Ahora bien, se rechazó en base a otros argumentos expuestos por la defensa, sin entrar a desarrollar si efectivamente se había vulnerado el derecho a la libertad religiosa “al fundamentarse la acusación en supuestas ciencias religiosas”.

⁵⁶⁴ Nollywood es la industria de cine nigeriana. Se considera una de las más importantes del mundo, junto a Hollywood and Bollywood, siendo la segunda industria mundial en producción de películas, sólo por detrás de Bollywood.

⁵⁶⁵ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 49

⁵⁶⁶ Recurso sobre la Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

Es importante retener que el vudú no crea víctimas de trata ni es utilizado como método de captación. Como se defendió previamente, las creencias tradicionales africanas son creencias legítimas amparadas por el derecho a la libertad religiosa. Su creencia y práctica no sólo no es una conducta delictiva, sino que está amparada por el derecho constitucional a la libertad religiosa.

Cuestión distinta es si las redes de explotación nigeriana están abusando de algunos elementos de esas creencias para explotar a mujeres.

2. Juramento rituales, ¿un elemento comisivo?

Anteriormente se ha analizado cómo los juramentos rituales crean un vínculo extremadamente fuerte y complejo entre la víctima y los tratantes, la sociedad e incluso las divinidades. Estas dinámicas existentes en las redes de trata nigerianas añaden un plus de dificultad a la hora de determinar y probar la existencia de métodos coercitivos. La sutileza de muchos de los métodos empleados por las redes de trata nigeriana, dificultan así esta tarea, pues lógicamente cuanto menos evidente es el medio coactivo empleado, más difícil será determinar la existencia del mismo.

La cuestión es, por tanto, analizar si estos juramentos rituales pueden subsumirse en algunos de los elementos comisivos reconocidos por la ley. Esta cuestión no es baladí ya que, en ocasiones, las personas imputadas por un delito de trata aducen en su defensa pruebas del consentimiento de la víctima. De hecho, en muchas ocasiones, las víctimas no se sienten propiamente víctimas de trata sino parte de un contrato, “*soy la única responsable (de mis males), les engañé y pago el precio*⁵⁶⁷”.

Se suele afirmar que los juramentos rituales constituyen un método coercitivo idóneo en el delito de trata, sin que se justifique esta afirmación, salvo algunas excepciones como

⁵⁶⁷ KOH BELA, *op. cit.* nota 384

los trabajos del abogado Víctor Nnamdi Opara⁵⁶⁸ o la investigadora Olufunke Aluko-Daniels⁵⁶⁹ sobre el consentimiento en las redes de explotación nigerianas.

Se analizará a continuación una serie de elementos para valorar si los juramentos rituales constituyen un método coercitivo idóneo. Para ello, se examinará la percepción que las mujeres tienen de estos rituales, el contenido del mismo, los efectos que producen y su valor jurídico en Nigeria.

Realización de los juramentos rituales. Un primer elemento es analizar si las mujeres participan en estos juramentos libremente.

Como se adelantó, según NAPTIP, más del 80% de las víctimas de trata realizan estos juramentos rituales para sellar el acuerdo preexistente entre los tratantes y las víctimas⁵⁷⁰. La realización de este juramento es una práctica generalizada y, en muchos casos, condición *sine qua non* para cerrar el pacto e iniciar el proceso migratorio.

Generalmente, por tanto, el juramento es un requisito del viaje que han de aceptar las víctimas. No siendo fácil para ellas rechazar la realización del juramento ritual; rechazo que podría ser percibido por los tratantes como desconfianza hacia ellos⁵⁷¹ o falta de voluntad de aceptar su parte del trato⁵⁷².

Según algunas fuentes, estas ceremonias son percibidas por las víctimas como amenazantes e intimidatorios, especialmente porque las mujeres en muchas ocasiones no pueden participar en ceremonias religiosas tradicionales⁵⁷³. Sin embargo, otros autores defienden que las víctimas no perciben estos juramentos como intimidantes o coercitivos *per se*⁵⁷⁴. De manera que estos juramentos son un paso necesario que las compromete con el mundo espiritual de poder y contrapoder, control e inspección, pero no equivale a una

⁵⁶⁸ Cfr. OPARA, V.N. “Trafficking Contract: Myths or Reality? Re-Examination of Consent in Human Trafficking” en FALOLA, T y AFOBALI, N. *The Human Cost of African Migration*, ed. Routledge, Estados Unidos, 2007, pp. 221-258

⁵⁶⁹ Cfr. ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240

⁵⁷⁰ MOROKA, *op. cit.* nota 318; pág 11

⁵⁷¹ IKEORA, M. *Interstate Cooperation and Anti-Trafficking: Assessing Existing Approaches between Nigeria and the United Kingdom*, PhD Thesis, Universidad de Hull, Reino Unido, 2010; pág 144

⁵⁷² *Ibid*; pág 145

⁵⁷³ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 37.

⁵⁷⁴ VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 565

completa pérdida de la expresión de sus deseos y elecciones personales⁵⁷⁵; adquiriendo carácter coercitivo posteriormente, una vez que las víctimas se encuentran en el lugar de destino⁵⁷⁶.

Esta divergencia de posturas, no ha de interpretarse como datos contradictorios sino como el reflejo de la individualidad de cada víctima. De manera que la percepción de la víctima de estas ceremonias dependerá de su familiaridad y apreciación de estos ritos y ceremonias: “*no tenía miedo porque el vudú es la religión de muchos nigerianos e incluso mis padres la seguían*”⁵⁷⁷.

Contenido del acuerdo. Otra cuestión importante es el contenido del compromiso que adquieren las mujeres durante estos rituales. Recordemos que mediante estos juramentos la víctima ratifica un pacto acordado previamente con el tratante, comprometiéndose además de a pagar la deuda, a ser dócil y a no denunciar al tratante a la policía; asumiendo que el incumplimiento de su juramento puede acarrearle una serie de males.

Este juramento plantea varias cuestiones. En primer lugar, si las mujeres están suficientemente informadas sobre los términos del pacto; en segundo lugar, si es posible acordar un pacto de esas características (desembolso de deuda cuantiosa bajo la pena de muerte u otras desgracias en caso de incumplimiento); por último, analizar si el pacto es revocable.

Partiendo de la hipótesis de que las mujeres aceptan libremente participar en los juramentos rituales, cabe preguntarnos cuál es la información y la calidad de la misma que reciben. Pues el consentimiento es irrelevante si se ha obtenido mediante engaño.

Respecto a la información que reciben las mujeres sobre los términos del pacto, esta tiende a ser escasa, tal y como se deriva de los testimonios de las víctimas. En ocasiones hay una distorsión en la actividad a la que van a dedicarse las víctimas y las condiciones de la misma; en otras sobre el montante a pagar, ya que los tratantes se aprovechan del desconocimiento de las víctimas sobre las cantidades expresadas en euros y dólares (“*no*

⁵⁷⁵ VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 571

⁵⁷⁶ *Ibíd*; pág 565

⁵⁷⁷ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 58

les informan sobre el valor del euro y las víctimas piensan que es en su moneda, en la divisa nigeriana, y creen que en un año, aproximadamente, podrán saldar la deuda⁵⁷⁸) y de la percepción en el imaginario colectivo de muchos africanos de que ganar dinero en Europa es muy fácil (*“mis paisanos contaban cosas muy buenas cuando volvían de Europa, decían que era muy fácil ganar dinero⁵⁷⁹”).*

A nivel psicológico, esta falta de claridad a la hora de delimitar los términos del pacto tendería igualmente a alimentar *“el desorden cognitivo y afectivo⁵⁸⁰”* de las víctimas.

En algún caso, la víctima sí que es plenamente consciente de a qué se somete con los pactos, como esta víctima que, tras ser deportada a Nigeria, volvió a realizar el juramento ritual: *“he seguido las ceremonias sabiendo esta vez en qué consistían. Mi nueva “mamá” va a negociar la compra de mi deuda a la otra “mamá” que recuperará mis uñas y me las devolverá cuando haya pagado mi deuda⁵⁸¹”*. Cabe cuestionarse si en este caso el consentimiento es completamente libre o acepta los términos del pacto con el mero fin de recuperar sus uñas y, por tanto, su libertad.

Un segundo aspecto a esclarecer, con independencia del nivel de información del que disponga la víctima, es si una persona puede contraer un acuerdo que le exija devolver una deuda, ser dócil y no denunciar la situación bajo represalias de desgracias sobre ella y su familia en caso de incumplimiento.

Frecuentemente las condiciones en las que la deuda se contrae y ha de ser pagada posteriormente encajan en las llamadas servidumbres por deuda, especialmente cuando no se ofrece otra alternativa que pagar la deuda mediante actividades sexuales: *“a preguntas de las defensas declaró (...) que cuando ejercía la prostitución era el acuerdo que tenía en Nigeria no la obligaba pero le habían dicho que esa era la forma que había para pagar la deuda⁵⁸²”*.

⁵⁷⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

⁵⁷⁹ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 42

⁵⁸⁰ TALIANI, *Calembour...*, *op. cit.* nota 296; pág 8

⁵⁸¹ KOH BELA, *op. cit.* nota 384

⁵⁸² Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

El protocolo de Palermo no las menciona específicamente, aunque sí es abordada en la “ley modelo contra la trata de personas”, que facilita una definición de la servidumbre por deudas basada en la Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud de 1956, definiendo la “servidumbre por deudas” como *“la situación o condición resultante de una promesa de un deudor de prestar sus servicios personales, o los de una persona bajo su control, como garantía de una deuda, si el valor de esos servicios, computado razonablemente, no se destina a la liquidación de la deuda o si la duración de esos servicios no está limitada y definida”*⁵⁸³.

Las servidumbres por deuda se asimilan a la esclavitud y por tanto constituyen un medio comisivo idóneo en el delito de trata⁵⁸⁴: *“está vedado que una persona pueda libremente aceptar su condición de esclavo. Ello implicaría una violación tanto del ius cogens internacional sobre derechos humanos como de las normas imperativas del derecho interno reguladoras de cualquier actividad laboral reconocida o no”*⁵⁸⁵.

Un tercer elemento a considerar es si es posible revocar el consentimiento. Recordemos que el consentimiento ha de mantenerse en el tiempo, de manera que pese a que se hubiera podido dar un consentimiento inicial, este debe mantenerse en todo el ciclo de trata. Teniendo en cuenta además que, si se introducen unilateralmente elementos nuevos al acuerdo inicial, y en especial cuando los términos varían en beneficio del tratante, cambia la naturaleza del acuerdo a explotación⁵⁸⁶, especialmente si esto sucede una vez se encuentran fuera de su país de origen, donde la vulnerabilidad de las víctimas aumenta.

Aluko-Daniels afirma que el gran problema del juramento ritual es que *“no permite a las mujeres acabar con esa relación cuando lo desean”*⁵⁸⁷. Las desgracias que pueden acarrear las mujeres y sus familias en caso de incumplimiento del contrato son de tal

⁵⁸³ UNODC, *Ley modelo contra la trata de personas*, Austria, 2010; artículo 5g

⁵⁸⁴ La trata de seres humanos en España está muy vinculada con la servidumbre por deudas, sometiéndose el afectado a la situación de dominación como único medio de satisfacer las deudas con el tratante. Dentro de este grupo se encuentran los supuestos de captación de jóvenes extranjeras con el objetivo de que ejerzan la prostitución; comprendiendo igualmente los supuestos de prostitución consentida, es decir, aquellas mujeres que sabían que la actividad a realizar en España era la prostitución, en FISCALÍA GENERAL DEL ESTADO, *op. cit.* nota 550; pág 22

⁵⁸⁵ SÁNCHEZ-COVISA, *op. cit.* nota 527; pág 44

⁵⁸⁶ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 159

⁵⁸⁷ *Ibid*; pág 160

envergadura que impiden que estas puedan revocarlo unilateralmente: “*no son dos partes al mismo nivel. La madame está en un nivel superior mientras que la mujer tratada está debajo. Cuando está en el país de destino no tiene ningún poder contractual y esto supone una violación de sus derechos humanos*”⁵⁸⁸.

Recordemos además que en los juramentos rituales se extraen partes corpóreas de las mujeres y algún familiar, formado un paquete que “*da al sacerdote vudú posesión de una parte de la víctima, creando una sensación de miedo y poca disposición a denunciar*”⁵⁸⁹.

Las consecuencias de la ruptura del juramento sólo pueden evitarse con el acuerdo y participación activa (revocación del pacto, remisión de los restos corpóreos) de la persona con la que se ha contraído la deuda y la intervención del sacerdote tradicional. Por lo que, aunque se parta de la idea de que en un primer momento el consentimiento pueda ser completamente libre, lo cierto es que esa libertad queda anulada una vez se ha adquirido el compromiso, ya que la única manera de salir de ese círculo es con el consentimiento y participación activa de los tratantes, lo que no deja margen a la víctima para ejercer un consentimiento genuinamente libre.

Por tanto, respecto al contenido o los términos del pacto, se perciben varios elementos que anularían el consentimiento libre de la víctima. En términos generales, estos juramentos rituales se basan en un engaño (mediante falsa información u omisión consciente de la misma) respecto a la actividad a realizar y las condiciones de ejercicio de esta; los términos del pacto implican la asunción de una servidumbre por deuda, y es imposible una revocación del consentimiento de la víctima.

Finalidad de los tratantes. Es interesante analizar igualmente cuál es la finalidad de los tratantes a la hora de realizar estos juramentos rituales ya que los juramentos se realizan a petición de los tratantes. Cierto es que las víctimas pueden obtener protección y bendiciones para su viaje en estos rituales, pero lo cierto es que esos beneficios podrían lograrse sin necesidad de realizar un juramento de fidelidad con los tratantes y sin comprometerse mediante estos juramentos a devolver la deuda.

⁵⁸⁸ Persona entrevistada por Aluko- Daniels en ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 190

⁵⁸⁹ IKEORA, *Why...*, *op. cit.* nota 391

Por tanto, ¿con qué finalidad se incluyen los juramentos rituales en el *modus operandis* de las redes de explotación?, ¿qué lleva a los tratantes a buscar garantías extras de que las mujeres cumplirán su parte del pacto?, ¿por qué sólo se practican con las mujeres que vienen a ejercer la prostitución y no con hombres que participan en movimientos migratorios y en ocasiones tienen que ejercer labores delictivas (ej. falsificación de documentos) gratuitamente durante un periodo para poder desembolsar completamente su deuda de viaje⁵⁹⁰?

Como se comentó, este tipo de rituales comenzó a ejecutarse en los años noventa, al constatar los tratantes que era una manera eficaz de asegurar el desembolso de la deuda, en vez de confiar únicamente en la lealtad de las víctimas, como se hacía anteriormente, pues muchas se alejaban de las redes antes de pagar la totalidad de las deudas⁵⁹¹. Practicándose este tipo de juramentos actualmente por la mayoría de víctimas de trata.

La realización de estos juramentos es un elemento incorporado por los tratantes, de manera consciente y sistemática, al ciclo de trata de víctimas nigerianas, utilizando expresamente estos rituales para asegurarse que las víctimas mantengan su compromiso⁵⁹². Adaptándose al mismo tiempo las prácticas de los sacerdotes tradicionales a las necesidades de los tratantes⁵⁹³, a fin de que estos puedan lograr sus objetivos, beneficiándose así ambos actores. Así, por ejemplo, ante la petición de una *madame* de amedrantar a una víctima que hacía en su opinión pocos esfuerzos por desembolsar la deuda, el sacerdote tradicional propone enviarle la maldición vía telefónica: “*le mandaré un mensaje de texto con la maldición. Incluso si no coge el teléfono, la maldición le llegará*”⁵⁹⁴.

Los tratantes son conscientes de que este tipo de rituales doblega, o en todo caso condiciona o afecta directamente, a la voluntad de las víctimas y su consecuente consentimiento. Con independencia del efecto que estos rituales tenga sobre cada mujer, lo cierto es que la finalidad de los tratantes al condicionar el cierre del pacto a la

⁵⁹⁰ Señalar que la trata con fines de explotación laboral o delictiva es igualmente un delito, debiendo analizarse en cada caso si se dan todos los elementos para constituir efectivamente un delito de trata.

⁵⁹¹ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 25

⁵⁹² ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 155

⁵⁹³ BAARDA, *op. cit.* nota 350; pág 268

⁵⁹⁴ *Idem*

realización del juramento ritual es incidir en la voluntad de la víctima. Su intención es, por tanto, garantizar que las mujeres cumplen con el pacto y se mantienen dentro del círculo de explotación.

Consecuencias de realizar los juramentos rituales. A lo largo de este trabajo se ha detallado holgadamente las consecuencias para las víctimas de la realización de los juramentos rituales. Mediante estos rituales las víctimas refuerzan el vínculo con los tratantes, con su propia comunidad y con las divinidades, comprometiéndose a cumplir su parte del pacto bajo sanciones de desgracias para ellas y sus familias en caso de incumplimiento. Adquiriendo así una deuda económica y moral con los tratantes y reforzando valores culturales africanos que juegan un papel esencial en el proceso de trata (lealtad, respeto a la jerarquía, secretismo).

Según las creencias tradicionales africanas, no hay perdón frente a las ofensas a las deidades; de manera que la sanción vinculada a la ruptura del pacto puede retardarse, pero siempre llega⁵⁹⁵. Esto crea en las víctimas un estado de inseguridad continua. Siendo la reacción fisiológica del miedo a la ruptura del pacto la misma que ante otro tipo de peligros⁵⁹⁶. Pudiendo llegar, incluso, a paralizar a algunas víctimas, limitando así su capacidad para tomar decisiones que puedan liberarlas de su situación de explotación⁵⁹⁷, como se establece en la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre *“a medida que el proceso avanza, y, con ello va mermando la estabilidad psicológica de la víctima, ya no es menester acudir a medios tan drásticos como la violencia física, bastando con un recordatorio acerca de la posibilidad de volver a producirse la misma para poder conseguir mantener controlada la voluntad de la víctima. Incluso ni siquiera es necesario que el tratante amenace de forma directa y explícita a la víctima, ya que puede bastar la mera sugerencia o insinuación, la velada referencia a la posibilidad de la causación del anunciado mal cerniente directamente sobre la víctima o sobre alguno de sus seres más queridos o incluso que la víctima sepa o presencie que otros han sufrido temibles y hasta terribles represalias”*.

⁵⁹⁵ OBAFEMI, *op. cit.* nota 311; pág 169

⁵⁹⁶ LADEMANN-PRIEMER, *op.cit.* nota 299; pág 6

⁵⁹⁷ *Ibid*; pág 5

Los testimonios de algunas víctimas son contundentes en lo que respecta a la eficacia de las sanciones vinculadas a la ruptura del pacto: “*este juramento es muy poderoso*⁵⁹⁸”; “*cuando Pepita me lo cuenta yo le digo que no se lo crea, que no puede morir por ese pacto..., pero Pepita me dice que no sé de qué se trátale pacto, ella dice que es pacto muy fuerte y muy eficaz*⁵⁹⁹”, “*si no cumples, la chica que te trae va a llamar al hechicero y tú no vas a levantar cabeza*⁶⁰⁰”.

Este temor ha llevado incluso a víctimas a volver junto a sus tratantes tras haber escapado (“*volvió por miedo al "vudú" que le había practicado*⁶⁰¹”), habiéndose documentado en los Países Bajos numerosos casos de menores que escapaban de los centros de protección en los que se encontraban para acudir junto a las *madame*⁶⁰². En este sentido, es necesario recordar que el factor religioso y las creencias espirituales juegan, en términos generales, un papel muy importante en la vida de los africanos, siendo la obligación derivada del juramento tomada muy en serio por las víctimas: “*tenía mucho miedo, el vudú no es algo con lo que se puede jugar*⁶⁰³”.

Las consecuencias negativas de la ruptura del juramento recaen tanto sobre la víctima como sobre su familia, lo que supone una gravamen enorme para las víctimas pues incluso en momentos límite en los que se dicen “*no puedo más, lo dejo y asumo las consecuencias que puedan derivar de esta decisión*”, ¿cómo asumir el riesgo de que pueda pasarle algo a tu familia?

Valor jurídico en Nigeria. Anteriormente se ha analizado cómo los juramentos rituales pueden constituir un elemento comisivo idóneo para establecer la existencia de un delito de trata. Siendo interesante igualmente evaluar el valor que este tipo de juramentos tienen en Nigeria.

Según el Informe anual de Departamento de Estado de los Estados Unidos sobre las acciones de los estados en la lucha contra la trata de personas, Nigeria fue categorizada

⁵⁹⁸ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 61

⁵⁹⁹ *Tráfico y...*, *op. cit.* nota 459; pág 80

⁶⁰⁰ *Ibid*; pág 74

⁶⁰¹ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

⁶⁰² VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 563

⁶⁰³ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 61

en 2016 dentro del TIER 2, es decir, dentro de los países cuyos gobiernos no han alcanzado los estándares mínimos internacionales de protección de víctimas de trata pero que están haciendo esfuerzos significativos para lograrlo⁶⁰⁴. Habiendo bajado a esta categoría desde el 2011, tras haber estado calificada entre 2009 y 2011 como TIER 1, es decir, dentro de los estados que cumplen los estándares mínimos internacionales de protección de víctimas de trata.

Nigeria ha ratificado los principales documentos de reconocimiento de derechos humanos internacionales y regionales (ej. la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Convención de Derechos del Niño, la Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos, el Estatuto de Roma...); así como los principales textos legislativos en favor de la lucha contra la trata de personas. Habiendo ratificado en 2001⁶⁰⁵ el Protocolo de Palermo.

A nivel interno, la Constitución nigeriana de 1999 reconoce en su artículo 34 el derecho a la dignidad y la prohibición de la servidumbre o esclavitud, conteniendo igualmente artículos que ofrecen protección a grupos vulnerables como los menores.

A nivel penal, el *Criminal Code Act*, vigente en los estados del sur del país⁶⁰⁶, recoge algunos delitos contra la libertad y la esclavitud que pueden ser utilizados para perseguir la trata de personas. Por su parte, el *Penal Code Act*, vigente en los estados nigerianos del norte⁶⁰⁷ criminaliza conductas tendentes a esclavizar a una persona y obligarla a ejercer la prostitución. Criminalizando igualmente la prostitución. Además ambos códigos contienen preceptos que pueden utilizarse para condenar la realización de juramentos rituales en el contexto de la trata; castigándose en ambos códigos, por ejemplo, a aquel que participe o posea algún *juju* con el que se pretender forzar a una persona a hacer algo que tiene derecho a negarse a hacer o a no hacer algo que tiene derecho a ejecutar.

⁶⁰⁴ Estados Unidos, DEPARTAMENTO DE ESTADO, *Trafficking...*, *op.cit.* nota 233; pág 292 y ss

⁶⁰⁵ Firmado el 13 diciembre 200 y ratificado el 28 junio 2001

⁶⁰⁶ Estados de Abia, Akwa-Ibom, Anambra, Bayelsa, Cross River, Delta, Ebonyi, Edo, Ekiti, Enugu, Imo, Lagos, Ogun, Ondo, Osun, Oyo, Rivers.

⁶⁰⁷ Estados de Adamawa, Bauchi, Benu, Borno, Gombe, Jigawa, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Kogi, Kwara, Nasarawa, Niger, Plateau, Sokoto, Taraba, Yobe, Zamfara y Abuja.

En 2003, siguiendo las recomendaciones del Protocolo de Palermo, Nigeria aprobó una ley en materia de lucha de trata de seres humanos. Esta ley federal, aplicable en todos los estados, tipifica la trata como delito. Fue modificada por la *Trafficking in Persons (Prohibition) Law Enforcement and Administration (Amendment) Act* en 2005 para, entre otros, aumentar las penas a los criminales.

A través de esta ley se creó la ya citada NAPTIP, que tiene entre sus funciones “*la investigación y el enjuiciamiento de los autores, el asesoramiento y la prestación de asistencia para la rehabilitación de las víctimas de trata, la educación pública, la coordinación de la reforma legislativa relacionada con la trata de seres humanos y la mejora de la eficacia de los esfuerzos de los organismos encargados de hacer cumplir la ley para reprimir la trata de seres humanos*”⁶⁰⁸.

También en 2003 Nigeria promulgó la ley de derechos del niño, protegiendo en su sección 30 a los menores de toda forma de explotación, incluida la trata con fines de explotación sexual. Esta ley, sin embargo, a fecha noviembre 2016, había sido adoptada solamente en 23 de los 36 Estados nigerianos.

A nivel regional, el Estado de Edo, de donde provienen la mayoría de víctimas de trata nigerianas en Europa, promulgó en el 2000, a través de la *Criminal Code (Amendment) Law*, una ley contra el delito de trata que, entre otros, penaliza los pactos rituales en el marco de la trata y criminaliza la prostitución.

Cierto es que los circuitos legales de justicia en ocasiones transcurren de manera paralela a la justicia tradicional: “*hemos encontrado casos en Nigeria donde la madame había denunciado a la víctima de trata a la comunidad por impago de la deuda. En este sentido, y basándose en el contrato establecido durante la ceremonia del juju, la madame, de forma perversa, pasaba a ser “la víctima” de la situación y por eso pedía la intervención de la justicia tradicional. En estas situaciones, la familia de la mujer tratada recibe una convocatoria del templo en la que se pide el pago de la deuda contraída con la madame y, en el caso de que no se entregue el dinero debido, el juju actúa ejecutando la justicia que demanda la madame*”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ UNODC, *Manual para la lucha...*, op. cit. nota 535; pág 85

⁶⁰⁹ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, op. cit. nota 254; pág 21

Ahora bien, es importante retener que, incluso dentro de los marcos de la justicia tradicional, muchos de estos juramentos carecen de valor al no cumplir determinados requisitos como que la persona conozca claramente el objetivo y motivo del juramento que asume o que este se realice para lograr objetivos criminales o mercantiles. El hecho de que algunos sacerdotes tradicionales sean contrarios a estos pactos y estén trabajando junto a la fuerza pública y organizaciones especializadas de acompañamiento a víctimas de trata, ponen de manifiesto que no hay unanimidad a la hora de considerar estos juramentos como aceptables en el ámbito de la justicia tradicional.

3. Rituales en país de destino

En ocasiones los juramentos se renuevan en el país de destino o se realizan nuevos rituales *juju* encaminados a fortificar el juramento ritual realizado en el país de origen.

En estos supuestos el contexto hace imposible que pueda otorgarse un consentimiento genuino porque en ese momentos las mujeres “*ya son tomadas como rehenes o están enfrentando una situación que puede conducir a sufrimiento o detención como inmigrante ilegal, deportación o muerte*”⁶¹⁰. Siendo, por tanto, imposible, conceder un consentimiento libre y válido bajo estas circunstancias.

La naturaleza y finalidad de estos rituales es ya inequívoca: amenazar a aquellas víctimas a las que no pudieron someter mediante los juramentos rituales⁶¹¹. De hecho, estos rituales se realizan cuando las víctimas se revelan frente a los tratantes o no cumplen las expectativas de los mismos: “*la acusada trasladó a la NUM014 al club (...) pese a que en ese momento la NUM014 manifestó su oposición a continuar en esa situación, diciendo que estaba agotada y no podía más, ante lo cual la acusada le compelió a aceptar sus indicaciones con nuevas reiteraciones de amenazas por el vudú*”⁶¹².

⁶¹⁰ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 164

⁶¹¹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 38

⁶¹² Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 33/2015, de 01 de julio

4. Conclusión

A la hora de determinar si el uso de elementos vinculados al vudú constituye un medio comisivo idóneo del delito de trata, es importante que se analice la situación de la presunta víctima de manera global: la situación de la mujer antes de la trata, la manera en que el tratante obtuvo el consentimiento de la misma, la relación entre víctima y tratante, los detalles de la explotación, las opciones de la víctima una vez en el país de destino⁶¹³.

El consentimiento de las menores de 18 años es en todo caso irrelevante. Sin que, dada la naturaleza del bien jurídico a proteger, jurídicamente pueda darse valor al consentimiento otorgado por las familias de la víctima cuando el juramento ritual es realizado por estos en ausencia de la víctima: *“si la denunciaba, o no cumplía sus órdenes, enfermaría y moriría, no sólo ella, sino su hermano, quien había firmado en Nigeria otro compromiso vinculado al sometimiento de su hermana a sus dueños o controladores*⁶¹⁴”. O *“su familia tuvo que hacer un juramento, para garantizar que la misma pagaría su deuda (...) y si no pagaba moriría*⁶¹⁵”.

Los juramentos rituales crean o refuerzan elementos claves de la situación de explotación que padecen las víctimas. Creando una ilusión de aparente consentimiento que, según Opara, es *“simplemente un contrato simulado, lo que no constituye ninguna obligación”*, no por ser inmoral o inválido *ex ante* sino porque colapsa de la misma manera que un contrato de esclavitud⁶¹⁶.

Si bien puede defenderse que siendo nigerianas las mujeres deben conocer los efectos de estos rituales, lo cierto es que, una vez realizado el ritual, están sujetas a él, siendo claro el carácter coercitivo del mismo una vez adoptado⁶¹⁷ como indica la STS 861/2015, de 20 de diciembre *“esta segunda testigo no es engañada: sabe desde el principio que se va a dedicar a la prostitución. Sin embargo, al margen del rito del vudú que ya la coloca en situación de dependencia, al ponerse en manos de la trama quedó ya a su merced en condiciones de vulnerabilidad que son aprovechadas para su explotación”*.

⁶¹³ UNODC, *The Role of ‘Consent’...*, *op. cit.* nota 533; pág 79

⁶¹⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

⁶¹⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁶¹⁶ OPARA, *op. cit.* nota 568; pág 245

⁶¹⁷ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 172

Por una parte, las víctimas generalmente acceden a realizar el juramento desconociendo las grandes dificultades que van a tener para poder cumplir su parte del pacto, existiendo por tanto un claro desequilibrio entre el compromiso que piensa que adquiere la víctima y la verdadera magnitud del mismo. Así lo refleja la STS 23/2015, de 04 de febrero, al valorar que *“hubo una situación de explotación no tanto en la práctica de la prostitución pues desde el principio podían saber que solo a través de ella podían abonar los gastos de su desplazamiento a España y manutención. La explotación y por lo tanto, el engaño y el planteamiento coactivo fue en la forma de tal práctica: no quedándose dinero para ellas, exigiéndoles una actividad incesante para el pago de aquella deuda y todo ello en un escenario claramente intimidatorio por la posibilidad de eventuales males a sus familiares, en un caso y la retención de la hija menor en otro”*.

El consentimiento se obtiene recurriéndose al engaño o con abuso manifiesto de su fidelidad a las creencias tradicionales. Lo que esto conlleva también como elemento desestabilizador al recurrir a las creencias y bases espirituales de las víctimas como método coercitivo.

Una vez asumido el pacto y ratificado mediante los juramentos rituales, es clara la situación de dependencia y vulnerabilidad a la que quedan sujetas las víctimas: *“su silencio de cara al dispositivo migratorio que han utilizado se justifica más por la lealtad que por el miedo o la amenaza. Efectivamente, ellas saben muy bien que pueden denunciar a sus traficantes a las autoridades europeas, pero también saben que si lo hacen pierden más de lo que ganan: a la vez porque pierden su fuente de ingresos, pasan bajo el control de las autoridades francesas (vía los trabajadores sociales) y se arriesgan a una expulsión a más o menos largo término, pero también porque pierden el apoyo y estima de su comunidad en Francia y en su país. Por tanto, si los traficantes e intermediarios pueden ser considerados como aliados, son ellos también los que en ocasiones abusan de su posición⁶¹⁸”*.

La relación entre víctima y tratante se basa en un claro desnivel, pese a que debido a la propia dinámica de las redes de explotación, las víctimas perciban esta relación como igualitaria. Lo cierto es que la relación entre ambos es poco transparente y está claramente

⁶¹⁸ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 19

marcada por los ritmos e intereses de los tratantes: los tratantes son los que establecen el montante de la deuda y las posteriores deudas y multas, se dificulta el que las mujeres puedan controlar el montante de deuda ya saldado, los pagos se realizan al ritmo impuesto por el tratante quienes tienen capacidad para elegir clientes, horarios y lugares de trabajo, se limitan/anulan las opciones de desembolsar la deuda realizando otras actividades...

Todo ello bajo la presión de saber que se encuentran en una situación irregular en España, lo que dificulta sus opciones de obtener otro tipo de trabajo remunerado, y acrecienta su vínculo con la *madame*, al ofrecerle alojamiento y cierta seguridad frente a la amenaza de la deportación.

Es cierto que las víctimas pueden, en ocasiones, tener una cierta capacidad de negociación, especialmente cuando ya se ha pagado un montante significativo de la deuda, siendo en muchos casos la condición de reducción de la deuda o relajación en los términos de la misma el hecho de que las víctimas acepten entrar al círculo delictivo, convirtiéndose en explotadoras a su vez. Se observa en ocasiones incluso determinados límites respetados por los propios tratantes: “*tras estos hechos [abuso sexual por parte de la pareja de la madame] la testigo decidió huir de la casa, (...). Alejandra que se enteró de lo sucedido no la obligó a volver a su casa si bien la exigió que le terminara de pagar la deuda*⁶¹⁹”.

Prima facie, estos hechos no desvirtúan la situación de vulnerabilidad que padece la víctima en relación al tratante. Esta cierta capacidad de negociación de la víctima, no implica necesariamente “*la noción de “elección” o “acción voluntaria*⁶²⁰”. Recordemos que dentro de la lógica del propio juramento ritual cuando el periodo de desembolso de la deuda va llegando a su fin, la víctima suele adquirir mayor libertad, tanto económica como social.

El uso abusivo de elementos vinculados al vudú constituye *a priori* un medio comisivo idóneo constitutivo del delito de trata. Los tratantes utilizan las creencias de las víctimas

⁶¹⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁶²⁰ BENEDUCE, R y TALIANI, S. “Embodied Powers, Deconstructed Bodies Spirit Possession, Sickness, and the Search for Wealth of Nigerian Immigrant Women”, *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 101(2), Alemania, 2006, pp.420-449; pág 433

para reforzar y legitimar el pacto existente entre ellos, haciendo a la víctima y su familia participantes activos de ese compromiso, maquillando así sus intenciones de explotación, desviando el reparto de responsabilidades y dificultando la salida de las víctimas de ese círculo de explotación.

Estos juramentos y rituales, no sólo son idóneos para atemorizar a las víctimas y colocarlas en una situación de vulnerabilidad, sino que los tratantes conocen ese dato⁶²¹ y, por ello, recurren a estos métodos.

La situación de las víctimas de trata nigerianas refuerza la tesis de la investigadora Jessica Christine Elliott, que defiende lo inapropiado de la dicotomía consentimiento/coacción, alegando que son conceptos que se sitúan en los extremos de una línea, sobre la que se mueve una extensa gama de posibilidades a la hora de determinar lo que constituye un consentimiento válido o coacción suficiente para invalidar y hacer irrelevante el consentimiento⁶²². La realidad tiene muchos más matices, no ajustándose fielmente a los conceptos jurídicos.

Además, no hay que olvidar que, si bien se parte de la idea teórica de que es posible llegar a un consentimiento válido, libre por entero del empleo de medios indebidos, la propia definición de trata y la manera de actuar de la mayoría de los tratantes hace que esta hipótesis sea relativamente improbable⁶²³.

c) VALORACIÓN POR LA JURISPRUDENCIA ESPAÑOLA

Los tribunales españoles aceptan, en términos generales, que determinados aspectos de las religiones tradicionales africanas son utilizadas de forma abusiva por las redes de trata nigerianas como elementos coercitivos: *“la experiencia enseña y la práctica judicial demuestra que en muchos supuestos de prostitución de mujeres nigerianas, los rituales de vudú son utilizados por los explotadores como instrumentos de coerción para dobligar*

⁶²¹ LAFONT NICUESA, L. “Delitos contra los ciudadanos extranjeros” en LAFONT NICUESA, L (ed). *Extranjería. Legislación, comentarios y jurisprudencia*, ed. Tirant lo Blanch, España, 2008 (online)

⁶²² ELLIOTT, *op. cit.* nota 541; pág 228-229

⁶²³ UNODC, *Manual para la lucha...*, *op. cit.* nota 535; pág 21

*la voluntad de las mujeres e imponerles el ejercicio forzado de la prostitución para el pago de su introducción en territorio europeo*⁶²⁴”.

Partiendo así del entorno cultural y religioso de la víctima a la hora de determinar que “*estas prácticas cuando se encuentran arraigadas en las creencias personales, adquieren fuerza suficiente como para colocar en una situación de inferioridad y desvalimiento a quien las padece*”⁶²⁵. Valorando las coacciones no desde el prisma del juez o de sus consideraciones hacia las creencias tradicionales africanas, sino encuadrando este tipo de prácticas en su contexto cultural y religioso, “*siendo necesario por tanto valorar la fuerza de tales ritos desde la cultura en la que han surgido y en la que estaba atrapada la víctima*”⁶²⁶. Como señala el Tribunal Supremo, “*puede parecer una explicación exótica, pero no se puede dudar de la realidad de ese sentimiento que tuvo la víctima, severamente condicionada por elementos culturales de su país de origen, por unas costumbres que si bien ajenas y más primitivas en relación a nuestro entorno occidental, es precisamente, desde aquellas, desde las que debe ser analizada la privación de libertad que sufrió, máxime cuando, como en el presente caso, estas creencias son utilizadas abusivamente por los autores para procurarse la dominación sobre la víctima*”⁶²⁷”.

Según ha manifestado la propia Fiscalía Especialista en materia de Extranjería “*concretamente el vudú, como presión intimidatoria, aunque objetivamente no tenga una consistencia real debe entenderse un medio coactivo idóneo respecto de las víctimas que crean en el mismo, como es el caso de las víctimas de nacionalidad nigeriana, que perciben las amenazas del vudú como reales*”⁶²⁸. Añadiendo que “*la jurisprudencia de la Sala II del TS ha otorgado relevancia al vudú en diferentes figuras delictivas. Entre otras se pueden citar las siguientes resoluciones: STS 651/10 de 24 de junio en un caso de inmigración ilegal del artículo. 318 bis. STS 12/2005 de 8 de junio en un caso de prostitución coactiva del artículo. 1881-1 Código Penal STS 1461/2005 de 25 de noviembre en un caso de prostitución y detención ilegal Sts 951/2009 de 9 de octubre en relación con un caso de inmigración ilegal y determinación coactiva a la prostitución*”⁶²⁹”.

⁶²⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁶²⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 139/2008, de 13 de octubre

⁶²⁶ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

⁶²⁷ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

⁶²⁸ FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *La trata...*, op. cit. nota 142; pág 9

⁶²⁹ *Idem*

La citada STS 1461/2005, de 25 de noviembre establece que el vudú supone una “situación equivalente a la detención” afirmando que “es claro el ambiente de terror en el que se encontraba la víctima, y la absoluta falta de voluntad y de la capacidad de decidir, estando a merced de la recurrente la que le obligó a prostituirse y le privó de su capacidad ambulatoria, no porque estuviese encerrada físicamente en un concreto espacio delimitado, sino porque estaba funcionalmente detenida, sin capacidad de ir a donde quisiera, sin que hicieran falta ni barrotes ni cerrojos, porque dolosamente activaron las recurrentes los derivados de su cultura”.

En 2002, la Audiencia Provincial de Madrid condenó a una mujer a la pena de veinte días de multa con cuota diaria de 30 euros por: “una falta de vejación injusta del artículo. 620-2º del Código penal consistente en obligar a una persona a posar desnuda contra su voluntad y a dejar que le corten el pelo y las uñas. Quizá pudiera haberse calificado de delictiva esta conducta pero el Tribunal se atiene a la calificación acusatoria. No se aprecia una falta adicional de malos tratos porque nada se concreta de en qué consistieron fuera del hecho mismo de desnudar u obligar a desnudarse a la detenida, y ni siquiera en las muchas fotografías de esta hay la menor señal de tales maltratos, por lo que la acusada, al hablar de maltrato, pudo referirse a hechos distintos de golpearla, tales como retenerla en un sitio como el locutorio donde no hay lugar para dormir o sujetarla para quitarle la ropa y cortarle el pelo y las uñas⁶³⁰”.

Antes de la entrada en vigor del artículo 177bis CP, los tribunales consideraban estas amenazas vinculadas a las creencias tradicionales africanas idóneas para inducir a una persona a ejercer la prostitución en base al artículo 188 CP, que castiga a aquellos que inducen a la prostitución con medios comisivos como la violencia, la intimidación o el engaño así como el abuso de una situación de superioridad o de necesidad o vulnerabilidad de la víctima, “permitiendo la realización del tipo cualquier medio capaz de limitar seriamente la libertad de acción y decisión del sujeto pasivo⁶³¹”. La actual redacción del citado artículo 177bis CP es idéntica, por lo que se ha de entender que el uso abusivo de elementos vinculados a las creencias tradicionales africanas puede considerarse un medio coactivo idóneo.

⁶³⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 2722/2002, de 09 de octubre

⁶³¹ Sentencia Tribunal Supremo 1428/2000, de 23 de septiembre

Los tribunales españoles son proclives a aceptar el potencial intimidatorio de “*la amenaza de practicar vudú (...) cuando, como es el caso, afecta a una víctima de una nacionalidad, como la nigeriana, en la que la creencia en esta religión está especialmente arraigada en la sociedad*”⁶³². Habiendo incluso aceptado este tipo de amenazas en ámbitos distintos al del delito de trata en personas ajenas a las sociedades nigerianas como en un caso de amenazas basada en prácticas de vudú contra una mujer de nacionalidad española: “*resulta irrelevante si el autor tiene o no verdadera intención de cumplir sus males siendo lo determinante si el anuncio de los mismos es idóneo para generar la sensación de intranquilidad en la víctima, de modo que es desde ese prisma de aptitud para producir el injusto cómo debe interpretarse el aludido requisito que, sin duda, sobre la base de lo afirmado, consideramos que concurre en este caso*”⁶³³.

IV. VUDÚ E INVESTIGACIONES CRIMINALES

Existe un gran desconocimiento de las culturas africanas, desconocimiento e incompreensión que llegan a su apogeo en lo referente a las creencias tradicionales africanas, lo que supone un gran desafío para todos los actores que trabajan junto a las víctimas de trata nigerianas.

Aun admitiendo que la información divergente y contradictoria contemplada en distintos informes, documentos y artículos periodísticos y académicos puede deberse a diferentes perfiles de víctimas y procedimientos dispares utilizados por los tratantes; la falta de información sobre las redes de trata nigerianas en general, y sobre las creencias tradicionales africanas y la práctica de los juramentos rituales y maldiciones, en concreto, constituye un primer obstáculo a la hora de acompañar a víctimas de trata nigerianas.

Una segunda dificultad es que nuestras normas y mentalidad se mueven en un ámbito diferente al que se sitúan las creencias tradicionales africanas⁶³⁴. Las víctimas se ven confrontadas a múltiples desafíos a la hora de hablar sobre su situación, desde explicar

⁶³² Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁶³³ Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 762/2004, de 23 de diciembre

⁶³⁴ VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 560

algo que no puede ser exteriorizado con todo su significado a compartir esos sentimientos con personas ajenas a su cultura que no comprenden este tipo de pactos ni creencias⁶³⁵. Por otra parte, han de vencer sus miedos internos sobre las consecuencias que puede desencadenar la ruptura del juramento ritual.

La relación entre las víctimas y las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado se ve dificultada además por la extrema desconfianza de las víctimas hacia estas instituciones. La percepción negativa que las víctimas tienen sobre las autoridades de su país de origen se traslada directamente a las autoridades europeas. Esta desconfianza inicial es además reforzada por los propios tratantes. A lo que se une el temor a ser expulsadas de Europa y el miedo a romper el juramento ritual al revelar información sobre su situación de explotación.

Igualmente no facilita la apertura de las víctimas los estereotipos o preconcepciones que pueden tener los investigadores criminales sobre las víctimas de trata, o asunciones preconcebidas de cómo han de sentirse, pudiendo fallar a la hora de entender “*las complejidades- y contradicciones habituales- de los testimonios de las víctimas*”⁶³⁶.

IV.1 JURAMENTOS RITUALES: OBSTÁCULO PARA LA IDENTIFICACIÓN DE VÍCTIMAS

En Bélgica, el 32% de los dossiers para otorgar el estatus de víctima fue denegado en el caso de mujeres nigerianas, frente al 10% de media del conjunto de víctimas de diversas nacionalidades⁶³⁷. La aparente libertad de la que disfrutaban, el rechazo a denunciar su situación de explotación y el no reconocimiento de las mismas como víctimas dificulta su identificación como víctimas de trata por las entidades competentes.

Siendo los problemas de identificación más acuciados cuando la identificación se realiza en frontera (aeropuertos, Ceuta y Melilla o puntos de entrada de pateras) o en Centros de

⁶³⁵ VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 572

⁶³⁶ UNODC, *The Role of `Consent`...`, op. cit.* nota 533; pág 78

⁶³⁷ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *op. cit.* nota 361; pág 44

Internamiento para Extranjeros, debido a la celeridad de los procesos en ese contexto y la inidoneidad del marco donde se realizan las entrevistas⁶³⁸.

Esta incorrecta identificación de una mujer víctima de trata no es inocua pues “*puede conducir al mantenimiento de una situación de explotación y negación de sus derechos más esenciales, y puede impedir que se adopten las medidas óptimas para la salvaguardia de los mismos y para la detención y condena de los perpetradores del delito*”⁶³⁹.

En el caso de víctimas de trata nigerianas, determinadas secuelas habituales de las víctimas de trata (lapsus de memoria, ansiedad, rechazo a denunciar la situación de explotación, pesadillas, relatos incoherentes, la identificación con los tratantes...) pueden estar exacerbadas debido a las características o/y métodos utilizados por estas redes de trata. De manera que los juramentos rituales refuerzan la relación entre víctima y tratante, las pesadillas se interpretan como mensajes de ancestros y espíritus, el miedo a la ruptura del pacto incrementa el sentimiento de rechazo a denunciar la situación de explotación, la ansiedad y nerviosismo se atribuyen al efecto de los espíritus sobre las víctimas, etc.

En la identificación de las víctimas de trata nigeriana, podemos destacar tres elementos directamente reforzados con el uso coercitivo de elementos vinculados al vudú: el miedo a denunciar la situación de explotación, el hecho de que las víctimas no se perciban como tales y la aparente situación de libertad de la que disfrutaban.

a) MIEDO A DENUNCIAR LA SITUACIÓN DE EXPLOTACIÓN

El índice de denuncias de víctimas de trata nigerianas es bajo. A título de ejemplo, el porcentaje de usuarias de los últimos doce años de la organización especializada Proyecto Esperanza de origen asiático, europeo y americano que denunciaron duplicaron

⁶³⁸ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Preocupaciones y retos. Protección internacional para las víctimas de trata*, España

⁶³⁹ SERRA CRISTOBAL, R. y LLORIA GARCIA, P. *La trata sexual de mujeres. De la represión del delito a la tutela de la víctima*, Ministerio de Justicia, España, 2007; pág 62

al de las mujeres africanas⁶⁴⁰ y en una reciente operación policial contra una red de explotación sexual nigeriana, de 83 víctimas identificadas con nombre y apellido, sólo cinco decidieron declarar⁶⁴¹.

Las causas de este bajo índice de denuncias son múltiples, desde el temor a que se materialicen las amenazas de violencia y de desgracias sobre las víctimas y su familia si se denuncia la situación de trata, al miedo al aislamiento por parte de la comunidad nigeriana en el país de destino, si se decide a declarar contra los explotadores.

El apoyo de las iglesias y personas de su misma nacionalidad son esenciales para muchas víctimas⁶⁴², al provenir de una cultura en la que las relaciones personales (“*quién conoces y quién puede interceder por ti*”⁶⁴³) son un valor esencial. “*Las redes informales funcionan mejor que otros mecanismos formales, al menos según su experiencia. De hecho, este es el canal que usan la mayor parte de los inmigrantes para encontrar alojamiento, trabajo, etc., pues los servicios institucionales les sirven de poco para ese propósito*”⁶⁴⁴; de manera que es generalmente la comunidad la que va a apoyar a la víctima a encontrar nuevas vías de ingreso económico.

Sin embargo, la denuncia, y la posterior persecución de los tratantes y apertura de procesos judiciales incriminatorios no favorece un acercamiento entre las partes, una reconciliación o un espacio en el que encontrar una solución permanente a la situación de explotación de las víctimas⁶⁴⁵. Por el contrario, refuerza el enfrentamiento con su comunidad y tratantes. Siendo especialmente angustioso para las víctimas el hecho de interponer denuncias contra los tratantes cuando estos son personas que se encuentran dentro del círculo familiar o de amistades de la víctima⁶⁴⁶.

⁶⁴⁰ PROYECTO ESPERANZA y SICAR, *II Evaluación de impacto. 2006-2010. Mujeres víctimas de trata. Recuperando derechos, progresando en dignidad*, 2012; pág 30

⁶⁴¹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad de Estado nº 2, España, 2016

⁶⁴² ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 37

⁶⁴³ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 96 anexo informe experto

⁶⁴⁴ LLEVOT CALVET, N. Y GARRETA BOCHACA, J. “La mediación intercultural en las asociaciones de inmigrantes de origen africano”, *Revista internacional de sociología* Vol. 71 nº extra 1, España, 2013; pág 176

⁶⁴⁵ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit.* nota 52; pág 601

⁶⁴⁶ *Idem*

A estos obstáculos se suma el miedo a la expulsión. Las redes de trata distorsionan la realidad asegurándolas que serán expulsadas por las autoridades si denuncian su situación. Tienen miedo a ser obligadas a volver a su país y no poder así desembolsar la deuda contraída, ni cumplir con su sueño de migración, ni con las expectativas que sobre ellas tienen sus familias.

Las víctimas nigerianas bajo influencia de los juramentos rituales tienen un “*obstáculo extra*⁶⁴⁷” a la hora de denunciar su situación: “*el hecho de que las madame estuvieran esposadas, detenidas, un hecho objetivo, indiscutible...ni si quiera eso las convenció para decir algo...*⁶⁴⁸”. Aunque la detención de los presuntos tratantes ha sido en ocasiones esencial para incentivar la denuncia de las víctimas: “*tras la detención de Rosana y de Primitivo [los imputados], la TP- NUM011 presentó denuncia*⁶⁴⁹”.

Las víctimas suelen denunciar su situación una vez que la deuda ha sido saldada y, por tanto, han sido liberadas. Algunas incluso esperan a que su situación se haya legalizado, como se apunta en la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 139/2008, de 13 de octubre: “*una vez afianzada ya en España, optó por denunciar los hechos, lo que en ningún caso resta fuerza el componente intimidatorio de las amenazas desplegadas. Este extremo sí aporta un dato que es relevante (...). Las inmigrantes, una vez legales en España y afianzadas en nuestro país, tienen una capacidad de reacción a la presión que ejercía la organización, distinta de aquella que tienen cuando se encuentran en la situación de marginalidad e irregularidad en la que están las jóvenes traídas ilegalmente en España y una vez aquí obligadas a prostituirse*”.

En otras ocasiones, la relación con una tercera persona ajena a la red de trata, generalmente un hombre, crea un clima favorable para la denuncia de la víctima “[*la víctima*] *acompañada de un español al que había conocido como consecuencia de su actividad y con el que había trabado cierta amistad, denunció estos hechos a la policía*⁶⁵⁰” o “*al iniciar una relación de noviazgo, se marchó nuevamente del domicilio y, siguiendo los consejos de su pareja, formuló denuncia*⁶⁵¹”.

⁶⁴⁷ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *op. cit.* nota 361; pág 327

⁶⁴⁸ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 40

⁶⁴⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio

⁶⁵⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Oviedo 2/2003, de 31 de julio

⁶⁵¹ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

Favoreciendo las denuncias igualmente la existencia previa de denuncias de otras víctimas ligadas a los mismos tratantes: *“las investigaciones policiales tenían identificadas en torno a 60 mujeres que podrían encontrarse ejerciendo la prostitución bajo coacción, pero de ellas sólo al principio accedieron a colaborar las víctimas XX201, XX205 y XX208, lo que suele ser normal por razones fácilmente entendibles, como también suele ser normal que una vez que las investigaciones comienzan porque se han practicado las primeras denuncias, otras víctimas se unan formulando nuevas denuncias⁶⁵²”*.

Igualmente inciden en la interposición de denuncias el paso del tiempo y la evolución en la situación y circunstancias personales y familiares de cada víctima: *“decidió dejar de pagar la deuda, en enero del año 2010, por sentirse cansada y harta y por cuanto en esa fecha habían cambiado las circunstancias de su familia, considerando ella que estaban más seguros y porque su estancia de casi dos años en España había disminuido sus creencias y su miedo al vudú⁶⁵³”*.

Así como el verse las víctimas en una situación límite, sea porque consideran que la situación ha llegado a límites que no son aceptables: *“al descender el trabajo y no llevar tanto dinero a casa se incrementaron las palizas, siendo entonces cuando explotó y se personó en las dependencias policiales para denunciar los hechos⁶⁵⁴”*, *“finalmente huyó porque la exigían más dinero y la amenazaron⁶⁵⁵”*, *“decide denunciar los hechos porque no vivía de la forma que ella pensaba que debía vivir, ya que le ofrecieron vivir una vida mejor de la que tenía en Nigeria⁶⁵⁶”*.

O por verse “acorraladas” al verse ante la posibilidad de ser expulsadas de Europa, de manera que se acogen a los beneficios administrativos que ofrece la ley para facilitar la colaboración con la policía. Esta instrumentalización de la denuncia para obtener permiso para residir en Europa ha sido utilizada en ocasiones por la defensa de los tratantes para deslegitimar la declaración de la víctima. Ahora bien, no se puede penalizar a la víctima por hacer uso de recursos que la ley ha previsto para ese tipo de supuestos.

⁶⁵² Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 119/2016, de 18 de febrero

⁶⁵³ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 33/2015, de 01 de julio

⁶⁵⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Castellón 344/2011, de 17 de octubre

⁶⁵⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁶⁵⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

Cuestión que ha sido abordada por el Tribunal Supremo: “*es por tanto evidente que las testigos protegidas han obtenido un beneficio por denunciar unos hechos y por mantener sus declaraciones hasta el acto del juicio oral, lo cual debemos ponderar a la hora de valorar estos testimonios, pero también debemos tener en cuenta la situación en la que se encuentran estas testigos que han tenido que ser protegidas y que están corriendo con un riesgo cierto tanto ellas como sus familiares que se encuentran en Nigeria, Por ello entendemos que el beneficio que la ley les concede queda contrarrestado por el temor a posibles represalias de los procesados hacía sus familiares si mantienen sus testimonios o contra ellas mismas si son localizadas por los familiares de los procesados*”⁶⁵⁷.

Efectivamente las víctimas tienen un gran miedo a la expulsión, lo que, contrariamente a lo que podría pensarse *a priori*, generalmente no favorece la interposición de denuncias sino que lo obstaculiza.

Por último, destacar que, según información recogida por el servicio de inmigración finlandés, se han documentado casos en los que las propias *madame* denuncian a las víctimas si las consideran especialmente difíciles o desobedientes o justo antes de que finalicen el pago de la deuda para sacarlas del mundo de la prostitución y eliminar competencia, favoreciendo que las chicas que se mantienen bajo su red sigan ganando dinero⁶⁵⁸.

b) NO SE PERCIBEN COMO VÍCTIMAS

Una de las grandes barreras a la hora de luchar contra las redes de explotación sexual nigerianas es el aparente consentimiento que las víctimas otorgan a su situación: “*los conceptos de migración, tráfico de personas y trata se entremezclan fuertemente en relación a la migración de nigerianas hacia Europa*”⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ Sentencia Tribunal Supremo 23/2015, de 04 de febrero corroborando la sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁶⁵⁸ FINNISH INMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 217; pág 18

⁶⁵⁹ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 9

Las víctimas nigerianas suelen ser especialmente reacias a la hora de cooperar con instituciones debido al vínculo o alianza que suelen crear con los propios tratantes⁶⁶⁰, al considerar a las *madame* como “*benefactoras que le ayudaron a escapar de la pobreza extrema y carencias en las que vivían*”⁶⁶¹. Esto conlleva que las víctimas nigerianas a menudo no se perciban como tales, sino como migrantes que deben pagar sus gastos de traslado y alojamiento⁶⁶²: “*nuestra noción de tráfico y proxenetismo no está adaptada a su idea sobre las personas que les han ayudado a partir. Lo que nosotros llamamos “proxeneta” es para ellas un “salvador”(…) la (o las) persona (s) que les han permitido realizar su sueño*”⁶⁶³.

Como alerta UNODC, el aparente consentimiento es un factor relevante presente en cada etapa de la respuesta policial al delito de trata, pudiendo alterar las decisiones que se tomen en relación a la identificación de la víctima, la investigación, la determinación de los cargos a imputar y el referimiento de casos a la fiscalía⁶⁶⁴. De manera que las víctimas que manifiesten un aparente consentimiento no sean identificadas correctamente y, por ende, sus casos no sean investigados o referidos a la fiscalía; que se imputen únicamente cargos menores, o que estos casos de compleja identificación sean relegados tras casos en los que la ausencia de consentimiento es clara⁶⁶⁵.

Las dificultades a la hora de identificar a las víctimas de trata nigerianas estarían a la base de la decisión de algunas organizaciones de no trabajar más con víctimas nigerianas: “*el problema ahora es que varias ONGs en los Países Bajos han dejado de trabajar con víctimas nigerianas porque no saben si son víctimas reales o falsas*”⁶⁶⁶.

Previamente se trató en profundidad el consentimiento y los métodos coercitivos utilizados en las redes de trata nigeriana. Se explicó cómo los mecanismos de las redes nigerianas están orientados a fomentar esa sensación de reciprocidad entre víctima y tratante, llevando a la víctima a sentir gran lealtad por los tratantes, llegando a afirmar

⁶⁶⁰ EUROPOL, *Situation report...*, *op. cit.* nota 197; pág 18

⁶⁶¹ AGHATISE; E. “Working to Combat the Trafficking of Nigerian Women and Girls into Italy”, *Canadian Woman Studies /les cahiers de la femme* Vol. 22 nº3-4, Canadá, 2003, pp. 197-199; pág 197

⁶⁶² EUROPOL, *Situation report...*, *op. cit.* nota 197; pág 18

⁶⁶³ GUILLEMAUT, *op. cit.* nota 380; párr 14

⁶⁶⁴ UNODC, *The Role of `Consent`...*, *op. cit.* nota 533; pág 77

⁶⁶⁵ *Idem*

⁶⁶⁶ TAIWO, O. O. *The Dutch Decriminalization of Sex Work Policy and the Marginalization of Nigerian Female Migrant Sex Workers*, Research Paper, Países Bajos, 2014; pág 29

una víctima “*que no fue a la policía porque no es traidora es muy recta*”⁶⁶⁷. Se concluyó a la vez que las dinámicas de estas redes pueden *prima facie* distorsionar la realidad, ofreciendo una imagen de aparente consentimiento, y que el uso abusivo de elementos vinculados al vudú puede subsumirse en los medios comisivos idóneos previstos en el delito de trata.

Ahora bien, todo ello es el marco general en el que hay que encajar cada caso concreto para determinar, de manera individualizada, si una víctima potencial es efectivamente víctima del delito de trata.

Valorar la situación real de la víctima supone un gran desafío, especialmente en aquellos casos en los que no existen signos claros de la existencia de un delito de trata de seres humanos. Complicándose aún más la identificación de víctimas en los supuestos en los que la víctima afirma que conocía desde su país de origen que venía a dedicarse al ejercicio de la prostitución, pues puede predisponer a los diferentes agentes policiales y actores judiciales a la hora de valorar la situación de la víctima⁶⁶⁸.

En este punto, es necesario recordar que el hecho de que la víctima no se identifique como tal no excluye el que efectivamente lo sea, y que el consentimiento a ejercer una actividad sexual no equivale a dar su consentimiento a la situación de explotación. Además, en el delito de trata lo determinante no es que exista consentimiento, si no si este se ha otorgado recurriendo a métodos coactivos: “*el consentimiento de una víctima de trata de personas mayor de edad a la explotación pretendida es irrelevante cuando el tratante ha recurrido a engaño, coacción, fuerza u otros medios prohibidos. Así pues, el consentimiento no puede invocarse como defensa para absolver a alguien de su responsabilidad penal. En los casos de trata que afectan a niños, niñas y adolescentes, el Protocolo estipula expresamente que el delito se configura aunque no medie alguno de los citados medios*”⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁶⁶⁸ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *op. cit.* nota 361; pág 333

⁶⁶⁹ UNODC, *Manual sobre la investigación del delito de trata de personas. Guía de autoaprendizaje*, 2009; pág 38

Como recuerda la Guía anotada del protocolo completo de la ONU contra la trata de personas, “la cuestión de consentimiento no es y no debería ser una barrera a los procesamientos eficaces. (...) Los investigadores profesionalmente entrenados proporcionarían a los fiscales una mejor evidencia, haciendo más fácil la condena a los responsables. Si los entes acusadores muestran como evidencia que el demandado mintió a la víctima, retuvieron su pasaporte, no le pagaron, la mantuvieron en condiciones parecidas a una prisión, amenazaron e intimidaron a su familia, nunca le permitieron movilizarse libremente o le obligaron a trabajar en servidumbre por deuda o esclavitud, entonces se obtendría más fácilmente el enjuiciamiento⁶⁷⁰”.

El hecho de que la víctima no se considere como tal ha de valorarse en su totalidad, y no como un elemento independiente y determinante a la hora de identificar a una persona como víctima de trata. Debiendo considerar, como bien explica UNODC que “las víctimas de trata de personas pueden haber buscado activamente las situaciones en las que son explotadas, se pueden haber acostumbrado a ellas, y/o pueden considerar que en comparación están mejor en la situación de explotación que en su situación anterior. Las víctimas pueden tener relaciones complejas con sus tratantes marcadas por el control, vínculos familiares o cercanos, dependencia o incluso afecto. (...) El consentimiento aparente puede reflejar también factores culturales, incluido el énfasis en el cabeza o la unidad familiar como responsable de la toma de decisiones o roles de género aceptados que disuaden a las mujeres y niñas de expresar sus opiniones. Los factores psicológicos pueden ser también relevantes, incluyendo el miedo, la vergüenza, y la incapacidad de afrontar lo que ha pasado. Además, las víctimas pueden estar inmersas en la confusión de que si consintieron inicialmente, han aceptado el proceso entero no pudiendo así considerarse víctimas de un delito⁶⁷¹”.

Por ello, es necesario que se valore en su conjunto las circunstancias que han llevado a la víctima a verse inmersa y mantenerse en una situación de explotación, de manera que el aparente consentimiento no sea valorado únicamente como un elemento indicativo de la inexistencia de delito de trata, sino como un posible indicador del tipo de medio

⁶⁷⁰ GLOBAL RIGHTS, *Guía anotada del Protocolo completo de la ONU contra la trata de personas*, 2005; pág 12

⁶⁷¹ UNODC, *The Role of ‘Consent’...*, op. cit. nota 533; pág 96

comisivo que puede haber sido ejercido por los tratantes⁶⁷²: *“los investigadores tienen que asegurarse que la percepción de las víctimas sobre su situación no les distraiga de reunir pruebas sobre las acciones e intenciones de los presuntos tratantes⁶⁷³”*.

c) DISFRUTE DE APARENTE LIBERTAD

Se ha reiterado a lo largo de este trabajo que las víctimas de trata nigeriana reciben todo tipo de amenazas y violencias, si bien al mismo tiempo, y en comparación con víctimas de las redes de otras nacionalidades, parecen disfrutar de una cierta autonomía.

Esto se deriva directamente del sistema de amenazas que utilizan. La sujeción de las víctimas a los tratantes es tal que el control y vigilancia continua son en ocasiones superfluos: *“no hay ninguna prueba concluyente de que ejerciera labor de control (...) que por otra parte no parece necesario pues éstas las controlaban mediante las amenazas que les dirigían y el temor derivado del juramento con el vudú, y por el dinero que recibían podían saber el trabajo que habían hecho, sin que conste el medio de vigilancia o control que pudiera utilizar⁶⁷⁴”*; o como pone de manifiesto el testimonio de una madame recogido por la activista Amely-James Koh Bela *“la realización de estas ceremonias me evita tener que pagar a alguien para controlarlas⁶⁷⁵”*.

En diversos países como Bélgica, Austria y Países Bajos, se han documentado casos de víctimas a las que se les permite vivir en sus propios apartamentos y conservar una pequeña parte de sus ganancias, como “cortesía de los tratantes”, reforzando así el sentimiento de reciprocidad por parte de la víctima y asegurarse su fidelidad y silencio⁶⁷⁶.

La coacción está tan presente e interiorizada en la víctima que en muchas ocasiones es redundante accionar otro tipo de coacciones, estando el miedo tan asumido por la víctima que, incluso teniendo la posibilidad de escapar, no lo hace. Cuesta más entender su

⁶⁷² UNODC, *The Role of ‘Consent’...*, op. cit. nota 533; pág 97

⁶⁷³ *Ibid*; pág 98

⁶⁷⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁶⁷⁵ KOH BELA, op. cit. nota 384

⁶⁷⁶ OSCE, *Analysing the Business Model of Trafficking in Human Beings to Better Prevent the Crime*, Austria, 2010; pág 51

situación y sentir incluso empatía hacia ellas, ¿por qué no escapan pese a disfrutar de una aparente libertad?

El hecho de que las coacciones sean menos visibles, no implica que sean inexistentes. El abuso psicológico/espiritual puede ser igual de efectivo que la violencia física para controlar a una persona. Siendo el abuso psicológico una herramienta utilizada frecuentemente en numerosos delitos como la tortura para prisioneros de guerra, sectas, violencia de género...

Además, en ocasiones, ante la falta de otras alternativas, adaptarse a su situación (que no es lo mismo que consentir) es una mera estrategia de las víctimas para mejorar sus condiciones de vida, disminuyendo así la violencia y abusos de los que pueden ser objeto si desobedecen las órdenes de los tratantes⁶⁷⁷.

Sin olvidar que las víctimas también sufren otro tipo de amenazas (retención de documentación, secuestro de sus hijos, violencia física...). Además, como se ha descrito previamente, todas las presiones a las que se somete a la víctima pueden seguir ejerciendo el mismo poder hipnotizante sobre ella incluso en aquellos momentos en que la presión ejercida se reduce.

Incluso el Tribunal Supremo ha reconocido la compatibilidad entre una situación de detención ilegal y una aparente movilidad: *“no es la primera ocasión que esta Sala declara compatible la situación de detención ilegal con una aparente, sólo aparente y limitada capacidad de salir de casa, ir al supermercado o coger el autobús. Estos actos que aisladamente considerados podrían ser sugerentes de una situación de libertad ambulatoria, no lo son cuando se trata de personas –generalmente mujeres– sin documentación, sin conocimiento del idioma del país en el que se encuentran, procedentes de países muy diferentes que arrastran unos miedos y creencias propias de esas culturas más atrasadas, que viven en un entorno de temor, cuando no de terror, que les convierten en verdaderos seres despersonalizados, a merced de quienes se comportan como sus verdaderos «amos», dedicándolas a la prostitución”⁶⁷⁸*.

⁶⁷⁷ ALUKO-DANIELS, *op. cit.* nota 240; pág 162

⁶⁷⁸ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

En todo caso, las víctimas no son pasivas ante esta situación de explotación, desarrollando en numerosas ocasiones mecanismos de defensa y protección, revelándose a su manera de la situación en la que viven: *“quería irme y me dijo que no iría a ninguna parte. Me llamó una mañana sobre las seis y me dijo “hoy me das tus uñas, tu pelo y tus bragas y debo hacerte una foto tuya desnuda. Si me pagas la deuda, te lo devuelvo”. Ese día fui al trabajo y me corté las uñas cortas porque no quería que me cortara las uñas mientras dormía*⁶⁷⁹”.

Todo esto indica que los investigadores y especialistas han de analizar con cautela la aparente libertad que pueden disfrutar algunas víctimas, evitando juicios precipitados y analizando globalmente la situación de la víctima y las distintas dinámicas a las que puede estar sujeta.

IV.2 ESTRATEGIAS PARA REFORZAR LAS INVESTIGACIONES CRIMINALES

Existe un gran desequilibrio entre el número estimado de víctimas provenientes de Nigeria y el número de tratantes nigerianos efectivamente perseguidos. En la Unión Europea, dentro de los países extracomunitarios, Nigeria es el principal país de procedencia de víctimas de trata, siendo igualmente el primer país de procedencia de presuntos tratantes; sin embargo, Nigeria no aparece entre los tres primeros puestos de países cuyos tratantes son perseguidos por la ley⁶⁸⁰.

Los trabajos de UNICEF y GAATW en Nigeria o los estudios de Helfferich en Alemania y de Desmond y Dunkerley en Reino Unido ofrecen algunas pistas sobre cómo mejorar las investigaciones criminales de las redes de trata nigeriana. Pese a estos esfuerzos y la calidad de las reflexiones y orientaciones ofrecidas por estos trabajos, se sigue sintiendo un vacío a la hora de analizar los elementos coercitivos presentes en las redes de trata nigeriana, de compartir buenas prácticas y de explorar estrategias creativas y

⁶⁷⁹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 38

⁶⁸⁰ EUROSTAT, *Trafficking in Human Beings*, Luxemburgo, 2013; pág 74

multidisciplinarias que puedan mejorar la protección de las víctimas de este delito y la persecución de las redes de trata a las que están sometidas.

Adaptar las prácticas habituales de investigaciones criminales a las dinámicas presentes en las redes de trata nigeriana es esencial para el éxito de la lucha contra estas redes. Todo ello sin caer en estereotipos, sino reconociendo unas dinámicas culturales propias de estas redes. Aceptando a la vez que cada víctima tiene una personalidad diferente, circunstancias sociales y familiares particulares, maneras diversas de enfrentarse a los problemas y superarlos; lo que implica que cada víctima reaccione positivamente a estímulos diferentes. Es esencial, por tanto, tener en cuenta las claves culturales sin negar la individualidad de cada víctima. Por ello, es necesario estar receptivo a las señales que la propia víctima envía para adaptar las técnicas a sus circunstancias y ritmos.

Nuevamente este capítulo pondrá el foco únicamente en aquellos aspectos más directamente ligados con el uso de elementos vinculados a las creencias tradicionales africanas como elemento coercitivo en el delito de trata. Teniendo, sin embargo, constantemente presente que los elementos del vudú no son el único medio coactivo en juego.

Se pondrá el acento exclusivamente en el tratamiento del vudú como elemento comisivo específico de las redes de trata nigeriana, sin entrar a valorar otras prácticas semejantes a las utilizadas en otras redes de explotación sexual ni las técnicas habituales de investigación criminal en esos supuestos⁶⁸¹. No se incorporan así elementos como escuchas telefónicas, investigaciones bancarias sobre los pagos efectuados por la víctima...

⁶⁸¹ Para una visión global sobre la intervención de cuerpos de seguridad del estado *cfr.* UNODC, *Manual para la lucha...*, *op. cit.* nota 535 o la Guía de intervención con víctimas de trata para profesionales de la seguridad del Estado de la ONG APRAMP, *Guía de intervención con víctimas de trata para profesionales de la seguridad del Estado*, España, 2014

Ilustración 7. NAPTIT-Qué hacer si la víctima ha realizado un juramento ritual

NAPTIT-Qué hacer si la víctima ha realizado un juramento ritual

- a. Muestra empatía y no presiones a la víctima de trata a declarar en el juicio
- b. Ayuda a la víctima de trata a buscar consejo espiritual/psicológico si así lo requiere
- c. Ofrece la máxima protección física posible
- d. Sírrete de la ayuda de un experto que enfatice los efectos del juramento ritual
- e. Persigue a los sacerdotes o aquellos que hayan administrado los juramentos rituales si posible
- f. Informa a la víctima de trata de sus derechos y de los efectos legales de cualquier falso contrato que haya podido firmar

Fuente: NAPTIT, GAATW, UNIFEM, *op. cit.* nota 330

a) MAYOR CONOCIMIENTO DEL VUDÚ Y SU IMPACTO EN VÍCTIMA DE TRATA

Las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado se ven confrontadas a números retos a la hora de perseguir las redes de explotación nigerianas. Muchos de esos desafíos giran en torno a las dinámicas culturales presentes en estas redes y la manera en que estas influyen en las víctimas. Dinámicas culturales que repercuten directamente en elementos claves como la identificación de posibles víctimas, la colaboración de las mismas en investigaciones criminales y procesos judiciales o la obtención de elementos que prueben la existencia de medios coercitivos; añadiendo así un grado extra de dificultad a la ya ardua tarea de persecución de redes de trata.

Por ello, es esencial que las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado conozcan con mayor profundidad elementos vinculados a la cultura y modo de ver la vida de los nigerianos, así como sobre el rol de las creencias tradicionales africanas en el círculo de explotación y los efectos que esto produce en las víctimas.

Siendo necesario traspasar fronteras culturales y aproximarse a la cultura y creencias tradicionales africanas; todo ello sin reducir la problemática de la trata de mujeres de estas redes a un abuso de una creencia religiosa.

En este sentido, un conocimiento mayor por parte de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado de los elementos esenciales de las culturas y creencias tradicionales africanas permitirá incorporar a las técnicas habituales de investigación, elementos culturales idóneos para facilitar la creación de un vínculo de confianza con las víctimas, y mejorar la investigación del delito de trata. Requiriéndose que sea un trabajo real, basado en estudios y la propia experiencia de las víctimas, sin que sean los no seguidores de esta creencia los que produzcan las respuestas⁶⁸². Así ocurrió en Países Bajos, donde la policía empezó a valorar todo signo, objeto o actitud como un elemento del vudú (signos en la piel, pastillas, etc.)⁶⁸³.

Conscientes de la importancia de comprender mejor las estrategias y mecanismos de cada red de trata, la Brigada Central contra la Trata de Seres Humanos de la Comisaría General de Extranjería y Fronteras, creó grupos específicos de trabajo en razón del origen geográfico de las mismas. Por otra parte, la Unidad Central de Tráfico de Seres Humanos de los Mossos d'Escuadra y la citada Brigada Central contra la Trata de Seres Humanos han recibido charlas específicas sobre estas cuestiones a fin de mejorar su comprensión sobre la cultura y creencias tradicionales africanas y su papel en el delito de trata.

En Reino Unido, organizaciones como *End Child Prostitution, Child Pornography and Trafficking of Children for Sexual Purposes* (ECPAT), *Africans Unite Against Child Abuse* (AFRUCA) o *The Witchcraft and Human Rights Information Network* (WHRIN) organizan cursos sobre los abusos vinculados a la creencia en vudú y brujería.

Igualmente estas organizaciones así como otros consultores individuales están apoyando investigaciones criminales sobre conductas delictivas vinculadas a la creencias y práctica de creencias tradicionales africanas. Expertos en culturas y creencias africanas (antropología, sociología, etnopsicología...) refuerzan así el trabajo policial, lo que

⁶⁸² VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 568

⁶⁸³ *Idem*

podría ser igualmente interesante en España, teniendo en cuenta que es uno de los primeros países de destino de las víctimas de redes de trata nigeriana.

b) TESTIMONIO DE LA VÍCTIMA

Las consecuencias del trastorno por estrés postraumático, la desconfianza hacia las autoridades, la ley del silencio y el miedo de romper el juramento ritual son algunas de las principales barreras a la hora de obtener testimonios creíbles de las víctimas.

Todo ello dificulta que los agentes policiales obtengan información verosímil, coherente y fidedigna de las víctimas de redes de trata nigerianas. Esto supone un desafío para la conducción de la investigación policial así como para el posterior desarrollo del proceso judicial, estructurado de tal manera que busca las incoherencias de la víctima para poner en duda la credibilidad de su declaración⁶⁸⁴.

Según afirma el ex Detective de Scotland Yard y experto en el uso del vudú en el delito de trata Andy Desmond, *“debido a la falta de competencias apropiadas al interrogar víctimas de trata que han sucumbido al juju, las víctimas son incapaces de proporcionar suficientes detalles para que sea considerado un testimonio legítimo”*⁶⁸⁵.

Existen algunos estudios, citados al inicio de este capítulo, que ofrecen interesantes estrategias para investigar este tipo de delitos; pero no son cuantitativamente suficientes para determinar con claridad si en los casos en que las víctimas denunciaron los hechos y colaboraron con las autoridades policiales y judiciales, esta declaración fue posible porque tenían menos miedo que las que no declararon, porque se consiguió dar con la fórmula adecuada para superar esos miedos o por el especial carisma de aquellos que se entrevistaron con las víctimas.

Como se ha enfatizado a lo largo de este trabajo, la víctima sufre una exposición prolongada al estrés y una enorme presión psicológica y espiritual que le lleva a

⁶⁸⁴ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 17

⁶⁸⁵ DESMOND, A. *Witchcraft and Juju as Barriers to Effective Prosecution of Traffickers-Our Experience at New Scotland Yard* en AFRUCA, *Breaking...*, *op. cit.* nota 318; pág 8

contenerse a revelar información respecto a su situación de explotación. Este silencio e incluso ausencia de verdad, es una manera de evitar el riesgo de que recaigan sobre ellas las consecuencias de la ruptura del pacto, no llegando a considerar esas mentiras inmorales⁶⁸⁶.

Todo lo que disminuya, o al menos no intensifique la tensión y presión que soportan las víctimas, facilitará la apertura de las mismas. Según un estudio realizado por el *Frauen ForschungsInstitut* (Instituto de Investigación de la Mujer) en Alemania, la declaración es más factible si se aplican medidas que fomenten la confianza en la policía y que disminuyan la presión de revelar que se dedican a la prostitución⁶⁸⁷. Así, por ejemplo, en los casos en los que la detención de la víctima se realizó en un burdel, en contraposición a un control o detención en una habitación o por violencia doméstica, la ruptura de las barreras psicológicas y las declaraciones fueron más fáciles⁶⁸⁸.

Algunos autores defienden que la víctima se siente menos intimidada cuando declara simplemente como testigo en vez de hacer una denuncia. Si bien, “*la carga psicológica de recapitular los eventos, contando a la policía lo que pasó es la misma en ambos casos*⁶⁸⁹”, ofrecer esta posibilidad se acomoda mejor a las necesidades de la víctima⁶⁹⁰. Aunque profesionales en el delito de trata consultados destacan que sin denuncia es difícil que las investigaciones prosperen, obstaculizándose igualmente la obtención de autorizaciones judiciales para la realización de determinadas actuaciones como la escuchas telefónicas.

Por otra parte, en ocasiones, los expertos centran excesivamente el desarrollo de las investigaciones y la persecución criminal en los testimonios de la propia víctima, olvidando que “*si finalmente [la víctima] decide no testificar, es su derecho. Busca otras pruebas como otras víctimas/testigos, los sacerdotes juju o pruebas documentales*⁶⁹¹”.

⁶⁸⁶ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág18

⁶⁸⁷ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 166

⁶⁸⁸ *Idem*

⁶⁸⁹ PAYOKE BELGIUM *et al.*, *op. cit.* nota 361; pág 330

⁶⁹⁰ *Idem*

⁶⁹¹ NAPTIT, GAATW, UNIFEM, *op. cit.* nota 329; pág 37

Cierto es que la declaración de la víctima es un elemento probatorio indiscutible, así como un elemento notable de obtención de información sobre la existencia y funcionamiento de las redes de explotación. Sin embargo, excesivos esfuerzos por recabar la declaración de la víctima pueden ser contraproducentes, al aumentar la presión ejercida sobre la víctima y gravitar la carga de la investigación sobre ella.

En este punto es esencial que los expertos recuerden que *“los Estados deben asegurarse de que las causas legales que se abran y en las que se vean involucradas las mujeres víctima de tráfico no perjudiquen sus derechos a la intimidad, dignidad o bienestar psíquico”*⁶⁹². Y que se siga lo dispuesto en el artículo 9.1 de la Directiva Europea 2011 respecto a las investigaciones de los delitos de trata, es decir, que se garantice que *“la investigación o el enjuiciamiento de las infracciones contempladas en los artículos 2 y 3 [delito de trata] no dependan de la deposición o denuncia de la víctima, y que el proceso penal pueda seguir su curso aunque la víctima retire su declaración”*.

Siendo importante igualmente que *“la percepción de las víctimas de su situación no les distraiga de obtener pruebas de las acciones e intenciones de los supuestos tratantes”*⁶⁹³, y que se incrementen los esfuerzos hacia la obtención de otros elementos periféricos que puedan constituir pruebas claras de la situación de explotación a la que está sujeta la víctima; cuestión que ha sido criticada en ocasiones por los propios tribunales: *“los intentos de corroboración objetiva de lo declarado por Jacinta [la víctima] han sido escasos, por no decir nulos, en fase de instrucción”*⁶⁹⁴.

1. Crear un clima de confianza

Una actitud respetuosa y paciente de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado con las víctimas de trata facilita la creación de un marco de confianza, posibilitando así que la víctima encuentre el ambiente propicio para superar sus miedos y denunciar su situación; como ya ha sido puesto de manifiesto por los tribunales: *“confianza que la sensibilidad de los investigadores policiales supiera despertar o generar en las víctimas*

⁶⁹² SERRA CRISTOBAL y LLORIA GARCIA, *op. cit.* nota 639; pág 130

⁶⁹³ UNODC, *The Role of `Consent`... , op. cit.* nota 533; pág 98

⁶⁹⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero

*de la explotación sexual, que al sentirse debidamente protegidas y amparadas decidieran que ya era el momento de dar un definitivo paso al frente y poner en conocimiento de la justicia todo lo relacionado con su execrable situación*⁶⁹⁵”.

Para ello, lo primero es ser conscientes de que se está frente a una persona que es víctima (o posible víctima de trata). Una persona, por tanto, que se encuentra en un país ajeno; al que ha emigrado, en muchos casos, atravesando circunstancias extremadamente difíciles (travesía por el desierto, viajes en pateras...). Una persona que, probablemente desde su adolescencia o, en todo caso siendo muy joven, se alejó de su país, su familia y amistades, sus referentes... para verse sometida a una situación de explotación sexual. Una persona que lucha contra sus miedos y temores a las repercusiones de una denuncia contra sus tratantes; que hace frente a múltiples desafíos y decisiones sobre cómo reconstruir su vida y encauzarla, a menudo en medio de “*un limbo legal, social y económico. En esas circunstancias, perseguir a los explotadores puede no ser siempre su prioridad primera y más inmediata*”⁶⁹⁶.

Además las víctimas han de recordar y compartir con extraños una parte desagradable de su trayectoria de vida, hablando de cuestiones muy personales estrechamente ligadas a algo tan íntimo como la sexualidad.

Una táctica habitual de los cursos sobre violaciones de derechos humanos de carácter sexual consiste en solicitar a los participantes que rememoren su última relación sexual: ¿con quién fue?, ¿dónde?, ¿cómo se desarrolló? Posteriormente se pide a los participantes que compartan esa experiencia con algún otro asistente. La respuesta inmediata es el estupor y la negativa a realizar la actividad. Justamente ese es el objetivo de la actividad; trasladar a los participantes a la situación de la víctima. Es difícil compartir elementos tan íntimos, incluso de momentos considerados gratos, y en todo caso voluntarios, por los participantes. Lógicamente esta dificultad aumenta a la hora de describir una situación de explotación sexual, sinónimo de coacción, violencia, humillación...

Fundamental que los investigadores tengan en cuenta esas cuestiones y mantengan una actitud humana, mostrando interés por la víctima y reconociendo y cubriendo sus

⁶⁹⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁶⁹⁶ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 77

necesidades básicas e inmediatas: “*lo primero es que la víctima responda al sistema REST (Relax, Eat, Sleep, Testify), ofreciéndola [a través de organizaciones especializadas] que pueda relajarse, tener las condiciones mínimas garantizadas de techo y comida, que pueda descansar y en su caso, cuando esté más relajada y vea que con el procedimiento que hemos llevado a cabo (.), si posible, los autores han ingresado en prisión (...), esa mujer decide si quiere o no quiere declarar*”⁶⁹⁷.

Esto no sólo es coherente con un enfoque de derechos humanos en el que el respeto a la víctima y su dignidad están en el centro de la investigación, sino que “*ayudará a diferenciar al investigador del tratante, así como a demostrar que el bienestar de la víctima es la preocupación primordial del investigador*”⁶⁹⁸. Además de ofrecer a la víctima un marco idóneo para declarar.

Con víctimas de trata nigerianas es imprescindible, además, que los investigadores eviten cualquier comentario que menosprecie o ridiculice de alguna manera sus creencias, pues, como se apuntó previamente, esas creencias son una de las principales barreras que las víctimas de trata han de superar: “*si una chica nos habla de los ritos vudú o juju no podemos reírnos de ella diciéndola que esas cosas no existen, ¡eso no funciona!*”⁶⁹⁹.

Debiendo tener extrema delicadeza a la hora de abordar determinados asuntos, incluidos los vinculados directamente con el vudú y los ritos a los que se han sometido. Plantearle, por ejemplo, a una víctima que deje de pagar la deuda, supone pedirles que acepten el riesgo de asumir enfermedades o la muerte, como resultado del incumplimiento del pacto⁷⁰⁰.

Las víctimas han de “reconstruir” su imagen de las autoridades, destruyendo así la percepción negativa que suelen tener de las mismas. En ese sentido será contraproducente toda actitud que se ajuste o refuerce el imaginario de la víctima sobre las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado. Esto puede interpretarse por la víctima como la confirmación de que las advertencias de los tratantes son reales y extrapolar esa veracidad

⁶⁹⁷ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

⁶⁹⁸ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 71

⁶⁹⁹ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 82

⁷⁰⁰ AGHATISE, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 450; pág 11

a todas las informaciones compartidas por los tratantes con las víctimas, reforzando así el poder del tratante y su influencia sobre la víctima⁷⁰¹.

2. Ofrecer la mayor protección física posible

Las víctimas tienen miedo de denunciar. Miedos vinculados a su seguridad física, la de sus familiares, su situación jurídica... temiendo en muchos casos que la denuncia de su situación de explotación incremente su situación de vulnerabilidad. Aumentando ese miedo, según estudios de la policía alemana, si la víctima está sujeta a redes organizadas de explotación⁷⁰².

Además de las coacciones vinculadas a elementos de las creencias tradicionales africanas, las víctimas suelen ser objeto de amenazas y violencia por parte de sus tratantes. Por ello, se recomienda ofrecer la mayor seguridad física posible⁷⁰³, tanto para las víctimas como para sus familiares. De hecho, la declaración de la víctima es muy improbable si no se contrapone a algo razonable⁷⁰⁴, sea en términos de seguridad, apoyo social, mejora de su situación jurídico-administrativa...

El arresto y detención de los presuntos tratantes es una de las medidas para mitigar la presión y miedo que sienten las víctimas, generando así *“un espacio intermedio entre ellas y la organización para que vean que el elemento de presión ha desaparecido; cosa que no es real porque para ellas la ceremonia continua en vigor y la presión en su país también, aunque hayas detenido a los autores aquí”*⁷⁰⁵.

En ocasiones, los hijos de las víctimas son usados como “rehenes” para forzar a las víctimas a ejercer la prostitución y garantizar así el pago de la deuda: *“el bebé (...) permaneció (...) en el domicilio de los acusados (...), los cuales omitieron el cumplimiento de las normas más básicas de cuidado, usando con él medios coercitivos y que atentan contra su dignidad, tales como atarlo a la cama, encerrarlo en la habitación,*

⁷⁰¹ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 60

⁷⁰² HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 60

⁷⁰³ NAPTIT, GAATW, UNIFEM, *op. cit.* nota 329; pág 45

⁷⁰⁴ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 164

⁷⁰⁵ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

*dejarlo solo en casa, suministrarle pastillas para mantenerlo sedado*⁷⁰⁶. En casos similares, la declaración de la víctima será prácticamente imposible hasta que no se asegure la protección de sus hijos.

En este sentido, es esencial que las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado apliquen los protocolos de intervención de protección del menor, entre ellos, la comunicación inmediata al Ministerio Fiscal y servicios de protección del menor competentes.

En Alemania el hacer ver a la víctima que ya incluso sin declarar ella y su bebé estaban intranquilas fue uno de los elementos claves que facilitó la declaración de la víctima⁷⁰⁷.

El apremio de desembolsar la totalidad de la deuda y la presión personal, social y familiar de alcanzar el objetivo migratorio, suelen crear desasosiego e intranquilidad a las víctimas; inquietud exacerbada ante la posibilidad de ser expulsadas de Europa y regresar a Nigeria: *“no quería volver a África, porque después de tanto tiempo todavía no había ganado o podido ganar dinero y por eso no podía regresar*⁷⁰⁸”.

Es por ello importante que se ofrezca tranquilidad a la víctima en este aspecto, reduciendo sus miedos de no alcanzar su objetivo migratorio⁷⁰⁹, ofreciendo a la víctima el acogimiento al Periodo de Restablecimiento y Reflexión previsto en artículo 59 bis de la LO 4/2000, de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social⁷¹⁰, que otorga un plazo suficiente, de al menos noventa días, a la víctima para decidir, si desea colaborar con las Autoridades Policiales y/o Judiciales.

Las organizaciones especializadas en el acompañamiento de víctimas de trata así como el Gobierno de Estados Unidos, en su informe sobre trata de personas de 2015, denuncian, sin embargo, que en España el periodo de reflexión, está siendo mínimamente facilitado y otorgado por las autoridades competentes a las potenciales víctimas⁷¹¹. Siendo

⁷⁰⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio

⁷⁰⁷ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 165

⁷⁰⁸ *Ibíd*; pág 199

⁷⁰⁹ *Idem*

⁷¹⁰ Este artículo fue modificado por la LO 10/2011, de 27 de julio y más recientemente a través de la LO 8/2015, de 22 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia, en la que el plazo suficiente de restablecimiento y reflexión se elevó de treinta a noventa días.

⁷¹¹ Estados Unidos, Departamento de Estado, *Trafficking in Persons Report*, 2015; pág 314

imprescindible no sólo que las víctimas reciban información sobre este derecho, sino que esa información sea transmitida de manera que las víctimas entiendan qué es el periodo de reflexión.

Según un integrante de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultado “*la policía tiene la directiva de ofrecer el periodo de reflexión a las mujeres que vienen en patera pero las subsaharianas en un 99% rechazan acogerse a esta medida. Se les suele ofrecer personalmente dos veces*⁷¹²”. Según datos de la UCRIF, en el 2015 se ofrecieron en España 430 periodos de reflexión, habiendo sido rechazados 285 de ellos. Pese a ello, es esencial que el periodo se ofrezca a las víctimas, que necesitan tiempo y acompañamiento para ir rebajando sus miedos, incluyendo el temor de la ruptura de los juramentos. En ocasiones incluso la víctima testa la eficacia y validez de los juramentos rituales, probando si al hablar o denunciar se provoca a los dioses y recaen sobre ella o su familia consecuencias negativas⁷¹³.

Esencial evitar que la víctima y el presunto culpable se encuentren en el mismo lugar. En Bélgica, por ejemplo, una *madame* insistió en confrontar a la víctima con el objetivo según la policía de “*despertar los miedos latentes y permanentes de la víctima respecto a una posible maldición*” y que retirara la denuncia⁷¹⁴. Esta confrontación fue rechazada tajantemente por la víctima que tenía miedo de los rituales a los que se había sometido y de que la confrontación implicara un nuevo maleficio⁷¹⁵.

Por último destacar la imposibilidad actual de ofrecer seguridad a los familiares de las víctimas residentes en su país de origen debido al débil estado vigente de la cooperación entre Nigeria y España.

⁷¹² Conversación con integrante Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

⁷¹³ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 60

⁷¹⁴ CENTRE POUR L'ÉGALITÉ DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, *Traite et trafic des êtres humains. Construire la confiance. Rapport annuel 2012*, Bruselas, 2013; pág 60

⁷¹⁵ *Ibid*; pág 60-61

3. Asesoramiento

Es esencial que la víctima reciba información clara y comprensible sobre su situación jurídica y las posibilidades de las que dispone. Siendo imprescindible que la víctima y sus necesidades individuales y vigentes se encuentren en el centro de este asesoramiento.

El asesoramiento de abogados y entidades especializadas es esencial en el acompañamiento a las víctimas y su decisión de declarar ante las instancias policiales, *“tomando las declaraciones conjuntamente de tal manera que el primer contacto con la víctima se hace a través de instancias asistenciales y no policiales (...) y es cuando nos dicen que la víctima ha superado el shock inicial del contacto con la policía y está un poco más abierta o predispuesta que nos acercamos a hablar con ellas. Esto ha hecho que aumenten el número de denuncias, pese a que siguen siendo muy pocas”*⁷¹⁶.

Especialmente importante que la persona que realiza el asesoramiento jurídico domine las cuestiones legales vinculadas a la trata para evitar la desinformación y la toma de decisiones perjudiciales para la víctima⁷¹⁷. Un claro ejemplo de ello sucedió en Reino Unido, donde un asesor jurídico aconsejó a una víctima que no revelara información sobre su situación de trata a las autoridades migratorias; comprendiendo la víctima sólo posteriormente, con el apoyo de un asesor jurídico especializado, que lo más beneficioso para ella habría sido compartir esa información con la policía⁷¹⁸.

Además, el hecho de que sean especialistas en el asesoramiento a víctimas otorga un plus de confianza, al asegurarse las víctimas que el abogado no defenderá posteriormente al tratante: *“¿mañana tu abogado no defenderá a la madame que estás denunciando?”*⁷¹⁹.

Según APRAMP, *“la práctica demuestra que cuando los equipos de APRAMP tienen la oportunidad de dar a conocer a las víctimas diferentes opciones y los recursos a su disposición, éstas suelen solicitarlos. Cuando lo hace la policía, que en ocasiones no conoce los recursos, las víctimas suelen desconfiar y no solicitan ningún recurso de*

⁷¹⁶ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

⁷¹⁷ Para garantizar este punto algunos colegios de abogados como Madrid o Sevilla han establecidos turnos especializados en materia de trata.

⁷¹⁸ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 68

⁷¹⁹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 119

protección, incluido su derecho a un periodo de reflexión⁷²⁰”. Esto es ratificado por el Proyecto Esperanza, “a nivel penal, el acompañamiento por parte del departamento jurídico aporta a las mujeres, confianza, seguridad y herramientas para afrontar de manera más fácil las declaraciones, ratificaciones, pruebas pre-constituidas y otras gestiones en el juzgados⁷²¹”. Siendo revalidado igualmente por un integrante de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultado, que asevera que “generalmente con la policía no quieren absolutamente nada. Con las mediadoras todo es más suave⁷²²”. Es esencial, por tanto, la colaboración entre las entidades especializadas y las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado a fin de garantizar la protección de la víctima en todo el proceso.

Este asesoramiento y acompañamiento se ha visto en ocasiones dificultado cuando las víctimas son menores ya que “van directamente a los centros de menores, donde la formación en temas de trata es ínfima (...) uno de los problemas detectados en que se han encontrado mujeres jóvenes que al hacerse adultas y abandonar el centro y tomar el contacto con una ONG especializada se les ha identificado como víctimas de trata. ¿Qué quiere decir esto? Que vinieron como víctimas de trata menores, nadie las detectó; entraron en un centro de menores nadie las detectó y cuando han salido un profesional las ha detectado⁷²³”. En todo caso, a fin de mitigar estas carencias, algunas ONGs especializadas acogen también a menores en sus pisos y varios centros de menores están recibiendo formación en temas de trata para dotarse de herramientas que faciliten la identificación de víctimas menores.

La presencia de personas especializadas es, por tanto, esencial en la intervención con víctimas de trata; favoreciendo especialmente el acercamiento a la víctima la figura de las mediadoras culturales, generalmente antiguas víctimas de trata. Su presencia no sólo favorece la fluidez de la comunicación sino que supone para la víctima la visibilización concreta de que es posible salir de la situación de explotación.

⁷²⁰ APRAMP, *op. cit.* nota 682; pág 46

⁷²¹ PROYECTO ESPERANZA, *Memoria de resultados y actividades*, 2014; pág 20

⁷²² Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

⁷²³ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

Por ejemplo, en los Países Bajos, en el marco de la operación *Koolvis*⁷²⁴, al menos diez víctimas habrían aceptado denunciar los hechos y colaboraron con las autoridades tras la intervención de un pastor nigeriano y una antigua víctima de trata⁷²⁵. Según el fiscal general holandés, Warner ten Cate, la figura de autoridad moral del líder religioso alentó a las víctimas a confiar en la policía y superar los miedos vinculados a la ruptura de los juramentos rituales⁷²⁶.

La intervención de asesores religiosos es un recurso utilizado igualmente por NAPTIP: “los asesores (...) les hablan de ejemplos de víctimas que en el pasado habían prestado el juramento para luego incumplirlo sin sufrir consecuencia alguna. Les informan igualmente sobre “sacerdotes” del juju que oficiaron ceremonias para los tratantes y que luego fueron detenidos. Aún más: con el fin de reivindicar el juju y trabajar con las creencias existentes y con la fe de las víctimas en sus respectivas ideas, invitan a sacerdotes del juju para que renuncien con ellos a los juramentos que han prestado e invitan a líderes religiosos para que recen junto a las víctimas para asegurarles que el juju no puede hacerles daño. Dicen que esto les permite a las víctimas “abrirse” y hablar más libremente sobre sus experiencias y las personas involucradas⁷²⁷”.

Este tipo de enfoque se puso en práctica igualmente en los países escandinavos, sin que arrojara buenos resultados⁷²⁸. Suscitando recelos jurídicos este tipo de conversaciones preparatorias. Por ejemplo, en el juicio resultante de la mencionada operación *Koolvis*, la defensa alegó que el sacerdote nigeriano “había puesto palabras en la boca⁷²⁹” de las víctimas. Ello pese a que la policía holandesa hizo un esfuerzo por estructurar y sistematizar este tipo de intervenciones mediante la elaboración de un protocolo de

⁷²⁴ Gran operación policial llevada a cabo entre 2006 y 2009 en los Países Bajos en colaboración con EUROPOL, INTERPOL numerosos países europeos así como EE.UU y Nigeria, llevando a la identificación de 140 víctimas y al arresto de docenas de personas en Países Bajos, Bélgica, Reino Unido, España, Francia, Alemania, Italia, EE.UU y Nigeria. La operación *Koolvis* fue la continuación al Proyecto Pekari, a través del cual se observó que entre octubre 2005 y mayo 2006 numerosas menores no acompañadas originarias de Nigeria estaban entrando a los Países Bajos a través del aeropuerto Schiphol de Amsterdam, desapareciendo posteriormente de las casas de acogida o refugios en las que se les acogía. Cfr. DETTMEIJER-VERMEULEN, C.E. *Human trafficking. Seventh report from the national reporter*, Países Bajos, 2009; pág 364 y ss

⁷²⁵ WAZA. *L'antivaudou au service de la justice néerlandaise* (13 marzo 2012), disponible en <https://wazaonline.com/fr/archive/lanti-vaudou-au-service-de-la-justice-neerlandaise> (último acceso enero 2017) Finalmente el tribunal condenó a los imputados por tráfico de personas y no por trata.

⁷²⁶ *Idem*

⁷²⁷ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, op. cit. nota 254; pág 23

⁷²⁸ RASMUSSEN, op. cit. nota 334; pág 16

⁷²⁹ DETTMEIJER-VERMEULEN, op. cit. nota 724; pág 367

interrogación, preparando además a los sacerdotes antes de la intervención con las víctimas⁷³⁰.

Es un enfoque innovador y poco ortodoxo pero, sin duda, una vía de exploración, siempre asegurando que este tipo de intervención se ajusta a las disposiciones legales y que las personas que intervienen están cuidadosamente seleccionadas y preparadas para evitar daños mayores en las víctimas.

La policía nigeriana recomienda igualmente que se informe a la víctima sobre la ausencia de legalidad de los contratos que han podido firmar antes de su partida a Europa⁷³¹. En referencia a los juramentos rituales, ya se señaló que en el estado de Edo, se penaliza a aquel que administre cualquier juramento o realice un ritual fetichista en el marco de la trata, castigando igualmente a cualquiera que financie o facilite la salida de Nigeria de una persona para dedicarse a la prostitución.

4. Elección entrevistador

Se recomienda que la entrevista sea realizada por una persona del mismo sexo que la víctima⁷³². Las mujeres pueden percibir como amenazante la entrevista con hombres: *“no dije demasiado porque era demasiado intimidante... porque fue un hombre lo que me dieron [para la entrevista]”*⁷³³. Siendo especialmente relevante que el entrevistador sea hombre si la víctima de trata es masculina, pues puede haber una gran resistencia a hablar de cuestiones sexuales frente a mujeres.

Ocasionalmente, debido a la figura de autoridad que culturalmente ejercen los hombres sobre las mujeres africanas, las víctimas han mostrado mayor predisposición a hablar frente a figuras masculinas: *“algunas víctimas sólo quieren hablar con hombres”*⁷³⁴. Así, por ejemplo, una víctima se mostró disconforme al ser entrevistada por una policía mujer

⁷³⁰ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 66

⁷³¹ NAPTIT, GAATW, UNIFEM, *op. cit.* nota 329; pág 45

⁷³² RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica...*, *op. cit.* nota 262; pág 21

⁷³³ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 67

⁷³⁴ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

mientras el policía varón seguía la entrevista desde una sala contigua, al que interpeló: “*si me estuvieras tomando en serio, estarías aquí entrevistándome, no ella*⁷³⁵”.

Igualmente la tradicional consideración hacia las personas mayores, favorece la apertura de las víctimas frente a entrevistadores de mayor edad⁷³⁶.

Es importante destacar igualmente que, para las víctimas, los agentes policiales y sociales pueden ser emisarios del *juju* (ej. una víctima se negó en un primer momento a saludar a un policía estrechando su mano porque pensaba que podía transmitirle *juju*⁷³⁷); o haber sido víctimas igualmente de maleficios vinculados a las creencias tradicionales africanas⁷³⁸, así por ejemplo, un oficial que conducía la entrevista “*tenía un resfriado y parecía bastante enfermo. La chica dijo que era el vudú que le estaba afectando*⁷³⁹”.

En todo caso, lo realmente esencial es que estas entrevistas se realicen por personal cualificado y especializado en este tipo de delitos.

5. Elección de intérpretes

Una de las grandes barreras a la hora de interactuar con víctimas nigerianas es el idioma. Si bien algunas de ellas hablan inglés, suelen sentirse más cómodas hablando su lengua materna, siendo extremadamente difícil encontrar intérpretes de edo: “*para las traducciones telefónicas suelen ser traductores especializados en edo pero para la declaración de la víctima se usa cualquiera*⁷⁴⁰”, apunta una trabajadora de una organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata.

Para hacer frente a esta barrera idiomática, se recurre a intérpretes. Su trabajo es esencial para poder comunicarse con las víctimas, aunque su intermediación plantea desafíos en torno a la conversación con la víctima, entre otros, la calidad y fiabilidad de las

⁷³⁵ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 59

⁷³⁶ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 38

⁷³⁷ DESMOND, A. *Breaking...*, *op. cit.* nota 259; pág 9

⁷³⁸ ECPAT UK, *op. cit.* nota 396; pág 3

⁷³⁹ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 57

⁷⁴⁰ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

traducciones y la eventual pérdida de información e incluso modificación de la misma: *“he tenido víctimas que han descrito en detalle cómo han sido violadas, y el traductor lo ha resumido y dicho que había sido llevada a una habitación y él “hizo el amor conmigo”. Totalmente diferente⁷⁴¹”*. Además *“los detalles no suelen ser importantes para los intérpretes, pese a que estos son esenciales para la investigación policial⁷⁴²”*.

En España, los intérpretes que trabajan con autoridades policiales son contratados por la administración con empresas externas. La mayoría son buenos profesionales aunque en ocasiones no tienen la formación y sensibilidad adecuada para participar en entrevistas a víctimas de trata: *“tenemos varias experiencias negativas con intérpretes. No se les exige en muchas ocasiones títulos. Se rebajan muchos esos estándares porque es difícil encontrar a gente que cumpla con los requisitos. En una ocasión el intérprete ni si quiera entendía a la víctima. Al final la policía lo tuvo que despedir⁷⁴³”*. Destacando al mismo tiempo un *“exceso de paternalismo con las víctimas o de dar interpretaciones por parte del intérprete⁷⁴⁴”*.

El informe del Defensor del Pueblo sobre el delito de trata, constata igualmente la falta de preparación de algunos intérpretes describiendo como durante una entrevista a una víctima el intérprete *“desconocía el significado de términos esenciales para la identificación de víctimas de trata nigeriana. Por ejemplo, desconocía el significado de «juju»⁷⁴⁵”*.

Otra dificultad es que algunos traductores creen igualmente en los efectos de los juramentos rituales y *juju*, por lo que pueden tener miedo de participar en entrevistas a víctimas de trata: *“hemos tenido traductores de escuchas telefónicas que al escuchar referencias al vudú, cambian de actitud, se ponen nerviosos e incluso se ponen de alguna manera del lado de las redes de trata. Cambia su visión sobre los tratantes⁷⁴⁶”*.

⁷⁴¹ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 62

⁷⁴² Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

⁷⁴³ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁷⁴⁴ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁷⁴⁵ España, DEFENSOR DEL PUEBLO, *La trata de seres humanos en España: víctimas invisibles*, España, 2012; pág 147

⁷⁴⁶ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

Destacar que las características inherentes al delito de trata recomiendan que, al igual que el entrevistador, el intérprete sea del mismo sexo que la víctima. Y, tal y como recomienda la Red Española de trata, hay que evitar que los intérpretes sean los acompañantes de las víctimas, pues pueden estar directamente implicados en la situación de explotación⁷⁴⁷. Aun siendo conscientes de la falta de alternativas en muchas ocasiones, es importante igualmente valorar si la víctima se siente cómoda con el intérprete elegido.

Aunque con resultados a largo plazo, cabe plantearse la posibilidad de iniciar conversaciones con universidades y centros de idiomas afín de que ofrezcan estudios de idiomas frecuentemente hablados por las víctimas de trata. A título de ejemplo, la Universidad Complutense de Madrid ofrece cursos de Swahili. Esto permitiría contar con un grupo más amplio de personas con conocimientos alto de lenguas habladas en Nigeria, lo que sería beneficioso para la propia policía así como para los actores judiciales y ONG de apoyo a víctimas⁷⁴⁸.

6. La entrevista

El desarrollo de la entrevista con potenciales víctimas de trata se verá favorecida con el uso de frases cortas y vocabulario concreto. Conceptos abstractos como confidencialidad o víctima, tan familiares en el mundo policial y judicial, pueden no estar tan integrados en las propias víctimas. Así, por ejemplo, la confidencialidad, se entenderá mejor explicada como un secreto entre familiares⁷⁴⁹. Igualmente los eventuales vínculos familiares serán más fácilmente identificados evocando cuestiones concretas como quién ha llevado en el vientre a quién en vez de términos como hermana, madre o tía, que tienen un concepto diferente en las relaciones familiares africanas.

La sensibilidad exigible en una entrevista a una víctima de trata y las dificultades idiomáticas otorgan mayor importancia a la comunicación paraverbal (uso de la voz) y la comunicación no verbal; siendo esencial mantener una tonalidad coherente con la calidad

⁷⁴⁷ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica...*, *op. cit.* nota 262; pág 21

⁷⁴⁸ Si bien estas personas podrían no adquirir nivel suficiente para realizar transcripciones de conversaciones telefónicas o traducciones juradas sí podrían realizar un papel esencial como mediadoras culturales.

⁷⁴⁹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 47

de posible víctima de la persona entrevistada: *“la manera en la que te hacen preguntas. Te hacen sentir que eres un criminal. No les importa si estás llorando, no es nuestro problema...para alguien que ha estado traumatizado... deberían saber cómo... no preguntar a la persona cuestiones con una voz severa⁷⁵⁰”, “la manera en la que te hablan [la policía] ...realmente vas a tener miedo de todo⁷⁵¹”.*

En referencia a la comunicación no verbal, es imprescindible que sea coherente con lo que expresa el investigador y respetuosa con lo que dice la víctima. Teniendo en cuenta que en conversaciones interculturales, la comunicación no verbal puede ser objeto de interpretaciones divergentes. Para un gran número de africanos, por ejemplo, no mirar directamente a los ojos al interlocutor es un gesto respetuoso frente a personas a las que se les debe autoridad o respeto. Esto, sin embargo, puede producir cierto nerviosismo y malestar a agentes policiales, al considerar que la víctima no les está escuchando o les miente. Además, como apunta una mediadora cultural *“mirar a los ojos te pone más nerviosa⁷⁵²”.*

Igualmente es importante observar la comunicación no verbal de las víctimas. Algunos expertos señalan cambios importantes en el lenguaje corporal de las mismas cuando se refieren al vudú y los juramentos rituales (ej. atragantarse o tener arcadas al recordar momentos en los que tuvieron que consumir partes de animales⁷⁵³).

Según relata la trabajadora de una ONG especializada en trata: *“la policía tiene estereotipos. Incluso se adelantan a lo que dice la mujer. Muchas veces no dejan ni si quiera que expliquen qué es lo que ha pasado. El otro día una víctima contaba cómo le hicieron cortes en el pecho, la espalda y los laterales así como luego cogieron una especie de lima con la que le frotaron la cabeza, en la frente, hasta que le salió sangre, que se la tuvo que beber. Sin embargo, la policía automáticamente escribió que le habían quitado las uñas y el vello público para hacer un ritual vudú. No escuchaban realmente a la víctima⁷⁵⁴”.*

⁷⁵⁰ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 67

⁷⁵¹ *Idem*

⁷⁵² Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 2, España, 2016

⁷⁵³ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 60

⁷⁵⁴ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

Es necesario enfatizar la importancia que tiene que la declaración de la víctima se recoja de forma fidedigna, respetando el relato de la víctima, puesto que *“todo lo que sea repetitivo, automático, simplificado no es tan valorado a nivel judicial y de la fiscalía. Cuando se toma declaración a dos víctimas a veces hay párrafos redactados exactamente igual. Obviamente al recibir las declaraciones el juez se da cuenta, lo que hace que las declaraciones no tengan la misma fuerza”*⁷⁵⁵.

En las sentencias judiciales hay una tendencia a describir únicamente los aspectos de los juramentos rituales o maldiciones referentes a la toma de vello púbico, cabello, uñas o ropa interior... *“Antes de emprender el viaje, se sometió a las testigos a un ritual de vudú, en el que les quitaron pelo de la cabeza, vello del pubis, les cortaron las uñas, y tuvieron que jurar que no iban a denunciar a la policía, que iban a pagar la deuda y que no iban a escapar, pues en caso contrario las matarían a ellas y a sus familias”*⁷⁵⁶. Sin duda es un elemento clave de estos rituales pero no el único. En ocasiones da la sensación que corresponde más a ideas preconcebidas, como se aludió anteriormente, o incluso a un cierto afán morboso/sensacionalista; y esto no es inofensivo, pues no hace sino reforzar más los estigmas contra este tipo de creencias y acrecentar lo “increíble” de que se pueda creer en este tipo de rituales.

Los estereotipos influyen igualmente a la hora de identificar a la víctima y ofrecerle protección adecuada (ej. *“las víctimas que han pasado cuatro años en Italia tienen limitadas posibilidades de ser incorporadas a programas de protección porque se cree que en cuatro años la víctima ya tiene que haber pagado la deuda”*⁷⁵⁷) y en las preguntas que se plantean a la víctima: *“durante una entrevista en el aeropuerto a una posible víctima, ante la petición de nuestra ONG de hacer una pregunta sobre el vudú, la policía dijo “bah, eso son sólo las nigerianas. Las de Guinea no están subordinadas a estas cosas”. Fue el propio traductor el que dijo que en Guinea también se cree en eso”*⁷⁵⁸. Si bien es cierto que el uso del vudú como elemento coercitivo en el delito de trata o inducción a la prostitución es prácticamente exclusivo de las redes nigerianas, también se

⁷⁵⁵ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁷⁵⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁷⁵⁷ MODUPE-OLUWA, *op. cit.* nota 251; pág 30

⁷⁵⁸ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

han dado casos esporádicos en personas de otras nacionalidades africanas, así por ejemplo, en relación a una pareja procedente de Liberia, una mujer de la misma nacionalidad “alega que la acreedora podía hacerle daño mediante ciertas prácticas de vudú para lo cual en su estancia en Madrid había obtenido cabellos y trozos de uña de la víctima⁷⁵⁹”.

Por otra parte, en algunas ocasiones, las personas procedentes de Nigeria afirman ser de otras nacionalidades, como Liberia, Sierra Leona, Camerún... En todo caso, el hecho de que en ocasiones las víctimas de trata nigeriana se declaren procedentes de otros países no debe sino reforzar el hecho de que se amplíen las investigaciones sobre coacciones vinculadas a creencias tradicionales africanas a otras nacionalidades subsaharianas.

El estudio de Dunkerley recomienda la grabación en vídeo de la entrevista con la víctima⁷⁶⁰, otorgando a la víctima la oportunidad de declarar en un estilo de narración libre⁷⁶¹. Siendo importante explicar a la víctima la finalidad y confidencialidad de la grabación. El mismo autor señala la importancia de explicar claramente a la víctima algunas técnicas tecnológicas con la que algunas víctimas pueden no estar familiarizadas: “al llevar a cabo una identificación por vídeo, cuando la chica (...) vio la pantalla con la imagen del sospechoso, estaba horrorizada porque pensaba que él podía verla⁷⁶²”.

Sin embargo, según la experiencia de la policía danesa y noruega, la metodología general de dejar a la víctima narrar su historia sin interrupciones, no es la más apropiada en caso de víctimas de trata nigerianas, al repetir en muchas ocasiones las historias elaboradas por las propias *madame*⁷⁶³.

Por otra parte, suelen tener más impacto los métodos de diálogo más informales, en vez de fórmulas interrogativas rígidas⁷⁶⁴. Algunos policías, sin embargo, manifiestan sus dificultades a la hora de establecer cauces de comunicación informales con las víctimas

⁷⁵⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 360/2004, de 01 de abril

⁷⁶⁰ El Protocolo marco de protección de víctimas de trata de seres humanos de 2011 establece que “el testimonio del o de la menor será grabado en soporte técnico que permita la reproducción audiovisual siempre que sea posible”; pág 18

⁷⁶¹ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 58

⁷⁶² *Ibid*; pág 51

⁷⁶³ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 48

⁷⁶⁴ *Idem*

nigerianas: “cuando estás con un hombre comienzas a hablar de fútbol y de alguna manera se rompe el hielo pero a una mujer nigeriana, ¿de qué le hablo?”⁷⁶⁵”.

c) RECOLECCIÓN DE PRUEBAS FÍSICAS Y FORENSES

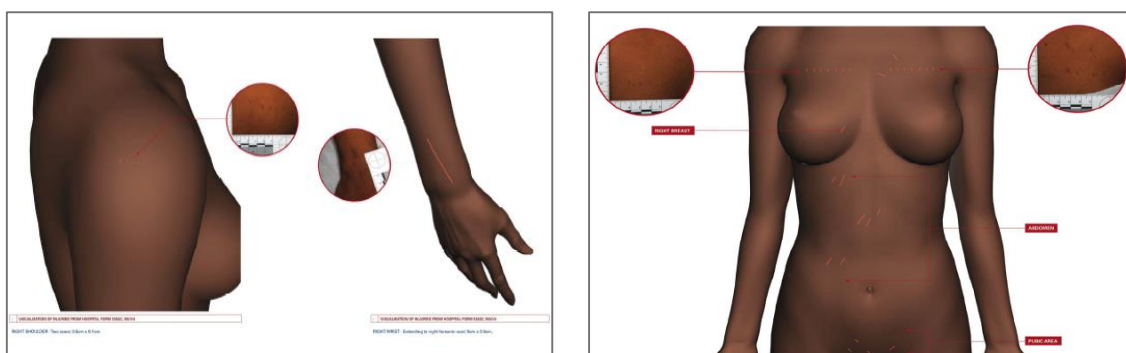
1. Exámenes médico-forenses

Exámenes médico-forenses pueden ser, entre otros, útiles a la hora de identificar posibles cicatrices que podrían indicar que la víctima ha sido sujeto de un ritual.

Ahora bien, a la hora de realizar exámenes médico-forenses es importante, en primer lugar, explicar bien a la víctima la finalidad y pertinencia de las pruebas/ extracciones que se le realicen (ej. obtención de sangre o saliva para pruebas de ADN): “necesitan saber qué ha pasado con los trozos de uña y el pelo. Así las víctimas no piensan que la policía está usando juju”⁷⁶⁶”.

En segundo lugar, es importante no deshumanizar a las víctimas, convirtiéndolas de alguna manera en objetos de estudio, analizando al extremo sus rasgos físicos (tatuajes, cicatrices, peinados, manchas de piel...), tratándolas, como apunta Carling, como meras manifestaciones humanas de las amenazas vinculadas al vudú⁷⁶⁷.

Ilustración 8. Marcas vinculadas a los juramentos rituales



Fuente: Desmond, A. *Nigerian Organized Human Trafficking*, power-point, pág 17-19

⁷⁶⁵ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 3, España, 2016

⁷⁶⁶ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 63

⁷⁶⁷ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 53

Al mismo tiempo, es importante evitar interpretaciones incorrectas. Siendo necesario, por ejemplo, que se diferencie entre las escarificaciones tribales, los cortes para fines vinculados a la medicina tradicional y los cortes en el contexto de la trata durante las ceremonias de los juramentos rituales. Objeción que ha sido sublevada por la defensa en algunos procedimientos judiciales⁷⁶⁸. Si bien mediante pruebas forenses y/o la intervención de antropólogos podría diferenciarse las escarificaciones tribales de las vinculadas a la medicina tradicional o ritos vinculados con las creencias africanas tradicionales, la diferencia entre estas dos últimas sería en principio más dificultosa.

2. Recolección de elementos vinculados a la creencia en vudú

En ocasiones⁷⁶⁹, se encuentran paquetes con el nombre de una de las víctimas y restos corpóreos de la misma: *“se encontraron (...) [en la residencia de los imputados] varios sobres y frascos con nombres de distintas mujeres, y pelos, uñas u objetos suyos, así como muchas fotografías de mujeres desnudas⁷⁷⁰”* o *“tales diligencias policiales se inician por la interceptación por las autoridades nigerianas de un paquete remitido desde España a Nigeria conteniendo varias fotografías de mujeres desnudas de dicho país (...) así como una serie de restos humanos como uñas y vello púbico⁷⁷¹”*.

Una descripción minuciosa de los elementos encontrados (posible indicio del uso de elementos de las creencias tradicionales africanas como elemento coercitivo) favorecerá la acción del Ministerio Fiscal y la eventual declaración de un perito o experto en la fase judicial. Por ello, cada pieza ha de ser recolectada, preservada y documentada correctamente y con el mayor detalle posible. Siendo importante que los elementos encontrados sean descritos en detalle por el personal de la secretaria judicial: *“hay que describirles lo que se va viendo cuando se interceptan cosas vinculadas al vudú. Si no su descripción es muy sumaria⁷⁷²”*.

⁷⁶⁸ DUNKERLEY, *op. cit.* nota 307; pág 54

⁷⁶⁹ Cada vez menos, según algunos miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultados.

⁷⁷⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 2722/2002, de 09 de octubre

⁷⁷¹ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 157/2009, de 09 de abril

⁷⁷² Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

Ilustración 9. Elementos vinculados al vudú recolectados por la UCRIF en operaciones contra redes de trata nigeriana



Foto facilitada por la UCRIF

Respecto a estos paquetes es recomendable que, cuando sean localizados, sean extraídos del lugar de explotación y confiscados por las autoridades con la posibilidad posterior, tras haber documentado la existencia de los mismos y con autorización judicial, de devolvérselo a la víctima o destruirlo delante de la misma⁷⁷³. En los Países Bajos, por ejemplo, las víctimas preguntaban a la policía si se habían recuperado sus “paquetes”⁷⁷⁴. Igualmente en España algunas víctimas han manifestado que querían recuperar sus restos para poder cerrar el capítulo de trata y una víctima aceptó denunciar su situación de explotación después de que se le asegurara que su paquete ya estaba en posesión de la propia policía.

Algunos países como Países Bajos e Italia están colaborando con organizaciones de lucha de trata nigerianas para localizar los templos donde las víctimas realizaron los juramentos y recuperar así los paquetes y devolvérselos a las víctimas⁷⁷⁵.

⁷⁷³ ECPAT UK, *op. cit.* nota 396; pág 3

⁷⁷⁴ VAN DIJK, *op. cit.* nota 390; pág 264

⁷⁷⁵ DESMOND, A. *Investigating Nigerian Sexual Exploitation Human Trafficking Allegations*, Reino Unido, 2009; pág 18

Se recomienda igualmente que todo objeto personal de la víctima sea retirado del lugar de explotación, pues las víctimas pueden temer que sea utilizado para lanzar maleficios sobre ella⁷⁷⁶.

Otros elementos que pueden estar vinculados a rituales vudú son caparazones de animales, candados, productos con olores muy fuertes... Suelen encontrarse en lugares apartados de la casa, generalmente alejados de la luz solar⁷⁷⁷. Estos objetos no son *per se* elementos incriminatorios, sino que han de ser valorados en el conjunto de elementos probatorios reunidos por las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado para determinar si efectivamente están vinculados con el delito de trata.

d) ENFOQUE MULTIDISCIPLINAR

Las entidades especializadas disponen de servicios, recursos y personas especializadas para identificar y asesorar víctimas de trata, acompañándolas en su recuperación física y psicológica. Algunas cuentan con asesoramiento y derivación disponibles las 24 horas y disponen de alojamiento de urgencia para las víctimas, en caso necesario. Por ello la colaboración de las entidades especializadas en la atención integral a víctimas de trata es clave para poder garantizar los derechos de la víctima, facilitando su identificación, eventual declaración y acogimiento a los recursos de apoyo disponibles.

Necesaria es igualmente la colaboración de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y organizaciones especializadas con la Fiscalía Especializada en materia de Extranjería para garantizar la protección de las víctimas de trata y el éxito de la persecución de redes de trata. Especialmente en el caso de menores, y siguiendo lo establecido en el Protocolo marco de protección de las víctimas de trata de seres humanos (epígrafe XIV c), se ha de informar inmediatamente al Ministerio Fiscal, que ha de estar presente durante la entrevista.

Debido a la gran movilidad de las víctimas y tratantes, la colaboración con las autoridades de otros países es esencial para garantizar el éxito de las operaciones contra

⁷⁷⁶ ECPAT UK, *op. cit.* nota 396; pág 3

⁷⁷⁷ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 3, España, 2016

las redes de trata. En este sentido es interesante señalar operaciones como la denominada SAMA, con las autoridades noruegas que condujo a la desarticulación parcial de una organización de trata con fines de explotación sexual y a la detención de los principales responsables de la misma o la Operación Desafío conjuntamente con Marruecos que permitió la detención de la totalidad de los miembros de una red de trata nigeriana⁷⁷⁸.

Como se ha mencionado anteriormente, algunos países europeos están reforzando su colaboración con las autoridades nigerianas y los distintos cuerpos y estructuras vinculadas a la lucha contra la trata de personas. Las relaciones entre los organismos de lucha contra las redes de trata españoles y nigerianas siguen siendo escasas, en parte a la desconfianza existente sobre la voluntad, capacidad y eficacia de los servicios nigerianos a la hora de investigar este tipo de delitos y proteger a las víctimas, *“lo ideal sería que lo que se hace aquí se fuera solapando con lo que se hace en Nigeria. Pero seríamos muy poco precavidos de informar a las autoridades nigerianas de lo que estamos haciendo. Estamos en fase de investigación, la investigación está en secreto de actuaciones y si corremos el riesgo de informar a las autoridades nigerianas sin saber qué nivel de seguridad tiene el control de información que les vamos a facilitar se puede poner en riesgo toda la operación, y con operación me refiero a las otras víctimas”*⁷⁷⁹.

En todo caso, España cuenta con un agregado policial en Nigeria. Y existe un memorando de entendimiento entre Nigeria y varios países europeos, entre ellos, Reino Unido, Italia, Bélgica, Suiza o Países Bajos⁷⁸⁰.

A su vez, NAPTIP cuenta con recursos para acompañar a las víctimas que regresan (voluntariamente o repatriadas) a Nigeria. Entre otros, además, facilita la “revocación” como un medio de romper los juramentos, así una víctima relata como, de nuevo en el templo, dicen *“estuvimos aquí hace unos años...pero ahora estamos de nuevo aquí para romper el acuerdo para que tú no mates o hieras a nadie”*⁷⁸¹. Además han detenido a

⁷⁷⁸ Cfr. NIETO BARROSO, J y DOLS GARCIA, A. “El vudú elemento coercitivo en el delito de trata: elementos para reforzar las investigaciones criminales”, *Ciencia Policial. Revista del Instituto de Estudios de Policía* n° 138, España, 2016, pp. 45-80

⁷⁷⁹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado n° 2, España, 2016

⁷⁸⁰ Discurso del representante permanente de Nigeria en las Naciones Unidas en el diálogo *Taking Collective Action to End Human Trafficking*, New York, Estados Unidos, 2009; pág 2

⁷⁸¹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 37

varios tratantes y sacerdotes tradicionales implicados en la trata de mujeres y niñas⁷⁸², consiguiendo la declaración de sacerdotes tradicionales como testigos en otras ocasiones⁷⁸³. Por toda esta labor, las sedes de NAPTIT en Nigeria han sido atacadas en varias ocasiones, lo que indica, en cierta manera, que su presencia y labor incomodan a las redes de trata⁷⁸⁴.

V. EL VUDÚ ANTE LOS TRIBUNALES

En términos generales, los tribunales españoles aceptan que el uso abusivo de elementos de las creencias tradicionales africanas puede constituir un método comisivo idóneo en el delito de trata. La dificultad estriba en romper en cada caso concreto la presunción de inocencia del presunto agresor. Y es aquí donde los actores judiciales tienen mayores dificultades, en tanto y cuanto la esencia del delito de trata en términos generales, y más concretamente los mecanismos de explotación utilizados por las redes nigerianas, están orientados a dificultar esta tarea.

En los supuestos de delito de trata con víctimas nigerianas, los actores judiciales han manifestado una especial dificultad para obtener la declaración de la víctima y acopiar pruebas fehacientes suficientes para demostrar la situación de explotación de la misma. Especialmente en aquellos casos en los que el vudú es el único o uno de los únicos medios coactivos.

Los tribunales son, *a priori*, conscientes de estas dificultades, buscando el equilibrio entre el respeto a las garantías de defensa fundamentales de los imputados y la protección de las víctimas: *“estamos ante personas extranjeras, débiles, sometidas por otras extranjeras sin escrúpulos a fórmulas similares a la esclavitud, basándose en el miedo y la fuerza, y ello explica la dificultad probatoria de algunos hechos. Pero la condición*

⁷⁸² VANGUARD, *Benin Chief, 4 Juju Priests Arrested for Human Trafficking* (07 septiembre 2009), disponible en <http://www.vanguardngr.com/2009/09/benin-chief-4-juju-priests-arrested-for-human-trafficking/> (último acceso enero 2017)

⁷⁸³ DANISH IMMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 332; pág 23

⁷⁸⁴ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 32

*extranjera de las víctimas y su singular debilidad no puede ser obstáculo a la más enérgica protección por el Derecho*⁷⁸⁵.

El rechazo al delito de trata y el afán por acabar con este crimen no puede traducirse en una rebaja de los estándares y garantías constitucionales que protegen a los imputados: “no cabe, desde luego, (...) efectuar una condena en base a las meras similitudes que el supuesto que nos ocupa pueda presentar con otros supuestos analizados por la Jurisprudencia en relación con mujeres nigerianas víctimas de delitos como los que aquí son objeto de acusación⁷⁸⁶”. Siendo esencial a nivel judicial que se pruebe no sólo que la declarante es víctima de delito de trata, sino que se pueda atribuir ese delito a una persona concreta.

Un estudio del *Institute for Public Policy Research* sobre la trata de personas plantea que, debido a las dificultades para hacer avanzar procesos penales en los supuestos de delito de trata, se brinden más oportunidades a las víctimas para llevar sus casos ante la jurisdicción civil⁷⁸⁷. Según el citado informe, este tipo de procedimientos brinda justicia a las víctimas de una manera real y práctica, al ofrecerles una compensación económica, y las multas podrían ser un freno, especialmente para los tratantes individuales o de pequeña escala⁷⁸⁸. La Convención de Crimen Organizado y el Protocolo contemplan la compensación de las víctimas y, sin duda, este tipo de procedimientos se ajustarían más a las necesidades y modo de entender la justicia de muchas de las víctimas nigerianas. Si bien, como señala el citado informe, plantea algunas barreras en el caso de víctimas de explotación sexual cuestionándose que sea el mejor escenario para las víctimas (los tratantes seguirían en las calles, por ejemplo) y señalando la necesidad de que pudieran contar con asistencia jurídica para evitar el desequilibrio con los tratantes⁷⁸⁹.

Por último, destacar la importancia de que las víctimas sean acompañadas durante el proceso judicial, con el objetivo de aportarles “*confianza, seguridad y herramientas para*

⁷⁸⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 2722/2002, de 09 de octubre

⁷⁸⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero

⁷⁸⁷ INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *op. cit.* nota 218; pág 78

⁷⁸⁸ *Idem*

⁷⁸⁹ *Idem*

afrentar de manera más fácil las declaraciones, ratificaciones, pruebas pre-constituidas y otros gestiones en el juzgados⁷⁹⁰.

V.1 ACUSACIÓN: ELEMENTOS DE PRUEBA

Las creencias tradicionales africanas plantean numerosos retos en los procesos judiciales de delitos de trata donde, según fuentes consultadas, pese al esfuerzo que están haciendo los tribunales, *“la asignatura pendiente son ahora los jueces⁷⁹¹”*. Así como unificar el conocimiento de la fiscalía en esta materia pues si bien se resalta la profesionalización de la fiscalía, plantea un reto el hecho de que *“la respuesta del fiscal correspondiente es muy desigual, pues algunos no han tenido experiencia en delito de trata⁷⁹²”*.

Fiscalía que lidera la acusación contra las redes de explotación sexual, si bien ocasionalmente las organizaciones especializadas en el acompañamiento de víctimas de trata se están personando como acusación personal: *“las personaciones como acusación particular, son un plus y entendemos que en ciertos casos, es importante ser proactivas y poder impulsar de este modo, como partes legitimadas del proceso, la tarea del Fiscal⁷⁹³”*.

Es importante que las dinámicas particulares de las redes de explotación nigeriana sean tenidas en cuenta en la preparación y desarrollo del proceso judicial, y que sean claramente explicadas a los jueces y tribunales.

“Desde el juzgado no se entiende bien los mecanismos de coacción y funcionamiento de control. Tener un móvil o cierta capacidad de movimiento es considerado como prueba de no estar coaccionado⁷⁹⁴”. Este tipo de incomprensiones pueden mitigarse si se contextualiza adecuadamente las circunstancias que rodean a la víctima. Pues, como

⁷⁹⁰ PROYECTO ESPERANZA. *Memoria...*, op. cit. nota 721; pág 20

⁷⁹¹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

⁷⁹² Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁷⁹³ PROYECTO ESPERANZA, *Memoria...*, op. cit. nota 721; pág 21

⁷⁹⁴ Conversación con integrante de organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

defiende UNODC, cuando los elementos que colocan a la víctima en una situación de vulnerabilidad son presentados, explicados y entendidos, el aparente consentimiento de la víctima tiende a ser menos relevante como obstáculo para determinar la existencia de un delito de trata⁷⁹⁵. Siendo importante que se expliquen adecuadamente durante el juicio las circunstancias de la víctimas antes de que comenzara la trata, la manera en que el tratante obtuvo el consentimiento de la víctima, la relación entre víctima y tratante y los detalles de la explotación⁷⁹⁶.

Por ello, UNODC recomienda que desde el principio del juicio se confronten los aspectos vinculados al consentimiento, con el fin de facilitar que el tribunal tenga una visión global de la situación de la víctima⁷⁹⁷. Ofreciendo un marco en el que puedan entenderse la vulnerabilidad de la víctima, las eventuales inconsistencias en los testimonios de las víctimas, el hecho de que no se reconozcan como víctimas de trata pese a serlo y las circunstancias bajo las cuales las víctimas pueden haber aparentemente aceptado una situación de explotación⁷⁹⁸.

a) TESTIFICAL DE LA VÍCTIMA

Los elementos de trata son la conducta, finalidad y medios comisivos, debiéndose centrar los juicios en la conducta de los imputados. Si bien, lo cierto es que, en muchas ocasiones, los juicios giran en torno a la víctima. Siendo su testifical un elemento clave a la hora de determinar la culpabilidad de las personas imputadas.

La declaración de la víctima como testigo es la prueba de cargo por excelencia, sea directamente en el juicio o, si las circunstancias así lo requieren, como prueba preconstituida⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ UNODC, *The Role of `Consent`...*, *op. cit.* nota 533; pág 78

⁷⁹⁶ *Ibid*; pág 79

⁷⁹⁷ *Ibid*; pág 99

⁷⁹⁸ *Idem*

⁷⁹⁹ La prueba preconstituida y de realización anticipada es una figura procesal que despliega su validez y utilidad cuando las actuaciones sumariales son de imposible o muy difícil repetición en el juicio oral. Ha de practicarse exigentemente con las garantías de inmediación y de contradicción para que el órgano judicial pueda apreciar su credibilidad y salvar las garantías de la defensa; ha de responder a una necesidad racional y plenamente justificada de las dificultades reales de comparecencia de la testigo en el plenario (Sentencia Tribunal Supremo, 17 septiembre 2002)

Como bien establece el Tribunal Supremo en la sentencia 584/2014, de 17 de junio, *“la palabra de un solo testigo, sin ninguna otra prueba adicional, puede ser suficiente en abstracto para alcanzar la convicción subjetiva. Ahora bien: la exigencia de una fundamentación objetivamente racional de la sentencia hace imposible fundar una condena sobre la base de la mera “creencia” en la palabra del testigo, a modo de un ciego acto de fe”*.

Los tribunales admiten que la declaración de una víctima *“puede constituir prueba de cargo suficiente para enervar la presunción de inocencia”* siendo para ello necesario *“una cuidadosa ponderación por los órganos judiciales, a fin de valorar su credibilidad, pues en tal caso se produce una situación límite de riesgo para el derecho constitucional de presunción de inocencia, haciéndose más extremo ese riesgo si la supuesta víctima es precisamente quien inició el proceso mediante la correspondiente denuncia y la sostiene posteriormente a lo largo del proceso (...) todavía cabe alcanzar un supuesto más extremo, en aquellos casos en que la declaración del acusador no sólo es única prueba de la supuesta autoría del acusado, sino también de la propia existencia del delito, del cual no existe acreditación alguna, fuera de las manifestaciones de quien efectúa la acusación; llegándose al grado máximo de indefensión para el acusado cuando la acusación fundada exclusivamente en la palabra del acusador es tan imprecisa en su circunstancia o en el tiempo que no hay prácticamente posibilidad alguna de prueba en contrario. Es por ello que si bien el testimonio único de la víctima puede constituir prueba de cargo suficiente para enervar la presunción de inocencia, debe procederse a una cuidadosa valoración de dicho testimonio y a la comprobación de si existen o no razones objetivas que lo invaliden o que provoquen dudas en el Juzgador impidiéndole formar su convicción⁸⁰⁰”*.

La Jurisprudencia del Tribunal Supremo establece un marco de valoración de los testimonios de las víctimas. Exigiendo generalmente la ausencia de incredibilidad subjetiva, la verosimilitud del testimonio y la persistencia en la incriminación, siendo estos elementos orientativos y no *“exigencias cuasi normativas, de tal suerte que concurriendo todas, se deba concluir que las declaraciones de la víctima son veraces, o*

⁸⁰⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero

por el contrario, cuando no se da ninguna o falta alguna de ellas, está abocado el Tribunal a descalificar tal testimonio⁸⁰¹”.

Así, la jurisprudencia del Tribunal Supremo se puede resumir en la STS 705/2006, de 28 de junio que señala como orientaciones a considerar en la valoración de la declaración de la víctima: “1º.- Ausencia de incredibilidad subjetiva, derivada de las relaciones previas acusado/víctima, que pongan de relieve la posible existencia de un móvil espurio, de resentimiento, enemistad, de venganza, enfrentamiento, interés o de cualquier otra índole que prive a la declaración de la aptitud necesaria para generar certidumbre. 2º.- Verosimilitud, es decir, constatación de la concurrencia de corroboraciones periféricas de carácter objetivo que doten al testimonio de aptitud probatoria, de manera que el propio hecho de la existencia del delito esté apoyado en algún dato añadido a la pura manifestación subjetiva, ponderándose adecuadamente en los delitos que no dejan huella. 3º.- Persistencia en la incriminación: ésta debe ser prolongada en el tiempo, plural, sin ambigüedades ni contradicciones, pues constituyendo única prueba enfrentada con la negativa del acusado, que proclama su inocencia, prácticamente la única posibilidad de evitar la indefensión de éste es permitirle que cuestione eficazmente dicha declaración, poniendo de relieve aquellas contradicciones que señalen su inveracidad”.

El testimonio de la víctima ha de ser lógico, concreto “sin ambigüedades, generalidades o vaguedades. Es valorable que especifique y concrete con precisión los hechos narrándolos con las particularidades y detalles que cualquier persona en sus mismas circunstancias sería capaz de relatar⁸⁰²” y coherente “manteniendo el relato la necesaria conexión lógica entre sus diversas partes⁸⁰³”.

Respecto a la declaración de la víctima, como recuerda la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre, “ha de estar rodeada de corroboraciones periféricas de carácter objetivo obrantes en el proceso; lo que significa que el propio hecho de la existencia del delito esté apoyado en algún dato añadido a la pura manifestación subjetiva de la víctima (Sentencias de 5 de junio de 1992; 11 de

⁸⁰¹ Sentencia Tribunal Supremo 5957/2001, de 10 de julio

⁸⁰² Sentencia Tribunal Supremo 567/2015, de 06 de octubre

⁸⁰³ *Idem*

octubre de 1995; 17 de abril y 13 de mayo de 1996; y 29 de diciembre de 1997). Exigencia que, sin embargo, habrá de ponderarse adecuadamente en delitos que no dejan huellas o vestigios materiales de su perpetración”, puesto como establece la STS 505/1996, de 12 de julio “el hecho de que en ocasiones el dato corroborante no pueda ser contrastado no desvirtúa el testimonio, si la imposibilidad de la comprobación se justifica en virtud de las circunstancias concurrentes en el hecho”.

En el delito de trata, donde la clandestinidad y esencia del propio delito dificulta la obtención de otros elementos probatorios, la declaración de la víctima está siendo utilizada de manera general como un elemento de carga esencial. Manifestándose en la práctica judicial como un reto el hecho de conseguir relatos coherentes de la víctima. Especialmente en el caso de las víctimas de trata nigerianas, a menudo calificadas como “*las peores testigos del mundo*”⁸⁰⁴, debido a sus dificultades de expresión, los relatos con hechos discontinuos y la falta de encaje cronológico entre hechos y circunstancias⁸⁰⁵. Sin olvidar que el sistema judicial busca las incoherencias: “*un buen abogado te destroza si has tomado declaración a la víctima en más de una ocasión*”⁸⁰⁶.

A la hora de valorar la declaración de la víctima, se han de considerar por tanto las ya citadas dificultades relativas a la declaración de la víctima, como la ausencia o confusión de las referencias cronológicas y los problemas de comunicación: “*una vez en un juicio ni la víctima ni el intérprete se entendían. Tuve que realizar yo [trabajadora de ONG] directamente la traducción, lo que hubiera podido ser fácilmente impugnado por los abogados de la defensa*”⁸⁰⁷.

Problemas de comunicación que exceden la mera diferencia idiomática. Las lenguas y culturas propias de las víctimas son ricas en vocablos y conceptos que no existen en nuestro idioma ni entorno cultural. Las creencias tradicionales africanas están repletas de matices y caracteres ajenos a nuestra cultura y, aunque se entiende que los tribunales necesiten equipararlas a fenómenos conocidos en nuestro marco cultural a fin de valorar adecuadamente la situación de explotación de la víctima, esto no puede llevar a la

⁸⁰⁴ Conversación con Fiscal de Extranjería, España, 2016

⁸⁰⁵ *Idem*

⁸⁰⁶ *Idem*

⁸⁰⁷ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

búsqueda de una identificación plena entre los elementos culturales de las víctimas y los elementos propios de nuestro entorno cultural. Esto supone una reducción de sus vivencias, e incluso la indefensión de la víctima, en tanto y cuanto se fuerza un encaje entre elementos vinculados a las creencias tradicionales africanas y figuras reconocidas en nuestro marco cultural y jurídico. Así, por ejemplo, la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 73/ 2013, de 05 de diciembre señala que la víctima “*manifiesta que podía llamarse un contrato lo que hizo en Nigeria, el juramento, (...); que el brujo puede ser el jefe religioso, que por vudú no sabe lo que es*”. El valor de estas equiparaciones ha de ser únicamente orientativo, sin que puedan convertirse en equivalencias absolutas sobre las que construir una valoración judicial.

Igualmente afecta al normal desarrollo del proceso judicial el miedo de las víctimas a denunciar los hechos e iniciar trámites judiciales, y la desconfianza a los actores policiales y judiciales. Como asevera un fiscal “*la testigo es buena si está protegida, atendida... estará más vinculada al proceso*⁸⁰⁸”.

Es esencial que la víctima se sienta protegida y se pongan en marcha las medidas de protección a testigos reconocidas en la LO 19/1994 que garantiza, entre otros, “*que no conste en el procedimiento ningún dato identificativo de la víctima ni de las o los testigos, denominando a la víctima con un número o unas siglas. Que al practicar cualquier diligencia en el Juzgado o fuera del mismo, se utilice cualquier procedimiento que imposibilite su identificación, mediante distorsión de la imagen o de la voz. Que se fije como domicilio, a efectos de citaciones y notificaciones, el mismo Juzgado que esté interviniendo, el cual las hará llegar reservadamente a su destinataria/o incluso pueden ser recogidas en la misma sede judicial. Protección policial para las víctimas*”.

En Italia, por ejemplo, una víctima negó todo acto de explotación durante el juicio tras haber denunciado estos hechos previamente durante la fase preliminar; y ello porque en el juicio estuvieron presentes dos nigerianos que habían visitado previamente la madre y hermana de la víctima en su casa, para amenazarlas en caso de que la víctima incriminara a los tratantes durante el juicio⁸⁰⁹. Igualmente se tiene constancia en España de víctimas que han sido amenazadas, tanto ellas como sus familias, por colaborar con la justicia:

⁸⁰⁸ Conversación con Fiscal de Extranjería, España, 2016

⁸⁰⁹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 90

“desde el inicio del procedimiento también ha recibido amenazas la familia en Nigeria de la TP [testigo protegida]⁸¹⁰”.

Siendo importante destacar igualmente el temor que sienten las víctimas de trata nigerianas a los efectos de los juramentos rituales y las amenazas vinculadas a las religiones africanas tradicionales: *“algunas diferencias (que destacará la otra recurrente) entre las declaraciones en el juicio oral y las prestadas en fases anteriores se pueden explicar por el temor a denunciar a quienes las mantenían amenazadas a través de un rito tribal (vudú) que en personas de ese origen, con independencia de su credo religioso, representa algo más que un juego que solo sería capaz de condicionar temperamentos extremadamente débiles y propensos en exceso a la credulidad. Lo que en el mundo occidental carecería de aptitud para amedrentar al hombre medio, tiene otro significado en esas culturas⁸¹¹”.*

En esta STS 861/2015, de 20 de diciembre se atribuyen algunas incongruencias no sustanciales en la declaración de las víctimas al temor que provocan las amenazas vinculadas al vudú, sobre la base de que *“es razonable pensar que el cambio de versión obedece a una coacción del tratante, sobre todo cuando no se aprecia una causa que justifique el cambio de versión. En tal caso, es imprescindible que la investigación policial acredite la realidad del relato de la víctima⁸¹²”.* Este avance judicial a la hora de valorar las amenazas en función del entorno cultural y religioso de la víctima no debe, sin embargo, convertirse una carta blanca con la que justificar cualquier contradicción o cambio en la declaración de la víctima.

Respecto a la declaración de la víctima, se recomienda que se explique tranquilamente a la víctima todo el proceso judicial, así como la importancia de la credibilidad en el mismo, explicando que la información que facilite será verificada y que, si no concuerda con su testimonio, su credibilidad y la resolución del caso se verá afectada⁸¹³.

⁸¹⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁸¹¹ Sentencia Tribunal Supremo 861/2015, de 20 de diciembre

⁸¹² España, FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *Boletín de jurisprudencia 1/2016. Trata. Explotación sexual. Prostitución. Julio a diciembre 2015*, 2016; pág 4

⁸¹³ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 48

Es igualmente esencial seguir las recomendaciones ya citadas durante la declaración en fase de investigación (ej. uso vocabulario concreto y claro). Siendo importante igualmente cuidar la manera en la que se plantean las preguntas: “¿usted cree en el vudú? Planteada así la respuesta puede ser negativa pese a que puede que pueda afectarle y condicionarle. Sería mejor reformular la pregunta: ¿se siente obligada...?”⁸¹⁴.

Como se ha visto, el Tribunal Supremo ha admitido la declaración de la víctima como prueba de cargo: “el hecho de que la prueba esencial sea básicamente un testimonio, el testimonio de la víctima, es compatible con la presunción de inocencia. Están superadas épocas en que se despreciaba esa prueba única (*testimoniun unius non valet*), considerándole insuficiente por declaración legal y no por valoración de un Tribunal. No puede verse en ello una concesión para evitar la impunidad en algunos delitos⁸¹⁵”. Siendo esencial, a fin de disminuir la presión sobre la víctima-testigo y aumentar las posibilidades de obtener una sentencia condenatoria, que se aporten pruebas periféricas.

La fiscalía ha reiterado la importancia de “buscar elementos de prueba que no dependan necesariamente de la denuncia y testimonio de las víctimas (...). Hay que favorecer que el procedimiento siga su curso aunque la víctima se retracte o retire su denuncia⁸¹⁶” recogiendo así las recomendaciones de diferentes organismos y legislación internacional, que alientan “a los investigadores y fiscales a proseguir su labor de investigación e instrucción de la causa sin depender única y exclusivamente de la prueba testimonial, y a explorar toda otra vía que evite a la víctima el deber de comparecer ante el tribunal, para prestar testimonio⁸¹⁷”.

Justamente la presión ejercida sobre las víctimas al considerarlas el puntal en los juicios por delito de trata es igualmente criticada por uno de los miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultados: “se utilizan elementos de prueba propios del siglo XIX [en alusión al careo], es decir, la palabra de la víctima es el elemento fundamental para acusar al acusado. (...) Hoy en día los elementos de investigación que

⁸¹⁴ Conversación con organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁸¹⁵ Sentencia Tribunal Supremo 584/2014, de 17 de junio

⁸¹⁶ España, FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA, *Ficha extranjera. Síntesis del sistema de la lucha contra la trata de seres humanos*; pág 10

⁸¹⁷ OSCE, *Decisión nº 557. Plan de acción contra la trata de personas*; punto 2.5

se practican van más allá, hay medios técnicos, captación de registros telefónicos, intervenciones de conexiones de internet, mil y una cosas... y esas pruebas legalmente son consideradas indicios y no pruebas; y en cambio la manifestación de la víctima tiene consideración de prueba. (...) No puede ser que una víctima, que precisamente está poniendo en riesgo su seguridad y la de su familia, dándose a conocer en un juicio y encarando a los autores, sea el elemento clave para condenarlos porque es un proceso de doble victimización muy bestia⁸¹⁸”.

b) TESTIFICAL DE TERCEROS

Debido a la naturaleza del delito de trata, y especialmente en lo referente a las amenazas vinculadas a las creencias tradicionales africanas, es difícil obtener testimonios de terceras personas. Generalmente son miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado o integrantes de organizaciones especializadas en el apoyo a víctimas de trata.

Siendo sus testimonios en ocasiones esenciales como elementos periféricos que respalden la declaración de la víctima: *“resultan muy significativos, a juicio de esta Sala, dos datos que aporta este policía en su declaración: (...) manifiesta que vio efectivamente el miedo en las víctimas que denunciaron, que estaban coaccionadas, y atemorizadas bajo la amenaza de la realización de actos de vudú⁸¹⁹”.*

Si bien en alguna sentencia ha sido rechazado por considerar que sus testimonios se basan exclusivamente en lo descrito por la víctima, sin que aporten por tanto elementos nuevos de valoración: *“no constituyen elementos objetivos de corroboración de lo declarado por Jacinta (...) ni las declaraciones de los agentes que intervinieron en los hechos ni lo declarado por la testigo María Inmaculada ni lo declarado por la psicóloga Catalina y por la psicóloga forense NUM008. Y ello por las razones que, a continuación, se exponen. En primer lugar, lo que los agentes relataron en el acto del juicio viene a ser fundamentalmente lo que les dijo la propia Jacinta (...). Es decir, no se trata de elementos objetivos de corroboración al margen de las propias declaraciones de la supuesta víctima, sino de una reiteración de lo que ésta ha venido a sostener en el plenario, con*

⁸¹⁸ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

⁸¹⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 82/2011, de 28 de julio

ciertas contradicciones, ya referidas, y sin la suficiente fuerza de convicción. Y lo mismo cabe decir de lo declarado en juicio por la testigo María Inmaculada, coordinadora de un proyecto para el acogimiento de las víctimas de trata de seres humanos, que vino a relatar lo que Jacinta contó, poco después de la intervención policial, a una compañera de la testigo que también trabaja en el indicado proyecto y que acudió a comisaría para hablar con Jacinta y ofrecerle el apoyo que se brinda en el indicado proyecto. Además, la testigo María Inmaculada también dijo en juicio que apreciaron en Jacinta indicios de trata de seres humanos, que no fueron otros, según lo declarado por la citada testigo, que los derivados de lo que Jacinta les contó⁸²⁰”.

c) PRUEBAS PERICIALES MÉDICAS Y PSICOLÓGICAS

En ocasiones se están aportando pruebas periciales de psicólogos o médicos, aunque según algunos expertos: *“hasta hace casi dos años las periciales a penas se tenían en cuenta⁸²¹”*.

Así en la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo: *“la Psicóloga Forense (...) declaró que está prohibido decir que se tiene miedo del vudú porque eso forma parte del vudú, por eso las testigos han dicho que no creen, aunque sí creen, y la Psicóloga (...) precisó que se trata de mujeres que tienen un marco cultural muy diferente al nuestro, y que las ideas en torno a la espiritualidad que tiene África y las mujeres de origen africano es una creencia absoluta en toda la sociedad, creen profundamente porque desde su primera socialización aprenden que eso existe, y en las sesiones que tienen con ellas van contando su miedo al tiempo que dicen “pero yo no creo”, hay un conflicto bastante profundo y ciertas normas de que no hablen de eso porque si denuncian van a morir”*.

Igualmente se recurrió a pruebas periciales para reforzar el testimonio de la víctima-testigo en la sentencia de la Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio: *“la NUM006 dijo que Rosana conocía la actividad que desempeñaba ejerciendo la prostitución y la presionaba para que trabajase y pudiera pagar la deuda, habiendo*

⁸²⁰ Sentencia Audiencia Provincial Madrid 1/2014, de 02 de enero

⁸²¹ Conversación con organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

llegado a amenazarla con matarlas a ella y su familia, y siendo consciente de la ceremonia de vudú a que había sido sometida (...). La presión ejercida por esta vía fue determinante y directa en el caso de la NUM006, dada la credibilidad que obtuvo la Sala de su declaración en el plenario, por su reacción cada vez que se le hablaba de este tema, habiendo llegado a afirmar que le había venido la regla en varias ocasiones al mes, cuando era amenazada, situación de temor que resultó corroborada con el informe médico forense (...), que admitieron la existencia de un trastorno de estrés postraumático que vincularon de forma causal con amenazas para su integridad física o la de los demás, respondiendo con temor, desesperanza”.

Recogiéndose en la misma sentencia, que *“en relación con el temor sobre la madre, se corrobora (...) con el informe de la psicóloga (...), e igualmente en el de la forense (...), que si bien en los antecedentes relató que Eloísa había dejado de creer en el vudú al ver que a otras personas que no pagaban no les hacía nada, sí lo habría sentido inicialmente, e igualmente tenía miedo físico por su madre, confirmando rasgos propios del trastorno de estrés postraumático, además de un trastorno de ansiedad”.*

Sus aportaciones son valiosas a la hora de esclarecer algunos puntos referentes a las creencias tradicionales africanas, describiendo la manera en que una persona puede sentir temor ante represalias vinculadas a creencias tradicionales africanas, por mucho que esas explicaciones puedan no tener las mismas repercusiones sobre personas de otros ámbitos culturales.

Estas periciales no están exentas de complicaciones. Una dificultad es que, en ocasiones, las víctimas son reacias a ser valoradas por psicólogos y, concretamente a hablar de las amenazas vinculadas al vudú: *“la TP NUM011 manifestó que (...) se sentía mal y no quería recordar, incluso no deseaba que se hiciese la pericial porque tenía miedo a que se llegase a saber en el juicio⁸²²”.* Además, los peritos forenses *“tienen mucho trabajo, faltan recursos... y se necesita tiempo para contar a alguien que no se conoce su tema... eso frustra mucho a la víctima⁸²³”.*

⁸²² Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁸²³ Conversación con organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

Por otra parte, en alguna ocasión los tribunales han estimado que los informes periciales de psicólogos no constituyen elementos de prueba periféricos válidos, en tanto y cuanto *“los informes psicológicos pueden servir para acreditar el daño psicológico, pero no el autor o autores de ese daño⁸²⁴”*.

d) EVIDENCIAS FÍSICAS

Las corroboraciones periféricas (restos de rituales de religiones tradicionales africanas, conversaciones telefónicas aludiendo a este tipo de amenazas...) facilitan la labor del juez, otorgándole mayor número de elementos para adoptar un veredicto: *“la versión de la testigo protegida resulta verosímil, en cuanto que está rodeado de ciertas corroboraciones periféricas, de carácter objetivo que lo dotan de aptitud probatoria, (...) como la constatación de que en uno de los pisos de los acusados se han encontrado objetos adecuados para la práctica del budú⁸²⁵”*.

Similares pruebas periféricas se aportan en la sentencia de la Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre: *“en algunos de los domicilios registrados fueron encontrados elementos típicos de los rituales”*, la sentencia 57/2015, de 25 de septiembre de la misma Audiencia: *“en la diligencia de entrada y registro practicada en el domicilio del acusado (...) fueron hallados efectos de brujería, vudú y velas, tal y como por lo demás consta en el acta levantada al efecto por el secretario judicial, lo cual desmiente la versión de los acusados sobre su completa desvinculación e ignorancia sobre estos ancestrales ritos religiosos propios de su país de origen y confirma en definitiva lo verosímil de lo manifestado por las víctimas”* o la más antigua sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 2722/2002, de 09 de octubre: *“en cuanto a las declaraciones de Raquel (...) es claro que (...) las cosas que cuenta sobre fotografías y empleo de amenazas de "Vudú" son coherentes con los hallazgos en los registros”*.

Ahora bien, no en todo registro domiciliario se localizan elementos vinculados al vudú, lo que ha sido utilizado en juicios por la defensa como prueba de la inocencia de los

⁸²⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero

⁸²⁵ En la sentencia aparece budú con b; Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 407/2003, de 25 de septiembre

imputados: *“nada se encontró en la vivienda del recurrente que acreditase que fue sometida [la víctima] a vudú”*⁸²⁶. Ciertamente es que la existencia de objetos usados en rituales vinculados a la creencia en vudú así como los famosos “paquetes” de las víctimas son un indicio del uso del vudú como elemento intimidatorio, ahora bien, la inexistencia de estos objetos no excluye el uso del mismo como medio coercitivo. Los juramentos rituales suelen realizarse en Nigeria e incluso, aunque se rehagan en España, los “paquetes” son habitualmente enviados a Nigeria, lo que dificulta el hecho de que estos elementos sean hallados en España.

Otro elemento son las conversaciones telefónicas referentes al vudú. Según afirma la policía, es frecuente que en conversaciones pinchadas entre tratantes se intercambie sobre cuestiones vinculadas a prácticas de religiones tradicionales africanas: *“están obsesionados con el tema. Las organizaciones se centran en el tema del vudú durante las conversaciones telefónicas”*⁸²⁷. Escuchas telefónicas han sido presentadas como elementos corroboratorios en varias sentencias como la sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona 119/2016, de 18 de febrero: *“Osas llama a un desconocido y le dice que Esther debe de pagar su deuda porque si no le hará maleficio”*, o la sentencia de la Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio: *“la mujer le dice que van a hablar con la familia de la mujer que denunció a Rosana (...), y Celestino le pide que le ayude a consultar el vudú”*.

La STS 712/2005, de 08 de junio, recoge igualmente varias conversaciones telefónicas de los imputados alusivas al uso de las religiones tradicionales africanas como medio coercitivo: *“lo que vamos a hacer es llamar a Vudú para que maten a la chica o llevarle el nombre de la chica para que pague. Si no paga no va a tener ojos para otra cosa”*, *“yo estuve esperando a que me pagase y como ya no me quiere pagar y ahora está en Nigeria, voy a llevar el nombre al vudú para que le maten y olvidar el dinero que me debe”*, *“Pedro Francisco: La chica le dijo que tienes sus cosas del cuerpo: uñas, pelos, sangre. Marcelina: Sí lo tengo conmigo, si me termina de pagar, entrego. No quiero escucharle más tonterías de la chica quiero que la lleves al templo del vudú”*.

⁸²⁶ Sentencia Tribunal Supremo 651/2010, de 24 de junio

⁸²⁷ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado n° 3, España, 2016

Si bien, *a priori*, las escuchas telefónicas pueden parecer un elemento corroboratorio evidente, en la práctica plantea numerosos desafíos, tanto para la obtención de la misma como para su posterior admisión y valoración como elementos probatorios por los tribunales. En primer lugar, la defensa suele alegar la ilegitimidad de las mismas, seguida de la impugnación de las mismas alegando que las traducción no es fidedigna o adolece de errores: “*si bien es cierto que se han hecho las traducciones oportunas del Edo al inglés y del inglés al castellano también lo es que los peritos traductores que asistieron como testigos son exclusivamente los que hicieron la traducción del inglés al castellano, no habiendo resultado, por lo tanto, fehacientemente, ratificada la traducción del Edo al inglés. Circunstancia ésta por la que la Sala advierte que no ha tomado en consideración estos elementos probatorios*⁸²⁸”.

Además, en ocasiones, el propio juez ha rechazado escuchas telefónicas por no existir transcripciones literales de la misma sino meros resúmenes: “*la conversación en la que la acusada es informada por la tal “Isabel” que se está haciendo un rito vudú para que Apolonia [la víctima-testigo] no hable con nadie no puede considerarse prueba terminante de que la acusada y su marido fueran conocedores de que aquélla estaba siendo objeto de tráfico ilegal para explotarla sexualmente ya que no existe transcripción literal de la conversación sino un mero y breve resumen facilitado por la Policía Nacional de la misma*⁸²⁹”.

Sin olvidar las dificultades que tiene la fuerza pública para obtener estas pruebas y hacer las correspondientes traducciones: “*poniendo de relieve que la gran mayoría de los interlocutores empleaban como lengua, un dialecto, muy cerrado, del idioma nigeriano, (...) con total intencionalidad y de forma consciente con la indisimulada finalidad de entorpecer y dificultar la labor policial*⁸³⁰. El uso de idiomas o dialectos más específicos y locales favorece igualmente un control sobre los intérpretes al ser más “*fácil hacer llegar presiones o amenazas, ya sea directamente a los intérpretes, ya a sus familias, como de hecho se ha podido constatar cuando el traductor intérprete ha solicitado que se preservara su identidad e imagen*⁸³¹”.

⁸²⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas, 82/2011, de 28 de julio

⁸²⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 186/2014, de 24 de marzo

⁸³⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

⁸³¹ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

e) EXPERTO PERITO

Algunos países europeos están recurriendo a expertos en temas vinculados al vudú y creencias religiosas africanas. En Reino Unido, por ejemplo, la participación de expertos ha sido esencial a la hora de facilitar la comprensión de las religiones tradicionales africanas, especialmente para el jurado⁸³². Así por ejemplo, en los casos *R versus Anthony Harrison* y *R versus Osezua Elvis Osolase*, su intervención fue esencial para la condena de los tratantes, tanto por contextualizar el comportamiento de las víctimas como por explicar los aspectos culturales vinculados a estos casos⁸³³.

Múltiples fallos a la hora de valorar elementos vinculados a la creencia en religiones tradicionales africanas y el papel que este juega en el delito de trata, ponen en evidencia la necesidad de contar durante los juicios con expertos que puedan matizar estas cuestiones, dotando así a los jueces de elementos de discernimiento adecuados para tomar una decisión judicial.

Si bien algunos actores consideran que la incorporación de peritos expertos en la materia favorecería el entendimiento de jueces sobre este tema, ofrecería elementos para valorar el vudú como un elemento coactivo grave cierto y otorgaría mayor fuerza a la declaración de la testigo-víctima y las testificales policiales y de ONG, pues “*si la fuente de prueba es diversa tiene más credibilidad. Serían dos fuentes diferentes*⁸³⁴”, otros dudan sobre el impacto directo que esto podría tener sobre la sentencia pues “*la defensa simplemente encontraría otro perito que rechace esa hipótesis*⁸³⁵”.

Se alude igualmente a la dificultad de encontrar expertos cualificados en esta materia, “*¿dónde encuentras tú a una persona que sea especialista en esta materia y no sea ni policía ni trabaje en una ONG especializada?*⁸³⁶”.

⁸³² ANNISON, R. *In the Dock. Examining the Uk's Criminal Justice Response to Trafficking*. Anti-Trafficking Monitoring Group, Reino Unido, 2013; pág 79

⁸³³ *Idem*

⁸³⁴ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 1, España, 2016

⁸³⁵ Conversación con Fiscal de Extranjería, España, 2016

⁸³⁶ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 3, España, 2016

Lo más similar a la intervención de un experto perito en estas cuestiones en España se refleja en la sentencia de la Audiencia Provincial de Sevilla 131/2015, de 16 de marzo en la que no se acepta como elemento de corroboración la declaración de un policía: *“no puede considerarse un elemento de corroboración que el funcionario policial que declaró en juicio como testigo -o más bien como testigo-perito, a la vista del contenido de su testimonio- afirmase que el relato de la Sra. Esther se ajusta al esquema general de funcionamiento de la trata internacional de seres humanos con fines de explotación sexual, y en concreto de mujeres del África subsahariana con destino a la prostitución en España, tal como ese esquema delictivo es conocido en la experiencia policial”*.

Las redes de trata nigeriana son muy endémicas, incorporando elementos socioculturales propios que, analizados meramente desde el prisma occidental, puede llevar a valoraciones precipitadas incorrectas. Un experto en la materia puede aportar elementos esenciales para mejorar la comprensión del contexto en cada caso, y facilitar que la decisión judicial se tome sobre un conocimiento real, y no sobre meras percepciones de los actores judiciales; pues como se verá posteriormente es frecuente que las sentencias judiciales recojan elementos distorsionados sobre las religiones tradicionales africanas y su papel en el delito de trata.

V.2. DEFENSA: ARGUMENTOS PARA DESACREDITAR EL VUDÚ COMO ELEMENTO COMISIVO

El artículo 24 de la CE 1978 reconoce el derecho a la tutela judicial efectiva, incluyendo el derecho de defensa: *“todos tienen derecho al Juez ordinario predeterminado por la ley, a la defensa y a la asistencia de letrado, a ser informados de la acusación formulada contra ellos, a un proceso público sin dilaciones indebidas y con todas las garantías, a utilizar los medios de prueba pertinentes para su defensa, a no declarar contra sí mismos, a no confesarse culpables y a la presunción de inocencia”*.

Este reconocimiento constitucional implica que la persona imputada se presume inocente y se le autoriza a contestar a las acusaciones de la fiscalía y parte acusadora aportando elementos de prueba y contestando, revocando e impugnando los elementos probatorios presentados por la acusación.

Según una experta de una organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata, en el delito de trata la defensa de los imputados suele basarse principalmente en los siguientes argumentos: *“la víctima está aquí porque quiere, denuncian por papeles (argumento estrella) y falta de entendimiento por ganancias⁸³⁷”*. Esto es corroborado por un fiscal de Extranjería *“la defensa suele alegar móviles espurios pues suele haber situaciones personales, incluso relaciones de pareja, utilización del artículo 59 bis⁸³⁸”,* destacando que *“la defensa no suele hacer referencia al tema del vudú⁸³⁹”*.

Por tanto, la defensa mayoritariamente hace alusión a la existencia de móviles espurios: *“las defensas han cuestionado las declaraciones de los testigos protegidos insinuando que tal vez fueron realizadas con ánimo espurio para conseguir los beneficios que les ofrecía la aplicación del artículo 59 bis de la LEOX; concretamente la posibilidad de acceder a permisos temporales de residencia o trabajo⁸⁴⁰”* o *“sobre la posible existencia, como motivo espurio que hubiere motivado a la testigo a declarar en los términos en que lo hizo, como es el hecho de haber procedido al retorno voluntario sin problema alguno, lo que, en opinión de la defensa, restaría credibilidad a su testimonio, baste señalar que su credibilidad no queda empañada por el hecho de que con posterioridad pudiera haber obtenido permiso de residencia (STS 19 septiembre 2007), ni tampoco por el efectivo retorno voluntario a Nigeria, pues se trata de un derecho (...), que podía ejercitar la testigo en cualquier momento a través de la Comisaría Central de Fronteras, no de la Comisaría de Policía donde se denunciaron los hechos⁸⁴¹”*.

Siendo igualmente frecuentes las alegaciones de ausencia de elementos inculpatórios: *“la recurrente] argumenta que en ningún momento se han acreditado que la recurrente emplease medios coercitivos mediante la practica ritual del vudú o con amenazas de muerte o palizas⁸⁴²”* o *“la testigo tenía libertad de movimientos y no estaba secuestrada y que no era vigilada por ninguno de los acusados, por lo que no fue obligada a ejercer la prostitución⁸⁴³”*.

⁸³⁷ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2016

⁸³⁸ Conversación con Fiscal de Extranjería, España, 2016

⁸³⁹ *Idem*

⁸⁴⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 119/2016, de 18 de febrero

⁸⁴¹ Sentencia de la Audiencia Provincial de Castellón 344/2011, de 17 de octubre

⁸⁴² Sentencia Tribunal Supremo 951/2009, de 09 de octubre

⁸⁴³ Sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 407/2003, de 25 de septiembre

Puesto que mayoritariamente la prueba de cargo del delito de trata es la declaración de la víctima, los argumentos de la defensa suelen apuntalar a esta dirección, buscando vacíos, incoherencias o incongruencias que reduzcan al mínimo la credibilidad de la víctima: *“las contradicciones que apunta la defensa atinentes a si Marcos estaba o no entre las personas que la acompañaron al brujo en Nigeria (...) son tan intrascendentes como atribuibles al tiempo transcurrido y al intento de Ana María [testigo-víctima] de dejar definitivamente atrás un episodio tan dramático de su vida”* (sentencia Audiencia Provincial de Oviedo 2/2003, de 31 de julio).

Otros argumentos asiduamente utilizados son la impugnación de pruebas, especialmente las escuchas telefónicas, los registros domiciliarios, las traducciones... *“igualmente en ocasiones la defensa intenta utilizar las unidades móviles para desacreditar a las víctimas: ¿por qué si entraron en contacto con la ONG no lo denunciaron?, ¿vieron cómo entregaban el dinero al chulo?”⁸⁴⁴*.

En referencia a los elementos vinculados a las creencias tradicionales africanas resulta muy interesante la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 207/2003, de 25 de septiembre, en la que la defensa alega que la versión de la víctima es inverosímil en lo referente a las amenazas por la práctica del vudú: *“sin que se pueda entender que se obligue a una persona a practicar la prostitución durante un año y medio simplemente con la amenaza del referido ritual”*.

Siendo interesante la apreciación del juez frente a esa alegación: *“debe partirse del hecho de la escasa cultura de la testigo protegida, las dificultades para expresarse, la situación de intimidación que ha padecido y el temor que manifestó en el juicio por haber denunciado estos hechos y haber mantenido la denuncia, circunstancias apreciadas por el Juez a quo en el juicio y a las que anteriormente se ha hecho referencia. Ello determina que la testigo crea en el ritual del vudú, práctica muy extendida en Nigeria, y aunque a los recurrentes les resulte impensable que tales práctica puedan constituir una amenaza en el Siglo XXI, no lo es para la testigo dado su bajo nivel cultural y dado que toda su vida se ha desarrollado en Nigeria. Llama la atención a los apelantes que fuera la propia testigo la que entregara pelos de su cuerpo, trozos de uñas y unas bragas para practicar*

⁸⁴⁴ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 1, España, 2017

el vudú , pero ello ha sido explicado por la testigo cuando señaló que hizo tal entrega en Nigeria para practicar “vudú bueno” con el fin de que tuviera un buen viaje, y que fue posteriormente en Madrid cuando fue amenazada con el “vudú malo” sino cumplía los deseos de los acusados, que no eran otros que ejercer la prostitución y entregar todo el dinero obtenido a los acusados. (...) En consecuencia, sólo cabe llegar a la conclusión de que la conducta de la testigo protegida es normal dentro de su ámbito social y cultural”.

En alguna ocasión la defensa ha cuestionado directamente la palabra “vudú”: *“con relación al juramento que las testigos debían hacer antes de salir de Nigeria personalmente y en algún caso a través de sus familiares, debemos decir que este Tribunal ha tratado de evitar la palabra “vudú” que tan cuestionada fue en el acto del juicio por las defensas⁸⁴⁵”,* pues, entre otros, la víctima afirmó que *“por vudú no sabe lo que es⁸⁴⁶”*. Aludiendo así a problemas de concepto y vocabulario que han sido reiteradamente mencionados a lo largo de este trabajo.

En un caso, uno de los imputados alegó que no había coaccionado a la víctima porque *“nada se encontró en la vivienda (...) que acreditase que fue sometida a vudú⁸⁴⁷”*. Cuestión que ya ha sido descrita previamente. En otra ocasión, en la que sí se encontraron elementos materiales vinculados a las creencias tradicionales africanas en el apartamento de los acusados, la defensa alegó *“que los objetos y materiales encontrados en el registro realizado pertenecían a las personas que habían alquilado la vivienda al acusado, por lo que no eran de los acusados”*.

En la citada STS 651/2010, de 24 de junio el recurrente alega igualmente que la víctima no *“ha necesitado ningún tratamiento médico, psicológico o psiquiátrico como consecuencia de esa supuesta técnica [amenaza por vudú]”*.

En Nigeria en la sentencia *Attorney General of the Federation and Samuel Emwirovbankhoe* la defensa alegó que la iniciativa de realizar el juramento la tuvo la propia víctima y su familia. El juez no dio por válido este argumento, dando credibilidad

⁸⁴⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁸⁴⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁸⁴⁷ Sentencia Tribunal Supremo 651/2010, de 24 de junio

al testimonio de la víctima, que declaró que la propuesta de realizar el juramento vino de los propios tratantes⁸⁴⁸.

V.3 SENTENCIAS DE DELITO DE TRATA EN REDES NIGERIANAS: ERRORES

Uno de los miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad consultados asegura que “*de los últimos cuatro grandes casos que hemos investigado de nigerianas, salieron tres sentencias. Son las penas más altas de Europa pero no aluden al vudú*⁸⁴⁹”. Esta afirmación refleja bien la tendencia apreciada en los tribunales españoles, donde apenas se alude al tema del vudú en las sentencias judiciales.

Existe así un gran desajuste entre la importancia que se atribuye al vudú como elemento de coacción por parte de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado, el Ministerio Fiscal y las organizaciones especializadas y el reflejo que esto tiene en las sentencias. En la mayoría de sentencias el vudú aparece únicamente en el apartado de hechos probados, citado como un elemento intrínseco en el *modus operandi* de las redes de trata nigerianas. Raramente se menciona al vudú a la hora de desarrollar los fundamentos de derecho e incluso, cuando así ocurre, son meras alusiones.

En las sentencias que desarrollan con más detalle las coacciones vinculadas a la creencia y práctica del vudú, en muchas ocasiones, el desconocimiento de jueces y tribunales sobre religiones tradicionales africanas y su rol en el delito de trata les lleva a razonamientos completamente desacertados. En general estos errores giran en torno a dos ejes. Por un lado, cuestiones vinculadas directamente con la creencia en religiones tradicionales africanas; por otro, puntos concretos sobre el papel que elementos de esta creencia juegan en el delito de trata. Se analizarán estas cuestiones, poniendo el énfasis sobre el razonamiento que siguen los jueces y tribunales, sin entrar en valoraciones sobre la

⁸⁴⁸ Nigeria, Estado de Edo, Sentencia Attorney General of the Federation and Samuel Emwirovbankhoe b/20 c/2005

⁸⁴⁹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

decisión final de la sentencia que, valorando el conjunto de elementos probatorios, puede ser acertada.

Siendo relevante el hecho de que algunos errores graves se presenten en sentencias recientes (sentencia Audiencia Provincial de Zaragoza 42/2012, de 05 de noviembre, sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014) en las que se supone hay un mayor conocimiento del papel de las religiones tradicionales africanas en el delito de trata. Lo que refleja que algunas falsas concepciones se reproducen en vez de subsanarse.

a) DESCONOCIMIENTO CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS

Pese a que muchos actores judiciales afirman que la creencia en religiones tradicionales africanas es esencial para comprender la situación de explotación que padecen las víctimas de redes de explotación sexual nigerianas, muchos desconocen esta creencia así como, en términos más amplios, el fenómeno religioso en el ámbito africano.

Tres son los mayores errores que se cometen en torno al vudú como creencia religiosa: calificaciones que menosprecian el vudú como creencia, desconocimiento del sincretismo religioso en el ámbito africano e inadecuación del perfil del creyente en religiones tradicionales africanas.

1. Menosprecio hacia las creencias tradicionales africanas

La creencia en religiones tradicionales africanas ha sido calificada en ocasiones por los tribunales como “*primitivas*⁸⁵⁰” o “*supersticiones*⁸⁵¹”, provenientes “*de países muy diferentes que arrastran unos miedos y creencias propias de esas culturas más atrasadas*⁸⁵²”. Menospreciando incluso a las personas seguidoras de estas creencias:

⁸⁵⁰ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

⁸⁵¹ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 280/2010, de 30 de septiembre

⁸⁵² Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

“ritual propio del vudú que infundió a la crédula muchacha un hondo temor, dadas sus creencias en concomitancia con su atávica culturalidad”⁸⁵³”.

Como se adelantaba previamente, este tipo de calificativos y actitudes no favorecen la apertura y la creación de confianza con las víctimas, que ven como sus creencias son denigradas. Incrementa, además, el rechazo que la víctima puede tener a hablar naturalmente de los aspectos vinculados a las creencias tradicionales africanas.

Sin obviar que la libertad religiosa, lo que incluye la creencia y ejercicio de las religiones tradicionales africanas, está garantizada por la Constitución española y tratados internacionales y regionales de derechos humanos ratificados por España. En ese sentido, es exigible que los tribunales muestren mayor respeto y consideración frente a las víctimas y sus creencias, evitando calificativos que tienden a mantener un cierto estigma sobre estas creencias, sin aportar criterios relevantes a la valoración de las pruebas y la decisión judicial.

2. Desconocimiento del sincretismo religioso africano

Las víctimas suelen calificarse principalmente como cristianas, principalmente seguidoras de iglesias pentecostales. Esto ha llevado a algunos jueces a determinar la incompatibilidad entre estas creencias y la creencia en religiones tradicionales africanas. Así, por ejemplo, en la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 157/2009, de 09 de abril se afirma que la víctima *“aseveró que para obligarla a ejercer la prostitución le hicieron prácticas de vudú. Sin embargo en el acto del juicio señaló que sus creencias religiosas son incompatibles con dicha práctica religiosa de fetichismo, dejando bien claro que no cree en ellas”*. Igualmente en la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 116/2009, de 23 de septiembre *“Brígida declaró en fase sumarial no creer en el vudú; en el acto del juicio dijo que es cristiana aunque “esas cosas funcionan”. No parece, por tanto, que esta amenaza pudiera actuar sobre ella como verdadero medio coactivo”*.

⁸⁵³ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona, de 15 de septiembre de 2014

Lo cierto es que el culto a otras religiones mayoritarias no descarta necesariamente la creencia en religiones tradicionales africanas, siendo muy frecuente en el continente africano que se compagine la práctica de religiones mayoritarias con ciertos ritos y creencias tradicionales. La creencia en otras religiones no excluye el hecho de que una persona pueda verse coaccionada por el vudú: *“la testigo declaró que es cristiana y no cree en el vudú , pero también manifestó que no huyó antes porque tenía miedo por el vudú , dicen que es peligroso por las cosas que se llevaron del pelo, el vudú implica una amenaza, es peligroso, y si no paga puede convertir a alguien en loco y puede hacer algo malo a alguien”*⁸⁵⁴.

El razonamiento seguido por los jueces en las citadas sentencias del 2009 no es apropiado. En relación a la primera sentencia mencionada es importante resaltar que las amenazas y coacciones vinculadas a la creencia en vudú junto con un ambiente favorable a esas creencias puede sugestionar a la víctima y crear una situación de temor, y ello pese a que las víctimas no crean *a priori* en creencias tradicionales africanas. En la segunda de las sentencias, resulta paradójico el hecho de que, pese a que la víctima afirma que la “magia *ju-ju*” funciona, el juez concluya que esta amenaza no le afecta ni condiciona.

La declaración de la víctima sobre sus creencias religiosas ha de tenerse en cuenta y, efectivamente, puede que la víctima no crea ni se sienta sugestionada por este tipo de amenazas: *“Eugenia le recogió pelo, uñas, ropa interior. Estos elementos (propios del vudú) le serían devueltos al pago de la deuda. No obstante, la testigo protegido no cree en el vudú ni teme que se lo hagan, porque ella cree en Dios: así lo manifestó en su declaración sumarial. En el juicio oral manifestó que no le intimidaba la amenaza implícita que podía llevar consigo que le recogieran los efectos descritos”*⁸⁵⁵.

Ahora bien, no se deben obviar las dificultades que tienen los creyentes en religiones tradicionales africanas en manifestar públicamente su apego a esas creencias. Se trata de un área muy delicada, en el que el admitir creer en la religión tradicional, trasciende el ámbito estrictamente religioso, situándose la víctima en un área en el que debe hacer frente a sus propias dudas, pertenencia y vínculos⁸⁵⁶.

⁸⁵⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁸⁵⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Vizcaya 13/2012, de 23 de febrero

⁸⁵⁶ BENEDEUCE y TALIANI, *op. cit.* nota 620; pág 438

Además, como apuntaba anteriormente el informe pericial de una psicóloga, puede haber una evolución en las creencias de la víctima o en la intensidad de estas a lo largo de todo el proceso de explotación: *“había dejado de creer en el vudú al ver que a otras personas que no pagaban no les hacía nada, sí lo habría sentido inicialmente⁸⁵⁷”* o *“antes tenía miedo los efectos del vudú, ahora ya no⁸⁵⁸”*. Sin olvidar, el efecto que este pueda tener sobre sus familiares: *“continúa diciendo la testigo con relación al juramento que no cree en eso pero tenía miedo de sus familiares⁸⁵⁹”*.

La gran mayoría de las víctimas de trata nigeriana han de realizar los juramentos rituales lo que puede crear, incluso en aquellas con creencias más débiles en estos rituales, una situación de miedo o angustia psicológica. De hecho, los juramentos se realizan con independencia de que la víctima sea o no seguidora del vudú⁸⁶⁰. En este sentido es importante señalar que los tribunales españoles han incluso admitido las amenazas e intimidación mediante *juju* y brujería frente a personas españolas que no habían manifestado anteriormente su creencia en este tipo de rituales ni proceden de un entorno cultural favorable a este tipo de creencias, como en la sentencia de la Audiencia Provincial de Valencia 762/2004, de 23 de diciembre. Igualmente en la sentencia de la Audiencia Provincial de Alicante 63/2001, de 19 de noviembre que indica que el condenado agrade sexualmente a la víctima forzándole *“empleando intimidación (le hablaba reiteradamente sobre satanismo y brujería)”*.

3. Inadecuación del perfil del creyente en creencias tradicionales africanas

Frecuentemente los tribunales españoles están asociando la creencia en religiones tradicionales africanas a personas con un bajo nivel cultural: *“creencia ésta bastante extendida en dicho país, especialmente en las capas culturalmente más bajas, y de la que era muy creyente la víctima, que, ciertamente tenía un bajo nivel educativo y algunos problemas psicológicos⁸⁶¹”*. En este caso, además, no sólo se vincula la creencia en religiones tradicionales africanas al bajo nivel educativo de la víctima sino igualmente a

⁸⁵⁷ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio

⁸⁵⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁸⁵⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

⁸⁶⁰ HELFFERICH *et al.*, *op.cit.* nota 295; pág 60

⁸⁶¹ Sentencia Audiencia Provincial de Cádiz 149/2006, de 18 de abril

problemas psicológicos que padece. Calificación completamente contraria al respeto a la diversidad y libertad religiosa.

Recientemente la Audiencia Provincial de Las Palmas ha calificado la creencia en religiones tradicionales africanas como “*rito tribal*⁸⁶²”, pese a que estas creencias no están circunscritas a una tribu.

b) DESCONOCIMIENTO SOBRE EL PAPEL DE CREENCIAS TRADICIONALES AFRICANAS EN EL DELITO DE TRATA

En otras ocasiones, los errores van vinculados al papel que juegan algunos elementos de las religiones tradicionales africanas en el delito de trata, y la manera en que afecta o condiciona a la víctima.

Algunos de esos deslices más notorios giran en torno a la deuda adquirida mediante los juramentos rituales: “*el objetivo es que nunca acaben de pagar la deuda*⁸⁶³” o “*no consideramos lógico que ignorase antes del traslado qué cantidad tenía que pagar por éste, cuando al mismo tiempo su familia se había visto sometida a una ceremonia de vudú precisamente para garantizar su pago. Es decir, que si tenía que conocer anticipadamente que tenía que pagar una elevada cantidad de dinero*⁸⁶⁴”.

Respecto a la primera afirmación, es relevante recordar que, pese a que los tratantes maximizan el tiempo de pago y aumentan la deuda agregando multas y gastos extras, la eficacia de los juramentos rituales en las redes de trata nigerianas radica en que el circuito de endeudamiento es respetado, de manera que la deuda puede ser cancelada y la víctima liberada.

En referencia al desconocimiento del montante de la deuda, es habitual que durante los juramentos rituales la víctima se comprometa a desembolsar el importe de la deuda, sin especificar en ese momento el importe de la misma. El montante exacto en estos casos se

⁸⁶² Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 861/2015, de 20 de diciembre

⁸⁶³ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre

⁸⁶⁴ Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio

comunica a la víctima en el país de destino. En todo caso, en aquellos casos en que la víctima conozca el montante desde el país de origen, es difícil para la misma valorar oportunamente la magnitud de la misma, al no estar familiarizada con valores en dólares y euros (*“antes de salir de viaje le dijeron que tenía que pagar 50.000 euros, pero no sabía lo que era esa cantidad^{865”}*) ni conocer las dificultades que se va a tener en Europa para alcanzar esas cifras.

Otros errores están vinculados a los efectos de las amenazas sobre la víctima: *“que le hicieron el rito africano de “vudú” con el que la tenían aterrorizada, lo cual encaja difícilmente con su nivel de estudios y con el hecho de su colaboración con la policía cuando le ofrecieron suspender la orden de expulsión si presentaba la denuncia de un delito, pues si la deuda era lo primero, aun le quedaba supuestamente bastante por pagar”*.

De nuevo vemos errores al vincular la creencia en vudú con un determinado nivel educativo. Más llamativo es el hecho de que la denuncia a la policía sea un indicio de que la víctima no temía las consecuencias de la ruptura del juramento ritual, más cuando la propias Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado afirman que respecto a los temas vinculados al vudú, las víctimas *“nunca nos los dicen de motu proprio, somos nosotros los que lo preguntamos y, en algunos casos, tenemos la fortuna de que nos lo explican^{866”}*.

Además, que la víctima supere un miedo, no implica que este miedo no exista. Especialmente si se tiene en cuenta que, a menudo, las víctimas deciden colaborar con las instituciones empujadas por la situación límite en la que se encuentran, lidiando con dos miedos: la ruptura del pacto o la expulsión y regreso a su país, con las implicaciones que esto pudiera tener a nivel de su familia y la comunidad así como el grave riesgo de doble victimización.

Igualmente en la sentencia de la Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero el juez destaca el hecho de que *“Jacinta, en su declaración en el plenario, sólo alude a la existencia de miedo al vudú cuando es expresamente preguntada al respecto por el Ministerio Fiscal, de tal manera que no realizó una espontánea manifestación sobre la*

⁸⁶⁵ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo

⁸⁶⁶ Conversación con miembro Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 2, España, 2016

real existencia de ese miedo”. Similar situación se vivió en la Audiencia Provincial de Sevilla, donde *“la Sra. Esther introdujo en juicio (...) una escueta referencia al vudú como instrumento de dominación, que podría ser verosímil en términos generales, si no fuera porque hasta ese momento esa práctica de magia negra brillaba por su ausencia en sus declaraciones, y sobre la que tampoco ofreció, ni se le pidieron, mayores explicaciones⁸⁶⁷”*.

Parece, sin embargo, lógico el rechazo a mencionar esas cuestiones, teniendo en cuenta el miedo que desencadena en las víctimas, habiendo sido los propios tribunales testigos de los efectos que esto produce: *“pudo la Sala asistir a la paralización que sufrió en varios momentos de su declaración, paralización física en algunos momentos, cuando se le mencionó el vudú y se le preguntó si lo temía o si se lo aplicaban a ella los acusados⁸⁶⁸”*. De manera que es factible que la víctima no aluda a las coacciones vinculadas a la creencias africanas tradicionales de manera espontánea, especialmente si, como en el caso de la sentencia sevillana, la fiscalía no ahonda sobre este método coactivo pese a ser mencionado por la víctima.

En otras ocasiones el problema ha sido la calificación del juramento ritual *“no puede compartir este Tribunal la idea que se intentó transmitir por algunas de las defensas de que el juramento en presencia de un “brujo” era una especie de escritura pública en el que la presencia de los familiares del deudor era lo que para nosotros es un aval de forma que si no paga la chica la deuda la paga el familiar que ha asistido al juramento. No podemos negar que según relató el policía nacional instructor del atestado que lleva muchos años investigando este tipo de delitos sobre todo de personas que vienen de África, manifestó que en efecto el vudú puede servir también para sellar un negocio jurídico y así también lo explicó el acusado Cornelio, de forma que en Nigeria los acuerdos se cierran delante de un Jefe o más bien persona respetada en la Comunidad⁸⁶⁹”*.

Efectivamente los juramentos rituales frente a dioses tradicionales africanos sellan el pacto preexistente entre la víctima y el tratante y, en otros ámbitos, pueden adquirir cierto

⁸⁶⁷ Sentencia Audiencia Provincial de Sevilla 131/2015, de 16 de marzo

⁸⁶⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Vizcaya 13/2012, de 23 de febrero

⁸⁶⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre

valor jurídico. Ahora bien, estos pactos carecen de valor jurídico según la legislación del Estado de Edo, al estar expresamente prohibidos cuando se realizan en el marco de la trata.

El uso de la brujería para “fines buenos y malos” ha creado confusión igualmente en los tribunales. Así, en una sentencia sobre violencia de género familiar, se establece que la declaración de la víctima *“muestra una absoluta contradicción con el propio resultado de los actos de brujería pues, por una parte, se nos dice que en ocasiones le hace mal y, por otra parte, afirma que en otras le hace bien en cuanto a sus dolores físicos (nos dice que la mete en la bañera y con actos de brujería le soluciona sus dolencias físicas)”*⁸⁷⁰.

El juez afirma que la víctima *“muestra una absoluta contradicción”* cuando lo cierto es que la brujería no es ni buena ni mala, aunque esta puede ser utilizada para proteger a la víctima, de la misma manera que otros elementos son utilizados para causar intranquilidad a la misma, hasta el punto de llegar a la explotación de la víctima.

VI. PROTECCIÓN Y ACOMPAÑAMIENTO A VÍCTIMA DE TRATA DE REDES NIGERIANAS

Un gran desafío que plantea la coacción mediante elementos de las creencias tradicionales africanas es la de ofrecer protección o tranquilidad a la víctima que ha sido sometida a este tipo de elemento coactivo.

Las entidades especializadas en el acompañamiento a víctimas de trata han desarrollado diversas estrategias para acompañar a las mujeres que han sufrido coacciones vinculadas al vudú. Tácticas concebidas como desencadenantes, vías de entrada para acercarse a las víctimas y crear un clima de confianza en el que puedan empezar a superar sus miedos y traumas sufridos. Siendo esencial un trabajo íntegro y continuo junto con las víctimas para que recuperen su autoestima y rompan las barreras que les impiden avanzar y normalizar sus vidas.

⁸⁷⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Tarragona 70/2012, de 30 de enero

También es necesario tener en cuenta las dificultades administrativas y laborales a las que se enfrentan las víctimas de trata, pues las trabas para regularizar su situación en un intervalo razonable ralentizan, sino imposibilitan, su salida de la situación de explotación y del círculo de prostitución⁸⁷¹. Así, por ejemplo, la obtención de documentos acreditativos de la identidad sigue siendo un gran desafío en el caso de las mujeres nigerianas⁸⁷², tarea dificultada por la propia Embajada de Nigeria en España, que se muestra poco colaboradora en los trámites de documentación⁸⁷³.

Otra barrera es el vacío de alternativas, de manera que las víctimas “*aunque saben que originan un enriquecimiento fácil de la organización a su costa, a ellas les reportan unos ingresos “satisfactorios”; cuando a este (...) grupo de mujeres se les plantea la posibilidad de salir de esa situación de explotación y buscar otro medio de vida, se produce un vacío de alternativas, puesto que no hay inmediatamente disponible ninguna opción laboral suficientemente rentable ni para saldar a corto plazo la deuda contraída con la organización ni para asegurar ingresos suficientes como para garantizar su subsistencia en España y a la vez ayudar a los familiares que han dejado en el país de origen*”⁸⁷⁴.

V.1 PROTECCIÓN INTERNACIONAL: CONCESIÓN ESTATUTO DE REFUGIADO

Las víctimas de trata tienen derecho a ser protegidas, incluyendo, si necesario, la protección internacional reconocida en la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951, especialmente lo contemplado en referencia al derecho de asilo y el principio de no-devolución (*non-refoulement*).

⁸⁷¹ La LO 8/2015 de 22 julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia de infancia modificó en la disposición final octava la ley 43/2006 de 29 de diciembre para la mejora del crecimiento y del empleo, introduciendo bonificaciones en las cuotas de seguridad social para empresas que contraten víctimas de trata.

⁸⁷² PROYECTO ESPERANZA, *Memoria...*, op. cit. nota 721; pág 20

⁸⁷³ MENESES FALCÓN, C et al. *Apoyando a las víctimas de trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados*, Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, España, 2015; pág 33

⁸⁷⁴ HAVA GARCÍA, E. “Trata de personas, prostitución y políticas migratorias”, *Revista de Derecho Social* nº 32, España, 2006, pp. 81- 124; pág 88-89

Así lo establece el Protocolo de Palermo a través de su artículo 7, que exhorta a los Estados a adoptar “medidas apropiadas que permitan a las víctimas de la trata de personas permanecer en su territorio, temporal o permanentemente, cuando proceda” y de su artículo 14, mediante una cláusula de salvaguarda que establece que “nada de lo dispuesto en el presente Protocolo afectará a los derechos, obligaciones y responsabilidades de los Estados y las personas con arreglo al derecho internacional, incluidos el derecho internacional humanitario y la normativa internacional de derechos humanos y, en particular, cuando sean aplicables, la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y su Protocolo de 1967, así como el principio de non-refoulement consagrado en dichos instrumentos”.

Estas medidas se añaden a las medidas nacionales de protección, generalmente aplicables sólo a corto plazo y muy vinculadas a la aceptación de cooperación de la víctima con las autoridades policiales y judiciales: “estas medidas resultan insuficientes para las víctimas de la trata que tienen temores de persecución o de ser objeto de otras violaciones graves de los derechos humanos, y que no pueden regresar a su país de origen⁸⁷⁵”.

Siendo necesario diferenciar entre los programas de protección de testigos y la obtención de asilo pues, como bien establece ACNUR, “el hecho de que la persona haya accedido a aportar pruebas no hace necesariamente que ella sea un refugiado, a menos de que las repercusiones temidas a su regreso al país de origen lleguen a equivaler a persecución y que estén vinculadas con uno o más motivos de la Convención. A la inversa, el hecho de que una víctima de trata se haya negado a aportar pruebas no debe llevar a una conclusión negativa en relación con su solicitud de asilo⁸⁷⁶”.

La Convención 1951 reconoce en su artículo 33 el derecho de asilo y el principio de no-devolución que implica que “ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o

⁸⁷⁵ ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS (ACNUR), *La Trata de Personas y la Protección de los Refugiados: Perspectiva del ACNUR* Ponencia: Conferencia Ministerial sobre la “Acción Global de la UE contra La Trata de Personas”, Bruselas, 19-20 de octubre de 2009; pág 3

⁸⁷⁶ ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS (ACNUR), *Directrices sobre protección internacional: La aplicación del artículo 1A(2) de la Convención de 1951 o del Protocolo de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados en relación con las víctimas de la trata de personas y las personas que están en riesgo de ser víctimas de la trata*, HCR/GIP/06/07, 2006; pág 17

devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de territorios donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social, o de sus opiniones políticas”, siendo necesaria una evaluación de riesgos de la víctima antes de que sea repatriada para garantizar su seguridad⁸⁷⁷.

No toda víctima o potencial víctima de trata es susceptible de recibir el estatus de refugiada. Como bien señala ACNUR, *“para ser reconocido como refugiado, todos los elementos de la definición de refugiado deben ser satisfechos*⁸⁷⁸”. Entre otros, se exige que la víctima esté fuera de su país de nacionalidad, que existan fundados temores de ser perseguida en su país de extradición y que estos motivos estén relacionados con los motivos reconocidos en la Convención de 1951.

Respecto a los temores de persecución, estos no han de estar al origen de la salida de la víctima de su país, pudiendo desarrollarse con posterioridad⁸⁷⁹. Siendo esencial que se analice individualmente si la víctima de trata podría ser perseguida, re-victimizada o recibir represalias de los tratantes: *“las represalias por parte de los tratantes podrían equivaler a persecución dependiendo de si los actos temidos involucran violaciones graves a los derechos humanos u otros daños graves o situaciones intolerables, y dependiendo de la evaluación de su impacto sobre la persona afectada. Las represalias por parte de los tratantes también podrían dirigirse en contra de los miembros de la familia de la víctima, lo cual podría hacer que el temor de la víctima sea fundado, incluso si la persona no ha enfrentado directamente tales represalias. El convertirse nuevamente en víctima de trata usualmente equivaldría a persecución, en consideración de las graves violaciones de derechos humanos que esto frecuentemente conlleva*⁸⁸⁰”.

Igualmente se considera el ostracismo o discriminación que la víctima podría sufrir de su familia, comunidad o incluso las propias autoridades: *“las situaciones graves de ostracismo, discriminación o castigo podrían equivaler a persecución, particularmente si se ven agravadas por el trauma sufrido por la persona durante el proceso de trata, o*

⁸⁷⁷ UNODC, *Manual para la lucha...*, op. cit. nota 535, módulo 5; pág 11

⁸⁷⁸ ACNUR, *Directrices...*, op. cit. nota 876; pág 3

⁸⁷⁹ CHRISTENSEN, T.M. *Trafficking for Sexual Exploitation: Victim Protection in International and Domestic Asylum Law*, New Issues in Refugee Research, Research Paper n° 206, UNHCR, Suiza, 2011; pág 4

⁸⁸⁰ ACNUR, *Directrices...*, op. cit. nota 876; pág 7

*como resultado del mismo*⁸⁸¹”, matizando que “*incluso en los supuestos en que el ostracismo o el castigo por parte de la familia o los miembros de la comunidad no equivalgan a persecución, este rechazo o aislamiento de tales redes de apoyo social podría de hecho aumentar el riesgo de la persona a ser nuevamente víctima de trata o a estar expuesta a las represalias, lo cual podría dar lugar a fundados temores de persecución*⁸⁸²”.

La magnitud del fenómeno de la trata en el país de origen de la víctima, el grado de impunidad en el que pueden estar actuando las organizaciones dedicadas a esta actividad delictiva en dicho país de origen, así como otras circunstancias específicas de la víctima o su familia que las pudiera poner en una situación de riesgo añadido, son otros de los factores a tener en cuenta a la hora de evaluar el riesgo de la víctima⁸⁸³.

Considerando igualmente el grado de protección efectiva que puede ofrecerle el país de origen a la víctima. De manera que el peligro no ha de venir necesariamente del Estado o sus agentes, sino que puede provenir de actores no estatales sin que las autoridades estatales puedan garantizar protección efectiva a la víctima⁸⁸⁴, siendo frecuentemente el caso de las víctimas de trata, donde el Estado puede verse incapaz de proteger a la víctima de represalias o de entrar de nuevo en el círculo de trata⁸⁸⁵.

Todos estos riesgos han de evaluarse en su conjunto pues, aunque determinados hechos analizados individualmente pueden no alcanzar la gravedad suficiente para fundamentar la concesión de asilo; valorados cumulativamente pueden alcanzar el nivel de persecución exigido por la Convención de 1951.

En referencia al nexo con los motivos contemplados en la Convención de 1951, en su artículo 1, se establece como motivos la raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, “*siendo suficiente que el motivo de la Convención sea un factor coadyuvante de importancia en relación con la persecución,*

⁸⁸¹ ACNUR, *Directrices...*, *op. cit.* nota 876; pág 7

⁸⁸² *Idem*

⁸⁸³ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Guía básica...*, *op. cit.* nota 262; pág 34

⁸⁸⁴ UNHRO, *Human Rights and Human Trafficking*, Fact Sheet nº 36, 2014; pág 25

⁸⁸⁵ *Idem*

aunque no resulta necesario que sea la única causa o incluso la causa predominante⁸⁸⁶, pues generalmente el principal motivo de la explotación sexual es el económico.

En este sentido, “*las mujeres constituyen un ejemplo de un subgrupo social*⁸⁸⁷” así como “*las personas que en el pasado fueron víctimas de trata*⁸⁸⁸”. La Convención no recoge de forma expresa la persecución por género⁸⁸⁹ pero esta categoría ha sido reconocida posteriormente por ACNUR, así como por distintos Estados y organismos internacionales.

Así lo reconoce igualmente la Ley española 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria, que recoge entre los motivos para la obtención de protección internacional la persecución por razones de género; contemplando además la trata de seres humanos entre las situaciones de vulnerabilidad en la que pueden encontrarse las personas solicitantes o beneficiarias de protección internacional. Considerándose que las víctimas de trata pueden ser percibidas por la sociedad como un grupo social específico objeto de persecución⁸⁹⁰.

En el caso de menores, es necesario considerar especialmente el interés superior del menor, examinando “*una posible participación de miembros de la familia o personas encargadas en las acciones que llevaron a la trata de los niños*⁸⁹¹”.

En España, entre 2009-2015 sólo se ha concedido asilo a seis víctimas de trata y dos de sus hijas⁸⁹², datándose la primera concesión de 2013⁸⁹³: “*la posición de las autoridades*

⁸⁸⁶ ACNUR, *Directrices...*, *op. cit.* nota 876; pág 11

⁸⁸⁷ *Ibid*; pág 13

⁸⁸⁸ *Idem*

⁸⁸⁹ La inclusión del género como causa de persecución es criticada, entre otras, por considerar que esto supondría la demanda masiva de peticiones de asilo, pese a que ACNUR ha manifestado que esta inclusión no supone la concesión automática del asilo y, en todo caso, el número de eventuales personas demandantes de asilo no es determinante en las otras categorías reconocidas en la Convención, a saber, raza, religión, nacionalidad o pertenencia a un determinado grupo socialopolítico. *Cfr.* CHRISTENSEN, *op. cit.* nota 879; pág 16

⁸⁹⁰ CHRISTENSEN, *op. cit.* nota 879; pág 18

⁸⁹¹ ACNUR, *Directrices...*, *op. cit.* nota 876; pág 7

⁸⁹² EUROPAPRESS, *España sólo ha concedido asilo a 6 víctimas de trata desde 2009 porque el sistema está fallando, según expertas* (06 diciembre 2015), disponible en <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-espana-solo-concedido-asilo-victimas-trata-2009-porque-sistema-fallando-expertas-20151206115944.html> (último acceso enero 2017)

⁸⁹³ CEAR, *CEAR celebra la primera concesión de asilo a una víctima de trata* (21 octubre 2013), disponible en <https://www.cear.es/cear-celebra-la-primera-concesion-de-asilo-a-una-victima-de-trata/> (último acceso enero 2017)

es excluir toda solicitud de protección internacional basada en el hecho de ser, haber sido o estar en riesgo de convertirse víctima de trata, alegando que no tiene encaje jurídico en la definición de refugiado reconduciendo dichas solicitudes a la Ley de Extranjería (artículo 59bis) al entender que este es el mecanismo adecuado para dar respuesta a las necesidades de protección de las víctimas de trata y que, por esta vía, pueden acceder a “protección efectiva”⁸⁹⁴.

“Hay casos en que las mujeres necesitan protección por ser víctimas de trata y casos en que además, reúnen las condiciones para recibir protección internacional. La cuestión es que las que están en esta situación tienen un plus de vulnerabilidad al que el Estado tiene que dar una respuesta”, señala Proyecto Esperanza⁸⁹⁵. Sin embargo, la Red Española contra la trata de personas denuncia que “las solicitudes de protección internacional basadas en este motivo, están siendo sistemáticamente denegadas tanto en el procedimiento acelerado (en frontera y en los centros de internamiento para extranjeros), como en el procedimiento regular, sin ni siquiera hacer una valoración sobre el riesgo de retorno al país de origen, ni realizar un análisis sustantivo e individualizado de los problemas que alega dicha persona en su solicitud de protección internacional”⁸⁹⁶.

La misma situación se constata en Italia, donde el 99% de las solicitudes de asilo estarían siendo rechazadas⁸⁹⁷. Siendo importante a la hora de analizar estos datos recordar que las propias redes de explotación nigeriana abusan del sistema de asilo para conseguir introducir mujeres en Europa⁸⁹⁸. En estos casos, las redes fabrican un relato sobre la vida de la víctima, instruyéndolas así sobre la historia que han de compartir con las autoridades.

En caso de negarse la solicitud de asilo, la legislación española contempla en la Ley 12/2009, de 30 de octubre reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria, la posibilidad de solicitar la permanencia en España por razones humanitarias con el objetivo de que “*las personas beneficiarias reciban una protección, frente a riesgos para*

⁸⁹⁴ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Preocupaciones...*, *op. cit.* nota 638

⁸⁹⁵ EUROPAPRESS, *España...*, *op.cit.* nota 892

⁸⁹⁶ RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS, *Preocupaciones...*, *op. cit.* nota 638

⁸⁹⁷ MODUPE-OLUWA, *op. cit.* nota 251; pág 24

⁸⁹⁸ EUROPOL, *Situation report...*, *op. cit.* nota 198; pág 17

su vida, integridad física o libertad, que no pueden encontrar en sus países de origen” (preámbulo), siempre que existan “*motivos serios y fundados para determinar que el retorno al país de origen supondría un riesgo real para la vida o la integridad física de la persona interesada*”⁸⁹⁹.

Esta opción se autoriza mínimamente frente a la concesión más amplia por colaboración con autoridades policiales y judiciales en la investigación del delito⁹⁰⁰, pese a que esta modalidad “*se adapta bastante bien a las circunstancias particulares que suelen enfrentar las mujeres nigerianas víctimas de trata, que saben que las autoridades de su país no pueden proteger a sus familias y necesitan tiempo para recorrer su proceso de recuperación integral*”⁹⁰¹.

No hay unanimidad a la hora de determinar el riesgo que padecen, en términos generales, las víctimas de trata nigeriana a la hora de regresar a su país sin haber liquidado la deuda. Según *Women’s Link Worldwide*, aquellas que no han pagado la totalidad de la misma, suelen recibir amenazas, incluso de los líderes religiosos tradicionales, con el fin de que regresen con las redes⁹⁰². Con la dificultad extra para las autoridades de perseguir este tipo de delitos: “*como funcionario sé que deben de ser inculcados. Como africano creo en su fuerza mágica*”⁹⁰³ explica un trabajador de NAPTIT.

Se han documentado igualmente casos de ejecuciones de esas amenazas, con violencia física, incluso la muerte de las víctimas. Pese a que es difícil tener datos de este tipo de agresiones pues muchas veces no se denuncian, es difícil saber quién es el responsable o transcurren en el ámbito familiar, debido a los vínculos de muchos tratantes con las víctimas⁹⁰⁴. Para *Women’s Link Worldwide*, “*en el trasfondo de estas muertes y amenazas hay que situar a las sociedades secretas, ampliamente insertas en la sociedad nigeriana*

⁸⁹⁹ Artículo 31.3 del reglamento regulador del Derecho de Asilo y de la condición de Refugiado, modificado por el RD 1325/2003 de 24 de octubre por el que se aprueba el Reglamento sobre régimen de protección temporal en caso de afluencia masiva de personas desplazadas.

⁹⁰⁰ FUNDACIÓN ABOGACÍA ESPAÑOLA, *Detección y defensa de víctimas de trata. Guía práctica para la abogacía*, España, 2015; pág 31

⁹⁰¹ WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, op. cit. nota 254; pág 40

⁹⁰² *Ibid*; pág 21, pág 40 y pág 76

⁹⁰³ KREUTZER, M. y MILBORN C. *Ware Frau. Auf der Spuren moderner Sklavenerie von Africa nach Europa*, ed. Ecwin, Austria, 2008, libro electrónico

⁹⁰⁴ DANISH IMMIGRATION SERVICE, op. cit. nota 333; pág 28

y con un gran poder⁹⁰⁵”. Sociedades que, como la ya citada *Supreme Eiyé Confraternity*, participan activamente en las redes de explotación sexual.

Sin embargo, algunos expertos entrevistados por el Servicio de Inmigración Danés defienden que las víctimas que regresan a Nigeria pueden ser objeto de cierta intimidación, pero sin repercusiones mayores⁹⁰⁶. Defendiendo que los tratantes prefieren mantener un perfil bajo en vez de exponerse mediante estos ataques o intimidaciones a ser descubiertos y detenidos⁹⁰⁷; además de que su interés es que las víctimas se reincorporen al circuito de trata para poder obtener beneficios, no dañarla⁹⁰⁸.

Añaden, además, que, muchas veces, los tratantes que están en Nigeria no sólo no están en posición de amedrantar realmente a las víctimas, sino que rechazan hacerlo, al tener generalmente relaciones muy libres con las *madame* en Europa, sin ser por tanto completamente leales ni querer tener problemas con autoridades policiales en Nigeria por una persona que se encuentra en el extranjero⁹⁰⁹.

Esto, sin embargo, no parece encajar con los relatos de las organizaciones especializadas consultadas, que describen frecuentes agresiones y amenazas contra las víctimas que han dejado las redes de trata y sus familias en Nigeria.

Por otra parte, las víctimas pueden sufrir un fuerte estigma social al ser categorizadas como prostitutas, además de ser percibidas como personas portadoras del virus VIH/SIDA, lo que puede afectar directamente su futura vida familiar, al tener mayores obstáculos para encontrara pareja, por ejemplo. Pudiendo recibir incluso represalias de sus propias familias, al no haber aprovechado la oportunidad de estar en Europa⁹¹⁰.

En todo caso, la valoración del riesgo ha de realizarse individualmente, atendiendo a las particularidades de cada víctima.

⁹⁰⁵ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 22

⁹⁰⁶ DANISH IMMIGRATION SERVICE, *op. cit.* nota 333; pág 32

⁹⁰⁷ *Idem*

⁹⁰⁸ *Ibid*; pág 26 y pág 23

⁹⁰⁹ *Ibid*; pág 20

⁹¹⁰ *Ibid*; pág 32

V.2 ACOMPAÑAMIENTO DE ENTIDADES ESPECIALIZADAS

El trabajo de organizaciones especializadas es esencial en la lucha contra la trata de personas y especialmente en el acompañamiento a las víctimas. Su papel es fundamental a la hora de ofrecer servicios de apoyo y acompañamiento eficaces y de calidad. Muchas de estas organizaciones son asociaciones u organizaciones no gubernamentales y reconociendo su labor, es importante que el Estado no se desentienda de alguna manera de sus obligaciones, de manera que finalmente la protección y acceso a recursos de la víctima dependa de la capacidad y existencia de organizaciones no gubernamentales en cada comunidad autónoma.

Muchas víctimas aceptan el acompañamiento de ONGs especializadas/servicios sociales pero no denuncian los hechos: *“es como una rendición condicional. La chica dice: abandono el círculo de la prostitución, no te denuncio y tú no tocas a mis padres o familiares⁹¹¹”*.

El momento de inflexión en el que las víctimas optan por aproximarse a entidades especializadas suele ser cuando la víctima se cansa de la situación o entiende que los tratantes no podrán ofrecerle lo que estaba buscando: *“¿por qué voy a pagar? Si pago no voy a tener papeles, si no pago no voy a tener papeles, entonces me fui a buscar mi vida⁹¹²”*; o cuando se sienten fuertes al tener el apoyo de una persona ajena a la red: *“conocí a un chico valenciano y empezamos a ser novios. Él habló con mi jefa y le dijo que quería que me fuera a vivir con él y que pagaría el dinero poco a poco⁹¹³”*.

En el acompañamiento a víctimas de trata es especialmente clave la continuidad de las mismas en el proceso, pues aunque las medidas de urgencia puestas en marcha por las organizaciones son bien apreciadas por las víctimas, no siempre ocurre lo mismo en el momento de residencia o apoyo a medio y largo plazo. Es una fase delicada en el que la víctima tiene que comprender el mecanismo de apoyo de la organización y los cambios que esto conlleva en su vida: *“comparan la vida que llevaban con la mamá y con sus amigas y otras víctimas de explotación, y la vida que tendrán sin ella y ellos,*

⁹¹¹ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 67

⁹¹² ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 103

⁹¹³ *Ibid*; pág 95

especialmente respecto a su vida en el día a día, la seguridad inherente a vivir en un grupo de otros nigerianos, la amistad formada en el grupo con mujeres más mayores, y especialmente el dinero que eran capaz de mandar a casa cuando les quedaba algo tras hacer el pago semanal de la deuda. La balanza- y entonces la elección- entre estas dos cajas también depende de la intensidad de sufrimiento que ha padecido (...) y su capacidad para romper (socio-psicológicamente) las relaciones con la gente que le infringieron violencia y especialmente con su “torturador interno” [el vudú]⁹¹⁴”.

La decisión de la víctima no se basa exclusivamente en su deseo de dejar o no la situación de violencia y explotación sexual que padece. Hay muchos elementos que entran en el juego, muchos factores que determinan la elección de la víctima a dejarse o no acompañar por una organización especializada. Elección que ha de tomarse prácticamente cada día, pues los condicionantes que empujan a la víctima a continuar en la situación de explotación son muy fuertes. Principalmente la necesidad de disponer de recursos económicos, ya que aceptar el acompañamiento implica cortar con su fuente de ingreso y dejar de mandar dinero a sus familias, llevándoles en ocasiones esa sensación de fracaso a regresar con sus *madame* como una manera de realizar su proyecto inicial⁹¹⁵.

a) DESCIFRAR CORRECTAMENTE CLAVES CULTURALES

El trabajo con víctimas de origen nigeriano plantea desafíos extras a las entidades especializadas en el acompañamiento a víctimas de trata, pues se ven confrontadas a la dificultad de lidiar con las diferencias culturales. Diferencias que en ocasiones son maximizadas, de manera que a veces el personal de las instituciones “*plantea la relación sólo en términos de diferencias culturales... El enfoque tiene que ser intercultural pero no estratificando las culturas, esto es, considerar la cultura nigeriana como algo fijo y separado de los beneficiarios individuales*⁹¹⁶”.

Algunas instituciones apuntan a la dificultad de relacionarse de manera individual con las víctimas: “*la relación de confianza que el personal tiene que establecer no es sólo con*

⁹¹⁴ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 68

⁹¹⁵ AGHATISE, *Trafficking...*, *op. cit.* nota 450; pág 10

⁹¹⁶ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 96

*el individuo [beneficiaria] menor pero con el grupo entero de mujeres nigerianas viviendo en la casa, porque la confianza para ellas es también un asunto colectivo y no meramente personal*⁹¹⁷”.

El hermetismo a la hora de relatar su situación o incluso hablar de su familia es igualmente destacado por los expertos: *“tenemos la impresión de que a menudo los beneficiarios nigerianos menores de edad no quieren comunicar sus problemas, sus historias privadas. Incluso los otros te miran como si dijieran, ¿por qué me estás preguntando estas cosas? A veces lo toman a mal y para hacerte feliz te dicen lo que tú quieres que te digan*⁹¹⁸”.

En todo caso, como afirma Prina, generalmente las dificultades en las relaciones con las víctimas nigerianas no son obstáculos insalvables, sino necesidades que a menudo no son expresadas con claridad⁹¹⁹.

A la hora de neutralizar o favorecer que la víctima supere su miedo a la ruptura de los juramentos rituales, los ingredientes más eficaces son la creatividad, la versatilidad y la adaptabilidad. Es esencial incorporar igualmente elementos culturalmente adaptados a las víctimas, manteniendo el equilibrio entre su independencia y su pertenencia a su cultura, religión y familia⁹²⁰. Siendo conscientes de que todo trabajo de acompañamiento que aísle a la víctima de su cultura será infructuoso⁹²¹: *“ve con ellas. No intentes convencerlas de que no tiene sentido, porque estarás luchando en una batalla perdida. Utiliza su misma metáfora, usa tu imaginación e intenta descubrir lo que simboliza*⁹²²”.

Para aplicar este tipo de enfoque es esencial contar con equipos flexibles: *“hemos notado algunas limitaciones profesionales en algunos aspectos de nuestro equipo (...) algunos miembros del equipo eran rígidos, casi escolásticos y no flexibles en absoluto, no siendo capaces de adaptarse a situaciones que la población usuaria presenta*⁹²³”. Siendo en ocasiones el personal de más avanzada edad el que mejor encaja con muchas de las

⁹¹⁷ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 95

⁹¹⁸ *Idem*

⁹¹⁹ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 115

⁹²⁰ LADEMANN-PRIEMER, *op.cit.* nota 299; pág 6

⁹²¹ *Idem*

⁹²² RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 32

⁹²³ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 95

víctimas. La tradición nigeriana de respeto a personas más mayores, hace que las víctimas confíen en ellas de forma “*espontánea en un tipo de dependencia benevolente y reconfortante*”⁹²⁴.

Un enfoque culturalmente adaptado en el acompañamiento de víctimas es imprescindible, siempre teniendo en cuenta que los aspectos culturales han de ofrecer un marco de comprensión y acercamiento al otro y no servir como un elemento reductor de la víctima; de manera que el elemento cultural sea utilizado como un cajón mágico en el que enmarcar toda conducta que no encaja en la manera en que suponemos que debe comportarse una persona. Convirtiéndose incluso las creencias tradicionales africanas en una “*explicación racional del comportamiento irracional*”⁹²⁵ de las víctimas. Es, por ello, importante otorgar a estos elementos culturales propios, y muy especialmente, los vinculados al uso abusivo de elementos del vudú, su justo valor. Entender determinadas claves culturales y ajustar, en la medida de lo posible, los procedimientos de instituciones de acompañamiento a víctimas de trata a esos elementos es esencial para mejorar la protección de las víctimas y la persecución de redes de explotación nigeriana. Todo ello, sin caer en el efecto contrario: atarse a una lectura excesivamente cultural.

No se ha de olvidar, por tanto, que cada víctima tiene una personalidad diferente, circunstancias sociales y familiares particulares, maneras diversas de enfrentarse a los problemas y superarlos; lo que implica que cada víctima reaccione positivamente a impulsos diferentes. Es, por tanto, necesario estar receptivo a las señales que la propia víctima envía para adaptar las técnicas a las circunstancias.

b) ENFOQUE ESPIRITUAL

Una de las herramientas más eficaces para acompañar a las víctimas de trata nigerianas se sitúa en el propio ámbito espiritual, ya sea mediante la intervención de autoridades religiosas, la pertenencia a una comunidad o el uso de elementos religiosos. Este enfoque no está exento de polémica, pues aunque los expertos que trabajan con las víctimas de trata nigerianas coinciden en destacar la importancia que la espiritualidad y religión tienen

⁹²⁴ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 95

⁹²⁵ CARLING, *Migration...*, *op. cit.* nota 205; pág 32

en su vida cotidiana, hay divergencia a la hora de establecer el papel que la religión/espiritualidad debe jugar en el proceso de recuperación de la víctima.

Para algunos especialistas, la fe y el sentido de pertenencia a una comunidad son elementos cruciales para tranquilizar a las víctimas pues se sitúa “*en el mismo símbolo imaginario y ritual [que los juramentos rituales]*”⁹²⁶ y encuentran un final a su situación de aislamiento. La lucha entre el bien y el mal, los rituales, oraciones, bendiciones, exorcismos... son elementos que se sitúan en la misma dimensión (la espiritual) que los juramentos rituales y encuentra una “*fuerte reciprocidad en la espiritualidad y visión de comunidad*”⁹²⁷ de las nigerianas. La religión les ofrece tranquilidad, seguridad e incluso protección frente a los efectos de la ruptura del juramento.

Otros expertos, sin embargo, rechazan este enfoque, defendiendo que si bien la religión puede apoyar a una víctima de trata, estos elementos no pueden remover el trauma ni la creencia en el poder de los elementos vinculados al vudú⁹²⁸. Alegando que no se puede crear una lucha entre dioses y que pese a que crean en el poder de Dios, siguen manteniendo el miedo al *juju*⁹²⁹.

En todo caso, la mayoría de especialistas coinciden en que la pertenencia a una comunidad religiosa ayuda a las víctimas a sentirse aceptadas e integradas, provocando “*el sentimiento de pertenencia a una nueva familia*”⁹³⁰, “*durante las ceremonias religiosas encuentran un espacio donde entran en contacto con parte de su vida anterior y algo de su vida normal, esa vida en la que eran como los demás*”⁹³¹.

Algunas organizaciones han realizado “contra-ritos”, aunque este enfoque ha sido calificado como “*reductivo*”⁹³² por algunos expertos.. En Francia una víctima de trata que presentaba síntomas de enfermedad inexplicables a los que ella atribuía por no pagar la deuda, se calmaron tras una serie de visitas de la víctima a un *marabout*; sin que el hecho

⁹²⁶ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 117

⁹²⁷ *Ibíd.*; pág 116

⁹²⁸ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 36

⁹²⁹ WOMEN'S LINK WORLDWIDE, *La trata...*, *op. cit.* nota 254; pág 85

⁹³⁰ PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 117

⁹³¹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 40, traducido al inglés en BAKKE, M *How Does Religion Affect Trafficking in Nigerian Women? An Analysis of the Relations Between Religious Beliefs and Human Trafficking*, Universidad de Londres, Reino Unido, 2013; pág 30

⁹³² PRINA, *op. cit.* nota 290; pág 117

de que la víctima fuera nigeriana, anglófona y cristiana y el *marabout* senegalés, francófono y musulmán fuera un impedimento para el éxito de las sesiones⁹³³. En España, una organización especializada en el acompañamiento a víctimas de trata facilitó que un *witch-doctor* realizara un ritual a la víctima

También en España, Proyecto Esperanza está poniendo en marcha enfoques innovadores complementarios, ofreciendo ceremonias religiosas colectivas que ofrecen un espacio a las víctimas donde poder expresarse y reconstruirse. Esta ceremonia, liderada por un sacerdote con amplia experiencia en países africanos y/o colectivos africanos y con participación voluntaria de víctimas de diversas nacionalidades, es flexible, activa y muy simbólica. Aunque en fase experimental, esta actividad estaría ofreciendo resultados positivos en el acompañamiento a víctimas de trata.

En el trabajo terapéutico-social con las víctimas, la integración de elementos y terminología religiosa se asevera esencial como elemento de conexión con ellas, “*la terapia simplemente se convierte en más accesible y entendible*”⁹³⁴. Según la experiencia de varios agentes en el norte de Europa, recurrir igualmente a pasajes bíblicos donde personas marginalizadas son aceptadas o el uso de estampitas o imágenes religiosas son estrategias que permiten abrir un diálogo con las víctimas⁹³⁵. Todo ello sin olvidar que el objetivo de estas técnicas no ha de ser convertir a las víctimas o menospreciar las creencias tradicionales africanas.

Tanto en Nigeria como en Europa el acompañamiento espiritual por iglesias, generalmente pentecostales, ha sido elemento esencial para la recuperación de las víctimas⁹³⁶. Otros expertos, sin embargo, admitiendo la importancia de la relación de las víctimas con los pastores de iglesias pentecostales, señalan igualmente los riesgos que esto puede conllevar: “*a menudo respetan y confían en estos ministros incondicionalmente pese a que, con su comportamiento místico, refuerzan las creencias de las chicas y dificultan el proceso de emancipación*”⁹³⁷.

⁹³³ GUILLEMAUT, *op.cit.* nota 380; párr 32

⁹³⁴ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 33

⁹³⁵ *Ibid*; pág 12

⁹³⁶ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 52

⁹³⁷ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 82

En muchas ocasiones las iglesias son el único espacio externo al ámbito de la explotación sexual al que pueden acudir, aunque lo hagan acompañadas de sus proxenetas: “durante el espacio de tiempo que estuvo en la casa de Parla, que cifró en uno o dos meses, le quitaron su teléfono [a la víctima] y no la dejaban salir de la casa, salvo los domingos a la iglesia acompañada por María Virtudes [la madame]⁹³⁸”. Esto es corroborado por investigadores de delito de trata: “muchas veces al hacer seguimiento ves a las víctimas acudir a la iglesia acompañadas de sus proxenetas, incluso en ocasiones son personas de buena reputación entre la comunidad nigeriana⁹³⁹”.

Los líderes religiosos conocen bien su comunidad y ejercen influencia sobre ellos, por lo que pueden jugar un rol esencial en la salida de la víctima del círculo de explotación y su posterior recuperación, si bien según uno de los integrantes de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado consultados, el problema es que en España “es muy pronto para comenzar a trabajar con pastores de iglesias nigerianas. Hay que esperar a que sean los de segunda generación⁹⁴⁰”, a fin de asegurarse que no están directamente vinculados con las redes de explotación.

En todo caso, no parece que las víctimas exijan que sean líderes religiosos nigerianos, siendo más importante su condición de religiosos que su nacionalidad. Como bien explica la trabajadora de una organización especializada: “en ocasiones las usuarias me piden que llame al padre [español y católico] para que rece por ellas⁹⁴¹”.

Algunas organizaciones especializadas ofrecen servicios de atención espiritual, facilitando que las víctimas puedan ser atendidas en esta área en la religión que procesen⁹⁴². Las organizaciones especializadas conectadas con instituciones religiosas son más proclives a aceptar el enfoque espiritual-religioso, siendo más difícil su aceptación en instituciones laicas. Si bien en las primeras hay igualmente cierta reticencia o inseguridad a introducir este enfoque entre sus herramientas de acompañamiento a las víctimas, pese a percibir la eficacia de este tipo de enfoques.

⁹³⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 587/2013, de 30 de diciembre

⁹³⁹ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 3, España, 2016

⁹⁴⁰ *Idem*

⁹⁴¹ Conversación con integrante de organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 3, España, 2016

⁹⁴² MENESES FALCÓN, C *et al.*, *op. cit.* nota 873; pág 36

Lo cierto es que las víctimas nigerianas otorgan una importancia significativa al ámbito espiritual-religioso, no separando este ámbito de otros aspectos de su vida; de manera que el enfoque espiritual-religioso es el prisma en el que analizan todo lo que les sucede: “*siempre van con su biblia. Hemos llegado a encontrar hasta siete u ocho biblias en sus apartamentos*”⁹⁴³. Además, el uso abusivo de sus creencias tradicionales es un elemento central de su situación de explotación sexual. Pese a todo ello, este aspecto está siendo prácticamente desatendido en el acompañamiento de víctimas de trata: “*muchas de estas chicas no pueden completar la recuperación en Europa porque sólo se les ofrece una recuperación y un restablecimiento psicológico y físico pero necesitan una rehabilitación espiritual. Muchos problemas psicológicos son provocados por el “juju”*”⁹⁴⁴.

Esta falta de asistencia en este aspecto puede resultar hasta ilógico en cierto punto, pues si se están realizando grandes esfuerzos por fortalecer y acompañar a la víctima en los principales aspectos de su vida: situación administrativa, laboral, cuidados médicos, atención psicosocial... ¿por qué dejar de lado un aspecto esencial para las víctimas que está siendo, además, usado por las redes para desestabilizarlas y mantenerlas en el circuito de explotación?

Obviamente cada organización tiene su visión, mandato y enfoque de trabajo y ha de desarrollar herramientas y estrategias de acompañamiento coherentes a esos principios. Lo que no es incongruente con el hecho de que se creen espacios donde las víctimas puedan expresar su espiritualidad con normalidad y su visión sea reconocida. Especialmente si se tiene en consideración que para las víctimas de trata nigerianas salir del círculo de explotación y normalizar su vida supone igualmente “*un viaje espiritual*”⁹⁴⁵.

Muchas personas especialistas en la lucha contra la trata describen experiencias positivas integrando aspectos espiritual-religiosos en sus estrategias habituales de trabajo: “*ah, pero, ¿se puede hablar con vosotros de estos temas? Comentó una de las víctimas*”

⁹⁴³ Conversación con miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado nº 3, España, 2016

⁹⁴⁴ Fragmento entrevista con un miembro de una ONG nigeriana en DEFENSOR DEL PUEBLO, *op. cit.* nota 745; pág 129

⁹⁴⁵ NAGLE, L. E y OWASANOYE B. “Fearing the Dark: The Use of Witchcraft to Control Human Trafficking Victims and Sustain Vulnerability”, *Southwestern Law Review* Vol. 45, Estados Unidos, 2016, pp. 561-593; pág 589

cuando comencé a hablar con ella de temas religiosos”, afirma una profesional de una organización especializada, añadiendo “se sintió como liberada al saber que podría hablar con nosotras de esos aspectos”⁹⁴⁶. Igualmente relata una trabajadora social: “tras explicar a la víctima los servicios de apoyo que nuestra organización ofrecía, la víctima dijo: Si Dios quiere volveré para acogerme a ese programa. Le respondí que quizás Dios ya se había pronunciado al orientarla hacia nosotros”⁹⁴⁷.

Por lo tanto, el enfoque espiritual-religioso está siendo aplicado por los especialistas que acompañan a las víctimas, si bien generalmente se trata de acciones individuales y no de estrategias u orientaciones de acompañamiento concertadas por la organización. Faltando así, en muchas ocasiones, una reflexión más profunda sobre la manera en que cada institución quiere abordar la temática del vudú en el acompañamiento a víctimas de trata.

c) MEDIADORES CULTURALES

La intervención de mediadores resulta esencial en el acompañamiento de víctimas de trata. Los mediadores culturales fomentan la creación de un vínculo de confianza con las víctimas; siendo igualmente indispensable para que el resto de trabajadores de entidades especializadas comprendan algunos parámetros culturales: *“a veces todo lo que necesitas es diez minutos con el mediador cultural para entender lo que pasa (...) A través de la interpretación del mediador eres capaz de ajustar tu objetivo y recuperar el equilibrio de la comunidad”⁹⁴⁸.*

Especialmente favorable si hablan la misma lengua que las víctimas y provienen del mismo país, lo que hace que las víctimas recurran a ellas *“naturalmente”*: *“hay una gran diferencia cuando interviene una traductora/mediadora, mujer, del mismo país que puede entender la situación de la que proviene, su viaje hasta llegar a España, razones por las*

⁹⁴⁶ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 3, España, 2016

⁹⁴⁷ Conversación con integrante organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 4, España, 2016

⁹⁴⁸ UNICRI, *op. cit.* nota 395; pág 96

*cuales ha decidido emigrar y no quiere volver a su país, el grado de amenazas a las que está sometida, etc.*⁹⁴⁹”.

Pese a la manifiesta importancia de esta figura, las organizaciones especializadas admiten que no es fácil encontrar mediadores culturales nigerianos, pese a que no es estrictamente necesario que mediadores y víctimas provengan de la misma cultura, aunque sí que conozca bien la cultura, sus valores y espiritualidad⁹⁵⁰.

d) CONSIDERACIONES CULTURALES EN TERAPIAS PSICOLÓGICAS Y PSIQUIÁTRICAS

Al trabajar con víctimas de trata nigerianas “*una verdadera psiquiatría objetiva no es ni posible ni aconsejable (...), sin un aporte de la perspectiva cultural de la víctima*⁹⁵¹”. Sin entrar en discusiones sobre la debatida pertinencia de la etnopsicología y etnopsiquiatría (criticadas, entre otros, por considerar su enfoque reduccionista), lo cierto es que la eficacia del acompañamiento a mujeres nigerianas víctimas de trata aumenta cuando se tienen en cuenta sus aspectos culturales propios.

El concepto de persona y la configuración del sufrimiento y el trauma pueden variar en función de los diferentes contextos culturales y sociales, debiendo ajustar los modelos de tratamiento a esas representaciones y concepciones⁹⁵². Siendo importante que se reconozca a las víctimas su manera de entender el mundo.

Las ONG especializadas señalan como uno de los desafíos a la hora de trabajar con mujeres nigerianas la dificultad que estas tienen de aceptar el trabajo de los expertos en psicología y psiquiatría, mostrando igualmente rechazo en ocasiones a los tratamientos terapéuticos⁹⁵³. En este sentido es necesario entender que las terapias psicológicas profesionales son todavía incipientes, e incluso inexistente, en muchas zonas de África,

⁹⁴⁹ PROYECTO ESPERANZA y SICAR, *op. cit.* nota 640; pág 17

⁹⁵⁰ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 47

⁹⁵¹ AGHATISE, E. “Working with Victims of Trafficking-Addressing Juju as Hindrance to Safeguarding Victims in Italy” en AFRUCA, *Breaking...*, *op. cit.* nota 318; pág 13

⁹⁵² BENEDEUCE, R.y MARTELLI, P. “Politics of Healing and Politics of Culture: Ethnopsychiatry, Identities and Migration”, *Transcultural Psychiatry* Vol. 42(3), Reino Unido, 2005, pp. 367- 393; pág 385

⁹⁵³ BENEDEUCE y TALIANI, *op. cit.* nota 620; pág 430

donde además existe cierta estigmatización frente a personas que siguen estas terapias. Siendo más aceptado socialmente el considerar que los síntomas que se padece son fruto de una enfermedad espiritual que mental.

“Hay similitudes y equivalentes al counselling en las sociedades africanas (...), pero hay una notable diferencia entre el concepto occidental de esas prácticas y la manera en la que se abordan en (...) África⁹⁵⁴”. Efectivamente en África siempre ha existido una forma no profesional de *counselling*, generalmente en torno a miembros respetados de la familia o de la comunidad.

Sin embargo, el concepto occidental de *counselling* implica desafíos para las víctimas como el compartir secretos personales y familiares con personas extrañas o el establecer un diálogo personal de una manera demasiado formal⁹⁵⁵. Cuando en ámbitos informales las víctimas se sienten más familiarizadas y abiertas; así, por ejemplo, trabajadores de organizaciones especializadas destacan como las víctimas suelen mostrarse más abiertas en actividades como las comidas, lavar los platos, al acompañarlas a realizar gestiones...

Otro elemento es que la terapia occidental pasa por la palabra, mientras que las víctimas nigerianas están más familiarizadas con otro tipo de terapias más concretas, más activas. Además, muchas se sienten más orientadas a hablar con líderes religiosos, al entender que sus dificultades y respuestas a las mismas tienen una base religiosa y no psicológica.

En muchas ocasiones las patologías de las víctimas no son identificadas por los diagnósticos clínicos habituales⁹⁵⁶, ya que tienden a expresar sus sensaciones con un lenguaje simbólico: *“tengo una serpiente en mi cabeza”*, *“siento agua en mi cabeza”*, *“anoche salieron hormigas de mis pies”*, *“oigo voces que me dicen que tengo que volver a casa porque mis padres están en peligro”*, *“anoche fui a Benín City y volví está*

⁹⁵⁴ WANI, B. “Engaging Sudanese and Others Africans”, *Psychoterapy in Australia* Vol. 14 n° 3, Australia, 2008; pág 65

⁹⁵⁵ RUPANDE, G. y KUDAKWASHE, K.T. “The Challenges of Professionalising Counseling in Africa”, *International Journal of Advanced Research* vol. 1 n ° 5, Reino Unido, 2013, pp 565-570; pág 568

⁹⁵⁶ BENEDEUCE y TALIANI, *op. cit.* nota 620; pág 430

*mañana*⁹⁵⁷”. Todas estas expresiones metafóricas están estrechamente vinculadas con el simbolismo mágico-religioso del vudú⁹⁵⁸.

Además, según la experiencia de los psicólogos Beneduce y Taliani en el *Frantz Fanon Centre* de Turín (Italia) “*las dinámicas de la migración a un país europeo, los conflictos entre la sociedad de acogida y los migrantes y los problemas que acompañan la experiencia de prostitución (...) las relaciones entre dominado y dominador, consumidor y consumido, deseo y poder*⁹⁵⁹” pueden verse claramente en los escenarios de posesión y vudú que narran habitualmente las víctimas.

Por otra parte, experiencias que describen vinculadas principalmente a posesiones, vudú o brujería pueden considerarse en occidente como síntomas de enfermedades mentales (ej. psicosis⁹⁶⁰), siendo actitudes normales en muchas personas subsaharianas.

Los cuerpos de las víctimas son memoria viva de la deuda impagada⁹⁶¹, de los rituales vudú a los que fueron sometidas y de la explotación sexual. Se tiende así a la somatización y a la manifestación física de angustias directamente vinculadas con la situación de explotación y la amenaza vudú: “*llevamos a la víctima al hospital aquejada de un fuerte dolor abdominal. Los médicos le diagnosticaron apendicitis y se prepararon para operarla. La víctima se negó en rotundo y me pidió que la llevara a casa. Al día siguiente estaba perfecta*⁹⁶²”.

Es importante, por ello, desarrollar cierta sensibilidad hacia todo lo vinculado con el cuerpo, incluyendo la parte ausente, es decir, aquellas partes corpóreas que se utilizaron en los diferentes rituales⁹⁶³. Comenzar por el cuerpo para trabajar con las víctimas es una de las estrategias utilizadas por algunos expertos, “*en las primeras sesiones psicológicas, nos centramos en enseñar a las víctimas a controlar la ansiedad mediante la*

⁹⁵⁷ Todos estos comentarios están recogidos en UNICRI, *Trafficking of Nigerian...*, *op. cit.* nota 395; pág 69

⁹⁵⁸ UNICRI, *Trafficking of Nigerian...*, *op. cit.* nota 395; pág 69

⁹⁵⁹ BENEDUCE y TALIANI, *op. cit.* nota 620; pág 432

⁹⁶⁰ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 42

⁹⁶¹ BENEDUCE y TALIANI, *op. cit.* nota 620; pág 438

⁹⁶² Conversación con integrante de organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 5, España, 2016

⁹⁶³ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit.* nota 52; pág 601

*respiración*⁹⁶⁴”. Otros expertos han recurrido a libros de fotografías de rituales de iniciación africanos para facilitar que una víctima de trata hablara de su cuerpo y de la situación de explotación, creando así espacios donde una narrativa fuera posible⁹⁶⁵.

Algunos especialistas recomiendan que se siga la metáfora que utilizan las víctimas: *“cuando las usuarias (...) me dicen que tienen pequeños animales en el estómago, les dije que mis pacientes italianos también los tienen pero que no lo dicen, o cuando dicen que “tengo una serpiente en mi cabeza” les respondo: dile que salga y lo examinaremos también (...). Puede parecer simplista pero obtengo el resultado deseado. Tras algunas visitas algunas de ellas ya no dicen más cosas así y parecen más relajadas, en particular porque nunca las juzgamos y nos expresamos en un modo que siempre respeta su manera de ser*⁹⁶⁶”.

Taliani critica que en ocasiones los médicos se contentan con diagnosticar problemas vinculados a estrés post-traumático sin tener en cuenta en el diagnóstico y tratamiento lo que transmiten los cuerpos de las víctimas⁹⁶⁷. Así, por ejemplo, Taliani resalta como una víctima se quejaba de sensaciones de quemaduras sobre el pecho, calor a nivel del esternón, lo que la llevaba a desnudarse y tumbarse sobre el suelo para refrescarse, inquietando a los educadores del centro que le acogía⁹⁶⁸. Hablando con la víctima descubrió que durante el juramento ritual el líder religioso había escupido carburante sobre una vela en dirección de la víctima, recibido esta llamas de fuego sobre el pecho; habiendo realizado además el juramento ritual ante Shango, deidad del fuego⁹⁶⁹.

Ahora bien, esa manera de aludir a enfermedades no envuelve únicamente aspectos psicosomáticos vinculados al miedo de las consecuencias y efectos de los rituales y maldiciones vinculadas al vudú. Puede ser reflejo igualmente de enfermedades físicas (úlceras, piedras, cánceres...); siendo necesario que se encuentre un equilibrio entre un diagnóstico excesivo de enfermedades y el no diagnosticarlas⁹⁷⁰.

⁹⁶⁴ Conversación con integrante de organización especializada en acompañamiento a víctimas de trata nº 3, España, 2016

⁹⁶⁵ TALIANI, *Coercion...*, *op. cit.* nota 52; pág 579

⁹⁶⁶ UNICRI, *Trafficking of Nigerian...*, *op. cit.* nota 395; pág 69

⁹⁶⁷ TALIANI, *Calembour...*, *op. cit.* nota 296; pág 8

⁹⁶⁸ *Idem*

⁹⁶⁹ TALIANI, *Calembour...*, *op. cit.* nota 296; pág 8

⁹⁷⁰ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 33

e) REVOCACIÓN

Tanto NAPTIP como algunas organizaciones nigerianas de acompañamiento a víctimas de trata recurren a la “revocación” como un medio de romper los juramentos. Así una víctima relata como de nuevo en el templo, dicen *“estuvimos aquí hace unos años...pero ahora estamos de nuevo aquí para romper el acuerdo para que tú no mates o hieras a nadie”*⁹⁷¹.

Según relata la trabajadora de una organización entrevistada por el Defensor del Pueblo, *“las hemos acompañado incluso al sitio donde se hace el “juju” para deshacerlo, como otra de las soluciones. Volver al sitio para que les devuelvan las fotos, el pelo público y el resto de cosas utilizados para el ritual. Esto suele hacerse una vez has saldado la deuda”*⁹⁷².

Si bien cabe destacar positivamente la originalidad de estas intervenciones y la búsqueda de soluciones culturalmente adaptadas en base a las necesidades de las víctimas, algunos detractores se interrogan sobre la validez de estas revocaciones, así como si cabría una extensión de este tipo de enfoques a nivel de cooperación internacional⁹⁷³.

f) APOYO COMUNITARIO

El apoyo de terceras personas es esencial para que la víctima salga del círculo de explotación: *“siendo muy significativo lo que en la sentencia se califica como «contactos con la cultura europea y singularmente el inicio de una relación de noviazgo en el caso de la testigo núm. NUM001 determina un cambio drástico en la situación», como momento en el que dicha testigo se liberaba de sus miedos culturales”*⁹⁷⁴.

Así como para la posterior creación de una vida fuera de las redes de trata, siendo el mundo social de las víctimas *“activo, muy relacionado con el contexto religioso y con sus*

⁹⁷¹ RASMUSSEN, *op. cit.* nota 334; pág 37

⁹⁷² Fragmento entrevista con miembro de una ONG nigeriana recogido en España, DEFENSOR DEL PUEBLO, *op. cit.* nota 746; pág 130

⁹⁷³ IKEORA, *Interstate...*, *op.cit.* nota 571; pág 184

⁹⁷⁴ Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre

*proprios compatriotas, algo que ellas valoran mucho y les da un fuerte marco de referencia e identidad*⁹⁷⁵”.

Al mismo tiempo, la relación de la víctima con su propia comunidad puede ser en ocasiones contraproducente, por las presiones que algunas personas pueden ejercer para que la víctima permanezca en el circuito de explotación.

g) RETORNO VOLUNTARIO

El Protocolo de Palermo (artículo 8) y el Convenio del Consejo de Europa sobre la lucha contra la trata de seres humanos (artículo 16) contemplan medidas en torno a la repatriación y retorno de las víctimas a sus países de origen.

Las víctimas de trata nigerianas suelen rechazar la posibilidad de volver voluntariamente a su país. De hecho, la mayoría de víctimas que han vuelto a Nigeria lo han hecho obligadas por los gobiernos de los países de destino al considerar que residían allí ilegalmente⁹⁷⁶.

Existen estructuras de apoyo a las víctimas de trata que regresan a Nigeria así como proyectos de apoyo al retorno voluntario de las víctimas de trata. Entre ellos, el Proyecto TACT (*Transnational Action– Safe and Sustainable Return and Reintegration*) y el Proyecto CARE (*Coordinated Approach for the Reintegration of Victims of Trafficking*), a través de la Organización Internacional del Trabajo. Sin embargo las víctimas no suelen acogerse a estos programas.

En el caso en que la deuda haya sido pagada o la víctima haya conseguido salir del círculo de explotación, en la mayoría de los casos las víctimas se niegan a regresar a su país, considerando el retorno un fracaso: “*yo quiero tener un marido bueno. Tener dinero y dejar trabajo y tener papeles. Ya está. No volvería a mi país*⁹⁷⁷”. En otras consideran que no pueden volver sin haber obtenido el dinero suficiente para apoyar a sus familias y

⁹⁷⁵ PROYECTO ESPERANZA y SICAR, *op. cit.* nota 640; pág 18

⁹⁷⁶ OKOJIE, *op. cit.* nota 250; pág 75

⁹⁷⁷ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 110

mostrar que su experiencia de migración ha sido satisfactoria: *“quiero volver a Nigeria porque allí es mi país, pero no puedo volver sin nada. Si yo ahora vuelvo a mi país nadie me va a ayudar, porque piensan que aquí tengo mucho dinero después de haber vivido tantos años. Si yo voy allí sin nada mis hijos y yo vamos a sufrir, estaremos peor que la gente de allí”*⁹⁷⁸.

El estatus que ofrece en su tierra el hecho de vivir en Europa, el estigma de volver sin haber alcanzado el éxito, la falta de alternativas económicas en Nigeria, el miedo a represalias, las expectativas de lograr mayor libertad y desarrollarse personalmente son, por tanto, algunas de las principales razones esgrimidas para continuar en Europa.

Deseando en algunos casos volver únicamente temporalmente, una vez regulada su situación administrativa en Europa y con garantías de que podrán viajar libremente entre Europa y Nigeria: *“primero es conseguir los papeles. Abriría una tienda dónde vendería ropa y haría peluquería. Mis planes son en Nigeria. Compraría ropa aquí y la vendería allí. Aquí vendría sólo de vacaciones”*⁹⁷⁹.

⁹⁷⁸ ALOMAR y PLASENCIA, *op. cit.* nota 267; pág 109

⁹⁷⁹ *Ibíd*; pág 110

CAPÍTULO 3. ASESINATOS Y/O MUTILACIONES DE MENORES PARA FINES VINCULADOS A LA CREENCIA EN BRUJERÍA

En este apartado se analizarán los asesinatos y/o mutilaciones de menores con el objetivo de obtener ingredientes para fines vinculados a la brujería⁹⁸⁰. Son prácticas mediante las cuales se matan y/mutilan menores para extraer partes corporales, sangre y tejidos de las víctimas bajo la creencia de que esto favorecerá la obtención de ganancias, salud, poder, protección y beneficios de los ancestros y espíritus...

I. PRÁCTICA DE ASESINATOS Y/O MUTILACIONES A MENORES PARA FINES VINCULADOS A LA CREENCIA EN BRUJERÍA

No hay uniformidad terminológica para referirse a los asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería. Se habla así de sacrificios de menores, asesinatos *muti* (término zulú utilizado en África del sur), sacrificios rituales, asesinatos rituales, mutilaciones para obtener ingredientes para la elaboración de medicamentos...

Esta diversidad lingüística no refleja simplemente un mero problema terminológico, sino el desconocimiento real de algunas prácticas, rodeadas de secretismo, así como la confusión existente entre fenómenos diferentes con caracteres similares. Se utilizan así como sinónimos prácticas dispares como los llamados sacrificios de menores y las mutilaciones a menores para obtener ingredientes para medicamentos mágicos.

En los sacrificios humanos, la víctima es asesinada como parte de un ritual para agradar a un dios o espíritu y obtener el resultado deseado⁹⁸¹. En los sacrificios el objetivo, por tanto, es matar a la víctima para apaisar a los espíritus. Autores como la antropóloga Jean La Fontaine defiende que actualmente no se practican sacrificios humanos, ya que estos

⁹⁸⁰ Siguiendo a la antropóloga Jean La Fontaine, se usa esta terminología en vez de rituales mágicos o sacrificios humanos, por considerar que se ajusta mejor a la definición de este fenómeno. Para más información *cfr.* FONTAINE, J.(la) "Ritual Murder?", *Interventions Series 3*, Open Anthropology Cooperative Press, Reino Unido, 2011

⁹⁸¹ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *Child Sacrifice in Uganda and its Human Rights Implications. A Research Study*, Uganda, 2014; pág 8

por definición son legítimos para la comunidad y se realizan públicamente⁹⁸². Según esta autora, los casos documentados recientemente se categorizan como asesinatos a menores con fines vinculados a la creencia en brujería pero no de sacrificios humanos.

En las mutilaciones para obtener ingredientes para medicinas mágicas, plantas y/o elementos de animales se mezclan con partes corporales, sangre o tejido, extraídos de la víctima, generalmente mientras sigue viva⁹⁸³. Esta práctica ha sido ampliamente documentada en los países subsaharianos, llegando a ser considerado un problema grave de protección del menor en países como Tanzania, Uganda o Sudáfrica.

Este tipo de delitos se diferencian de los abusos a menores vinculados a acusaciones de posesión y brujería que se describirán posteriormente al no agredirse a la víctima por considerar que está embrujada, sino que el cuerpo de la víctima o partes corporales de la misma son utilizados para alcanzar fines vinculados a la creencia en brujería. Es importante que los expertos comprendan esta diferencia a fin de aproximarse a estas cuestiones de manera dispar y desarrollar así estrategias de protección de menores más efectivas. Un mejor entendimiento de las particularidades y divergencias de estos dos fenómenos permitirá también una intervención policial y judicial más apropiada.

I.1 DESCRIPCIÓN Y MAGNITUD DEL FENÓMENO

Los asesinatos y/o mutilaciones a menores para fines vinculados a la creencia en brujería se han documentado en numerosos países subsaharianos, incluyendo, sin ser exhaustivos, Liberia, Burkina Faso, Nigeria, República Democrática del Congo, Uganda, Tanzania, Mozambique, Zimbabue, Botsuana, Namibia, Suazilandia, Lesoto o Sudáfrica.

⁹⁸² FONTAINE, *Ritual murder?...*, *op. cit.* nota 980; pág 2

⁹⁸³ KIDSRIGHTS FOUNDATION, *No Small Sacrifice. Child Sacrifice in Uganda, in a Global Context of Culture Violence*, 2014; pág 3

En Europa, hay indicios de que este tipo de asesinatos y/o mutilaciones para fines vinculados a la creencia en brujería podría practicarse en Reino Unido y probablemente en, al menos, Italia⁹⁸⁴, Alemania⁹⁸⁵ y Bélgica⁹⁸⁶.

Tanto en África como en Europa, estos crímenes se consideran un crimen de cifra negra, no correspondiendo las cifras documentadas oficialmente con la dimensión real del fenómeno. Estos delitos, rodeados de secretismo, salen a la luz pública generalmente cuando se descubren los cuerpos de las víctimas o aparecen supervivientes⁹⁸⁷; sospechándose que muchos menores que se encuentran en paradero desconocido han sido víctimas de este tipo de crímenes. En muchos casos, las víctimas son menores no acompañados o sin familia, de manera que su desaparición ni si quiera es denunciada.

Este tipo de crímenes presenta grandes desafíos para las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado. Por una parte, las víctimas generalmente no tienen ninguna conexión con los perpetradores, lo que dificulta la identificación y persecución de los culpables⁹⁸⁸. Por otra parte, cuando los crímenes se cometen en África, las altas temperaturas aceleran la putrefacción del cadáver y estos están expuestos a ataques de animales, siendo difícil establecer si efectivamente el menor fue víctima de este tipo de crímenes⁹⁸⁹. Sin olvidar, la dificultad de investigar este tipo de delitos. En África, porque en ocasiones los propios agentes del orden temen intervenir contra los agresores, por miedo a represalias. En Europa, por el desconocimiento de este tipo de creencias y crímenes vinculados a ellas.

a) EN ÁFRICA

Los asesinatos y/o mutilaciones para fines vinculados a la creencia en brujería son prácticas conocidas en África subsahariana. Según el *Witchcraft and Human Rights*

⁹⁸⁴ BBC, *Ritual killing “pushing double figures”* (27 mayo 2002), disponible en http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/2009876.stm (último acceso enero 2017)

⁹⁸⁵ BBC, *Thames torso “was human sacrifice”* (29 enero 2002), disponible en http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/1788452.stm (último acceso enero 2017)

⁹⁸⁶ *Idem*

⁹⁸⁷ KIDSRIGHTS FOUNDATION, *op.cit.* nota 983; pág 4

⁹⁸⁸ WITCHCRAFT AND HUMAN RIGHTS INFORMATION NETWORK (WHRIN), *2013 Global Report 21st Century Witchcraft Accusations & Persecution*, Reino Unido, 2014; pág 5

⁹⁸⁹ LABUSCHAGNE, G. “Muti Murder: Murder for Human Body Parts”, Capítulo 8, pp. 145-161 en BORGESON, K y KUEHNLE, K. *Serial offenders: Theory and Practice*, Sudbury, Mass: Jones & Bartlett Learning. 2012; pág 149

Network, en 2013 este tipo de delito fue documentado en al menos doce países africanos, entre ellos, Tanzania y Sudáfrica⁹⁹⁰.

Estos asesinatos y/o mutilaciones para fines vinculados a la creencia en brujería están muy ligados a temas políticos, siendo frecuente que este tipo de crímenes aumenten en torno a periodos electorales, como ponen de manifiesto los medios de comunicación: *Suazilandia: los albinos con miedo por crímenes supersticiosos antes de las elecciones*⁹⁹¹, *En Uganda, los niños son sacrificados al acercarse las elecciones para aportar suerte y éxito*⁹⁹². En Gaoua (Burkina Faso), por ejemplo, en agosto 2002 el descubrimiento del cuerpo mutilado de un niño se atribuyó al antiguo alcalde de la ciudad, que habría ordenado mutilar al menor para realizar una ceremonia mágica que le ayudara a ganar las cercanas elecciones locales⁹⁹³. En Costa de Marfil, en 2015, tras el descubrimiento en un periodo de dos meses de 20 cadáveres de niños mutilados⁹⁹⁴, el entonces ministro de defensa marfileño, Paul Koffi, afirmó “*estamos en año electoral, no ignoramos ninguna pista. La pista política no se excluye*⁹⁹⁵”.

También están fuertemente vinculados a la búsqueda de beneficios económicos, siendo frecuentes estas creencias en el ámbito de la extracción artesanal de minerales. Por ejemplo, en Katanga (República Democrática del Congo), los trabajadores de minas extraen el clítoris o labios genitales a menores de entre dos y cinco años con el fin de usarlo en pociones y rituales que les permita encontrar minerales⁹⁹⁶.

⁹⁹⁰ WHRIN, *op. cit.* nota 988; pág 5

⁹⁹¹ JEUNE AFRIQUE, *Swaziland: les Albinos dans la peur des crimes superstitieux avant les élections* (29 mayo 2013), disponible en <http://www.jeuneafrique.com/depeches/35071/politique/swaziland-les-albinos-dans-la-peur-des-crimes-superstitieux-avant-les-elections/> (último acceso enero 2017)

⁹⁹² RTL, *En Ouganda, des enfants sont sacrifiés à l'approche des élections pour apporter chance et succès: un petit garçon raconte l'horreur* (15 junio 2015), disponible en <http://www.rtl.be/info/monde/international/en-ouganda-des-enfants-sont-sacrifies-a-l-approche-des-elections-pour-apporter-chance-et-succes-un-petit-garcon-raconte-l-horreur-731290.aspx> (último acceso enero 2017)

⁹⁹³ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Burkina Faso, 2012

⁹⁹⁴ RTL, *Côte d'Ivoire: une vingtaine d'enfants enlevés, mutilés et tués en deux mois* (24 enero 2015), disponible en <http://www.rtl.fr/actu/international/cote-d-ivoire-une-vingtaine-d-enfants-enlevés-mutilés-et-tués-en-deux-mois-7776322547> (último acceso enero 2017)

⁹⁹⁵ AFRIK, *Enlèvement d'enfants en Cote d'Ivoire: "la piste politique n'est pas à exclure"* (04 febrero 2015), disponible en <http://www.afrik.com/enlèvement-d-enfants-en-cote-d-ivoire-la-piste-politique-n-est-pas-a-exclure> (último acceso enero 2017)

⁹⁹⁶ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Katanga, República Democrática del Congo, 2014

Igualmente las redes criminales acuden en ocasiones a este tipo de rituales, buscando ser invisibles a ojos de la policía o incrementar el éxito de sus actividades criminales mediante rituales y *gris-gris* (amuletos).

En los países de África del Este, especialmente Tanzania, Burundi y Kenia estas agresiones suelen tener como objetivo las personas con albinismo⁹⁹⁷; aunque también se han documentado casos similares en otros países como Costa de Marfil, República Democrática del Congo o Suazilandia. Los cuerpos de personas con albinismo se consideran especialmente poderosos y son, por tanto, codiciados para usarse como ingredientes para medicamentos mágicos que atraen la riqueza y la buena suerte.

También se ha documentado el mercado trasfronterizo de estas partes corporales⁹⁹⁸, en países como República Democrática del Congo, Burundi, Kenia, Tanzania, Malawi, Mozambique, Zimbabue, Sudáfrica, y Suazilandia, en el que partes corporales serían transportadas “*en bolsas, envueltas en hojas, escondidas en cajas de carne, en el maletero de un coche, dentro de una olla en una fila de taxis...*”⁹⁹⁹.

b) EN EUROPA

En Europa este tipo de ejecuciones se ha documentado especialmente en Reino Unido, donde en 2014 el Comité de Naciones Unidas de Derechos del Niño expresó “*su profunda preocupación sobre los informes de que cientos de menores han sido secuestrados de sus familias en África y traficados a Reino Unido para brutales rituales religiosos, como los llamados rituales vudú o juju*”¹⁰⁰⁰. Según un informe de la Policía Metropolitana de Londres, los menores están siendo traficados a Reino Unido desde África para ser

⁹⁹⁷ El albinismo es una enfermedad genética causada por la incapacidad del cuerpo de producir melanina, lo que provoca la ausencia de pigmentación completa o parcial en piel, pelo u ojos. Se desconoce el número de personas albinas en África, aunque según la OMS la población en África es más propensa a sufrir esta enfermedad que otras zonas geográficas en Consejo de Derechos Humanos, *Las personas con albinismo*, 24º periodo de sesiones, A/HRC/24/57, 2013; párr 14

⁹⁹⁸ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *Trafficking Body Parts in Mozambique and South Africa*, Mozambique, 2008; pág 14

⁹⁹⁹ *Ibid*; pág 33

¹⁰⁰⁰ COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO, *Concluding Observations on the Report submitted by the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland under Article 12, Paragraph 1, of the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the Sale of Children, Child Prostitution and Child Pornography*, CRC/C/OPSC/GBR/CO/1, 2014; párr 30

utilizados en sacrificios humanos¹⁰⁰¹: “*una vez en Reino Unido, estos menores están expuestos a tratamientos violentos y degradantes, que incluyen a menudo la extracción forzosa de su sangre para ser utilizada por clientes que solicitan rituales de sangre*¹⁰⁰²”. Testimonios de menores revelan que generalmente “*cogen el pelo de los menores y cortan sus brazos, piernas, cabezas y genitales y extraen la sangre*¹⁰⁰³”.

El número de menores víctimas de estos asesinatos y/mutilaciones es desconocido y aunque, como apunta Naciones Unidas, muchos menores desaparecidos podrían ser víctimas de este tipo de rituales, no dejan de ser meras especulaciones. En todo caso, la policía inglesa reconoce la existencia de abundantes rumores que apuntan a la realización en Reino Unido de ceremonias de brujería con elementos corporales humanos¹⁰⁰⁴. Y algunos miembros de la diáspora africana en Reino Unido han manifestado también su preocupación de que este tipo de sacrificios y mutilaciones pudieran extenderse hacia Europa, o de que africanos basados en Europa estén detrás de sacrificios rituales o mutilaciones que se ejecutan en África¹⁰⁰⁵.

Hasta el momento, el caso más conocido es el del torso de un niño africano de cinco años, que apareció flotando en el río Thames (Londres) en septiembre de 2001. Las investigaciones policiales, en las que se pidió ayuda a otras unidades policiales, incluido el FBI, concluyeron que la víctima era un niño originario de Nigeria, que sólo llevaba un par de días en Reino Unido y que muy probablemente su muerte tenía conexiones con rituales de brujería. Se cree que el menor fue traído directamente desde África para ser usado en un ritual en beneficio de los traficantes. El menor fue mutilado y se extrajo su sangre, previsiblemente por un experto *witch-doctor* para obtener ingredientes para ser utilizados en prácticas mágicas.

¹⁰⁰¹ BBC, *Boys “used for human sacrifice”* (16 junio 2005), disponible en http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4098172.stm (último acceso enero 2017)

¹⁰⁰² BBC, *African children trafficked to UK for blood ritual* (12 octubre 2011), disponible en <http://www.bbc.com/news/uk-15280776> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁰³ *Idem*

¹⁰⁰⁴ THE SCOTSMAN, *Horrific murders in name of ritual medicine* (14 julio 2002), disponible en <http://www.scotsman.com/news/world/horrific-murders-in-name-of-ritual-medicine-1-1375145> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁰⁵ AFRICA POLICY RESEARCH NETWORK (APORENET), *Safeguarding Children’s Rights: Voices and Views from African Communities Findings from a Community-led Education Project*, Reino Unido, 2014; pág 22

Pese a ser el caso más mediático, no es el primer caso en Reino Unido. En 1969, el torso sin cabeza de una niña fue encontrado en Epping Forest (Essex, Reino Unido). La policía sospechó de su padre, originario de África del Oeste, quien huyó del país antes de que la policía pudiera arrestarle¹⁰⁰⁶. El padre, habría matado a la niña con el objetivo de aumentar su buena suerte, pues estaría pasando una mala temporada, según detallaron fuentes policiales a los medios¹⁰⁰⁷.

Según información de la policía inglesa, estas características concuerdan con otros casos sin resolver documentados en Italia¹⁰⁰⁸, Alemania¹⁰⁰⁹ y Bélgica¹⁰¹⁰.

En Seine-Saint-Denis, Francia, en 2013 en un juicio contra un hombre de origen togolés por violación y abusos sexuales contra menores durante rituales de vudú, el acusado habría manifestado en su defensa que estos actos habían sido incitados por un pastor vudú para evitar un fallecimiento en la familia¹⁰¹¹. El pastor le habría propuesto “*acostarse con una menor o matar a un albino*” a fin de evitar la muerte del familiar. De este testimonio podemos deducir por lo tanto que los *witch-doctor* basados en otros países europeos están ofreciendo a sus clientes esta posibilidad, si bien se desconoce si la intención del brujo era matar al menor en Europa o su ejecución se produciría en un país africano.

En España, por el momento, no se tiene constancia de caso similares, si bien alguna ONG ha comenzado a señalar la llegada a fronteras españolas (especialmente vía Canarias, Ceuta y Melilla y Andalucía) de menores varones no acompañados, principalmente procedentes de Uganda y República Democrática del Congo, que solicitan su traslado a Reino Unido¹⁰¹². Según el relato de estos menores, el motivo de su huida sería el que determinadas personas les estarían chantajeando por poseer vídeos de ellos

¹⁰⁰⁶ INDEPENDENT, *Chief suspect from 1969 ritual killing linked to torso in Thames inquiry* (24 mayo 2002), disponible en <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/chief-suspect-from-1969-ritual-killing-linked-to-torso-in-thames-inquiry-189678.html> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁰⁷ *Idem*

¹⁰⁰⁸ BBC, *Ritual killing...*, *op.cit.* nota 984

¹⁰⁰⁹ DAILY MAIL, *Thames torso boy was victim of voodoo killing*, disponible en <http://www.dailymail.co.uk/news/article-143614/Thames-torso-boy-victim-voodoo-killing.html> (último acceso enero 2017)

¹⁰¹⁰ *Idem*

¹⁰¹¹ LE FIGARO, *Viols et rites vaudous: 14 ans de prison* (29 noviembre 2013), disponible en <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2013/11/29/97001-20131129FILWWW00632-viols-et-rites-vaudous-14-ans-de-prison.php> (último acceso enero 2017)

¹⁰¹² Conferencias de *Detección y defensa de víctimas de trata con fines de explotación sexual*, II Congreso de Derechos Humanos de la Abogacía Española, Madrid, 9-10 diciembre 2015

de carácter homosexual. Esto no explicaría suficientemente el motivo de huida desde estos países a Europa ni el objetivo por el que buscarían ir a Reino Unido, además no hay que olvidar que estos viajes son caros y para menores no acompañados imposibles si no hay una persona que financie o apoye este viaje. En ese caso, falta por esclarecer quién está detrás de estos viajes y con qué finalidad, pues no parece que la explotación sexual sea el objetivo de su venida a Europa¹⁰¹³.

I.2 CAUSAS Y FINALIDAD

El objetivo de los asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería es aumentar beneficios personales, que se traducen en éxito, poder, ganancias económicas, suerte, salud, prestigio... En ocasiones, estos asesinatos y/o mutilaciones se realizan con el objetivo de derrotar enemigos¹⁰¹⁴, ser invisible para la policía o ser inmune a las balas. Incrementándose este tipo de crímenes en momentos de dureza económica o turbulencias políticas.

Todos estos beneficios provienen directamente del asesinato de la víctima o de la elaboración de una pócima o amuleto con las partes corporales extraídas mediante la mutilación. A través de estas ceremonias o amuletos, se busca mantener buenas relaciones con los dioses y espíritus¹⁰¹⁵, de manera que estos estarán contentos y otorgaran la salud y bienestar que implora el “cliente”¹⁰¹⁶.

Las ceremonias a favor de dioses o espíritus y la elaboración de medicamentos tradicionales son prácticas habituales en África subsahariana; siendo para ello frecuentes los sacrificios a animales o la utilización de elementos de animales para fortalecer los medicamentos o amuletos. En diferentes ceremonias o rituales es habitual que se degüellen gallinas, cabras, vacas, perros... bajo la creencia de que la sangre es necesaria

¹⁰¹³ Algunas fuentes apuntan a que menores subsaharianos serían vendidos a familiares lejanos en Reino Unido o llevados a Europa como menores adoptados o miembros de familia sin que realmente exista ningún vínculo o relación entre ellos. Muchos de estos menores serían posteriormente utilizados para ejercer diversas tareas, especialmente vinculadas al servicio doméstico o para facilitar la obtención de beneficios sociales, en APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 27

¹⁰¹⁴ FONTAINE, *Ritual murder?...*, *op. cit.* nota 980; pág 9

¹⁰¹⁵ KIDSRIGHTS FOUNDATION, *op. cit.* nota 983; pág 3

¹⁰¹⁶ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 34

“para celebrar el éxito o echar a espíritus malignos o proteger a una persona de desgracias¹⁰¹⁷”.

Ilustración 10. Fetiches y restos de sacrificios animales, Kampti, Burkina Faso



Foto personal

Mediante este tipo de rituales, se calma y alimenta a los espíritus, favoreciendo así la obtención de beneficios para aquel que realiza la ofrenda o evitando el advenimiento de desgracias¹⁰¹⁸.

Los sacrificios de seres humanos se considera la mayor de las ofrendas¹⁰¹⁹. Según la antropóloga La Fontaine, estos sacrificios se practicaban esencialmente en África del Oeste, en los reinos de Dahomey, Ibo, Asante... en ceremonias y rituales públicos¹⁰²⁰. Según la misma autora, los sacrificios humanos son prácticas inexistentes actualmente y, aunque confirma que existen rumores sobre su resurgimiento en África del Oeste, de momento serían sólo “rumores no confirmados”¹⁰²¹. No es la opinión de Hoskins, que atribuye el asesinato y/o mutilación del menor cuyo cuerpo se encontró en el río Thames, a un sacrificio yoruba¹⁰²².

¹⁰¹⁷ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 2

¹⁰¹⁸ *Ibíd*; pág 1

¹⁰¹⁹ FONTAINE, *Ritual murder? ...*, *op. cit.* nota 980; pág 5

¹⁰²⁰ *Ibíd*; pág 7

¹⁰²¹ *Ibíd*; pág 7

¹⁰²² HOSKINS, *op. cit.* nota 353; capítulo 14

Diversas fuentes apuntan a que los asesinatos y/o mutilaciones para obtener partes corpóreas que serán utilizadas en brujería “*estaba aquí en el pasado pero... de una manera muy débil... ahora se ha ido de las manos*¹⁰²³”, de manera que la percepción general es que antes eran casos aislados pero que “*en estos días hay muchos de esos casos*¹⁰²⁴”.

Y, aunque, como plantea UNICEF, cabe cuestionarse si el auge de esta práctica se debe a “*mayor cobertura o más práctica*¹⁰²⁵”; según diversos estudios, el aumento en las muertes y mutilaciones a menores vinculados con la creencia en brujería está ligado directamente al fenómeno de la globalización y la llegada del capitalismo y consumismo masivo¹⁰²⁶. El poder y la bonanza económica se han convertido en elementos esenciales de reconocimiento comunitario, lo que empuja a determinadas personas a la búsqueda desesperada de una mejor situación económica.

Todo ello combinado con otros factores, como una situación de empobrecimiento generalizada, la falta de aplicación legislativa de normas sancionadoras de estas conductas delictivas de asesinatos y/o mutilaciones, la no regulación de los *witch-doctors* y la prevalencia de creencias asociadas con la brujería.

Una de las características de la “*re-emergencia*¹⁰²⁷” de estos asesinatos y/mutilaciones para fines vinculados a la creencia en brujería es el sincretismo entre tintes tradicionales y elementos modernos. Se trata, por tanto, de prácticas flexibles, que van evolucionando y adaptándose a las realidades y necesidades contemporáneas.

Explotando las creencias tradicionales en brujería compartidas por gran parte de la sociedad africana, algunos *witch-doctor* han desarrollado un negocio clandestino muy lucrativo. Los menores “*se han convertido en un producto de cambio, el sacrificio de menores se ha convertido en un negocio comercial*¹⁰²⁸”. De hecho, estos rituales mueven

¹⁰²³ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 32

¹⁰²⁴ HUMANE AFRICA, *Child Sacrifice and the Mutilation of Children in Uganda*, Reino Unido, 2013; pág 23

¹⁰²⁵ UNICEF UGANDA, *Child Sacrifice in Uganda*; pág 2

¹⁰²⁶ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 29

¹⁰²⁷ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 34

¹⁰²⁸ BBC, *Where child sacrifice is a business* (11 octubre 2011), disponible en <http://www.bbc.co.uk/news/mobile/world-africa-15255357> (último acceso enero 2017)

cuantiosas sumas de dinero. En Nigeria, un hombre, por ejemplo, decapitó a sus dos sobrinas, al haberle ofrecido un comprador un millón de nairas nigerianas (unos 4.500 Euros) por la cabeza de una niña virgen¹⁰²⁹.

Si bien la población en general cree en el aumento de la eficacia de estos medicamentos o rituales si se usan partes corporales humanas, esta práctica es fuertemente rechazada por la sociedad, como así lo evidencia las represalias de la comunidad contra aquellos que participan en estos asesinatos y/o mutilaciones. En Uganda, por ejemplo, “*cuando la gente supo que había matado a su propia hija se concentraron en la comisaría y requirieron que lo liberaran para que lo pudieran matar ellos mismos. La policía se negó. Al anochecer la gente entró en la comisaría... y le golpearon hasta la muerte*¹⁰³⁰” o “*cuando fueron cogidos por la policía de fronteras se los llevaron directamente porque la gente intentaba matarlos*¹⁰³¹”.

I.3 PERFIL DE LAS VÍCTIMAS

Las víctimas por antonomasia de los asesinatos y/o mutilaciones humanas por fines vinculadas a la creencia en brujería son los menores de raza negra¹⁰³². Aunque, en ocasiones, también se ha agredido a adultos y personas de otras razas, como en el caso *Southafrica versus Basa*, en el que el *witch-doctor* requirió el corazón, hígado y parte de los intestinos de una persona blanca para conseguir que el cliente no fuera reconocido por la policía¹⁰³³. Las personas ancianas no suelen ser víctimas de estas agresiones, bien porque se considera que al ser más mayor no es tan puro, bien porque al estar más cerca de los ancestros por su edad, los ancestros lo recibirán como una ofensa¹⁰³⁴.

Los menores son, por tanto, las principales víctimas de estos crímenes y atentados contra la integridad física. Su pureza, vulnerabilidad, inocencia y limpieza espiritual les hace

¹⁰²⁹ THE NIGERIAN VOICE, *Man slaughters two nieces* (24 septiembre 2010), disponible en <https://www.thenigerianvoice.com/nvnews/35064/1/man-slaughters-two-nieces.html> (último acceso enero 2017)

¹⁰³⁰ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 50

¹⁰³¹ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 24

¹⁰³² LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 153

¹⁰³³ Sudáfrica, Supreme Court of South Africa, Appellate Division, *Southafrica versus Basa*, de 16 mayo 1986

¹⁰³⁴ LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 153

especialmente apreciados para este tipo de crímenes, al considerar que aumenta así la potencia de la ofrenda o medicamento mágico. Si bien La Fontaine apunta a que su selección puede basarse simplemente en la mayor facilidad para capturar menores¹⁰³⁵.

Precisamente su mayor pureza y la mayor facilidad para secuestrarles, son las causas principales de que sean los más pequeños los más vulnerables a este tipo de crímenes. Según un estudio de la Comisión Ugandesa de Derechos Humanos, los menores de seis años son los que se encuentran en una posición de mayor riesgo de ser víctimas de este tipo de asesinatos y/o mutilaciones por fines vinculados a la creencia en brujería¹⁰³⁶. Se han documentado igualmente casos de mujeres que han sido atacadas en sus últimos meses de embarazo a fin de extraer el feto y mutilarlo¹⁰³⁷.

Según algunas fuentes, se prefieren las víctimas más jóvenes al considerar que no han demarrado mucha sangre antes¹⁰³⁸ ni han sido expuestas a alteraciones físicas¹⁰³⁹, como la perforación de orejas o la circuncisión¹⁰⁴⁰.

Respecto al género de las víctimas, parece que este no es determinante a la hora de seleccionarlas. A título de ejemplo, un estudio comanditado por la Comisión de Derechos Humanos de Uganda apunta a que estos crímenes son más prevalentes entre el sexo masculino¹⁰⁴¹, mientras que un estudio conducido en el mismo país por la ONG Humane muestra una ligera mayoría de víctimas de sexo femenino¹⁰⁴². Lo cierto es que no hay datos suficientes para adoptar conclusiones válidas.

Aquellos que estiman que los menores de sexo masculino son más proclives a ser víctimas de estos delitos, argumentan que esto se debe a cuestiones prácticas, como es el hecho de que los órganos genitales masculinos, muy codiciados en este tipo de rituales, son exteriores, lo que facilitaría su incisión; o la mayor facilidad para capturar a niños, que suelen ser más confiados: “*los niños son mayoritariamente el objetivo porque los*

¹⁰³⁵ FONTAINE, *Ritual murder? ...*, *op. cit.* nota 980; pág 9

¹⁰³⁶ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 31

¹⁰³⁷ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 6

¹⁰³⁸ *Ibíd*; pág 45

¹⁰³⁹ *Ibíd*; pág 45

¹⁰⁴⁰ *Ibíd*; pág 41

¹⁰⁴¹ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 32

¹⁰⁴² HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 22

*brujos normalmente solicitan órganos sexuales (...). Los secuestradores automáticamente buscan la manera más sencilla de adquirir esas partes y como tal buscan niños quienes, contrariamente a las niñas, tienen órganos sexuales externos. Además, por naturaleza los niños son más fácilmente embaucados por personas, que en algunos casos son aquellos que viven en la misma parcela, y fácilmente les siguen sin cuestionárselo. Esto no es característico de las niñas que normalmente no tienen interés en deambular sin sus madres o solas*¹⁰⁴³.

En otros contextos, como se comentó, la tendencia es atacar a las niñas, pues se codicia su clítoris para aumentar las posibilidades de encontrar minerales, como ocurre en la citada región minera de Katanga (República Democrática del Congo).

No parece que exista preferencia por un determinado grupo étnico, aunque según Hoskins, en el caso de sacrificios humanos la víctima tiene que ser de la misma etnia que aquel que realiza el sacrificio¹⁰⁴⁴.

Como se apuntaba anteriormente, en algunos países, especialmente de África del Este, los menores con albinismo suelen ser el objetivo de estos crímenes. La idea de que las personas con albinismo poseen características mágicas es frecuente en las culturas africanas. En la República Centroáfrica, por ejemplo, se considera que las personas con albinismo son descendientes de una mujer y un espíritu del agua, *Mami-Wata*. Según Cimpric, la llegada de los colonos blancos tuvo gran influencia en la vinculación de albinismo y poderes mágicos, ya que la piel blanca hace referencia a lo europeo y, en consecuencia, a los bienes materiales y el desarrollo¹⁰⁴⁵. Por ello el acceso al poder y la riqueza se buscan a través de los supuestos poderes mágicos de las personas con albinismo¹⁰⁴⁶.

En algunos casos, no existe ningún vínculo entre la víctima y la persona que busca la asistencia de los *witch-doctor*, de manera que la persona que lleva a cabo el secuestro elige una víctima de forma aleatoria. En otros casos, se exigiría que la víctima tenga un

¹⁰⁴³ Testimonio de un ciudadano recogido por UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 982; pág 32

¹⁰⁴⁴ HOSKINS, *op. cit.* nota 353; capítulo 14

¹⁰⁴⁵ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 29

¹⁰⁴⁶ *Idem*

vínculo familiar con la persona que solicita algo de los dioses o espíritus: “*a menudo la persona que busca la asistencia de los witch-doctor tendrá que hacer importantes sacrificios... la persona tendrá a veces que sacrificar no sólo su dinero, sino miembros de la familia, incluyendo su propia mujer o niños*¹⁰⁴⁷”.

En los casos en los que las víctimas son elegidas al azar, los menores de familias con menos recursos y, principalmente, aquellos en situación de especial vulnerabilidad por haber sido abandonados o ser menores no acompañados, son más propensos a ser víctimas de estos crímenes. Para retenerles se recurre a métodos violentos, incluido cubrir a la víctima con un pañuelo con cloroformo¹⁰⁴⁸ (según algunas personas se tratarían de pañuelos mágicos que se pone sobre la cara o boca de la víctima y les hacer quedar inconscientes¹⁰⁴⁹) o engaños: “*uso caramelos y les doy comestibles*¹⁰⁵⁰”, afirma un hombre habituado a secuestrar a menores para su posterior asesinato y/o mutilación para fines vinculados a la brujería.

I.4 EJECUCIÓN DE LOS ASESINATOS Y/O MUTILACIONES. CARACTERÍSTICAS Y SIMBOLOGÍA

Los ejecuciones y/o mutilaciones se realizan generalmente en secreto¹⁰⁵¹ y en zonas abiertas o exteriores. Mientras que los sacrificios de menores siguen determinados rituales y el objetivo final es la muerte del menor; en el caso de las mutilaciones de menores vinculadas a la creencia en brujería, las mutilaciones pueden estar de alguna manera ritualizadas¹⁰⁵², pero no son parte de una ceremonia en sí misma. Además, en este caso, el objetivo es obtener determinadas partes corporales, lo que no siempre desemboca en la muerte de la víctima¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁷ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 40

¹⁰⁴⁸ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 40

¹⁰⁴⁹ Canadá, INMIGRATION AND REFUGEE BOARD, *Responses to Information Request*, 2005; pág 2

¹⁰⁵⁰ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 40

¹⁰⁵¹ CARSTENS, P.A. *The Cultural Defence in Criminal Law: South African Perspectives*, Universidad de Pretoria, Sudáfrica, 2003; pág 16

¹⁰⁵² LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 147

¹⁰⁵³ FONTAINE, *Ritual murder? ...*, *op. cit.* nota 980; pág 9

Según Hoskins, los sacrificios difieren de las mutilaciones, en que en el primer caso los cortes son más precisos y el foco está en la extracción de sangre; además, el sacrificio suele realizarse en grupo y requiere mayor preparación, por ejemplo, a la víctima se le obliga a ingerir determinados productos¹⁰⁵⁴.

Generalmente para ejecutar los sacrificios y mutilaciones se utilizan instrumentos punzantes ordinarios como cuchillos, hachas, machetes...

Las partes corporales humanas se consideran más poderosas que el resto de ingredientes, superando el poder emanado de la sangre y partes corporales de animales. Se estima que las partes corporales humanas contienen “*la esencia de vida*” de la persona¹⁰⁵⁵; por ello, en el caso de mutilaciones, a fin que las partes corporales retiradas mantengan esa esencia, la víctima suele mantenerse viva¹⁰⁵⁶. Se cree igualmente que los gritos de la víctima despiertan y empoderan a los espíritus¹⁰⁵⁷. Según uno de los agentes que lleva a cabo estas mutilaciones, en ocasiones se usa cloroformo para dejar a las víctimas inconscientes y facilitar así la extracción de partes corporales¹⁰⁵⁸.

Aun así, se han documentado casos en los que las mutilaciones a la víctima se han ejecutado *postmortem*¹⁰⁵⁹. También son relativamente frecuentes las profanaciones de tumbas para obtener elementos corporales¹⁰⁶⁰.

La elección de las partes corporales depende directamente de lo que establezca el *witch-doctor* en función del objetivo que pretende alcanzar el cliente (salud, amor, prosperidad en negocios...). No hay uniformidad, en todo caso, en la elección de elementos ni en las propiedades concretas que a estos se les atribuye. Cada *witch-doctor* tiene sus propias fuentes de conocimiento, otorgando a cada elemento corporal un significado concreto.

¹⁰⁵⁴ HOSKINS, *op. cit.* nota 353; capítulo 14

¹⁰⁵⁵ LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 147

¹⁰⁵⁶ *Idem*

¹⁰⁵⁷ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 34

¹⁰⁵⁸ *Ibid*; pág 41

¹⁰⁵⁹ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 16

¹⁰⁶⁰ REUTERS, *More than 100 graves robbed in Benin for voodoo rituals* (30 noviembre 2012), disponible en <http://www.reuters.com/articuloicle/us-benin-graves-idUSBRE8AT0K620121130> (último acceso enero 2017)

Grosso modo, toda parte del cuerpo es susceptible de ser sometida a actos de mutilación infantil; entre ellas, y en sentido cráneo-caudal: la sangre, la cabeza, el cerebro, el pelo, los ojos, las orejas, la nariz, la garganta, los labios, la lengua, las extremidades superiores o parte de ellas (brazos, manos, dedos), los senos, el corazón, el hígado, el riñón, los intestinos, el ombligo, los órganos genitales, las nalgas, las extremidades inferiores, incluyendo piernas, pies, uñas...

En general, lengua, ojos, corazón y genitales son considerados partes especialmente potentes¹⁰⁶¹. Fundamentalmente, si los genitales y vagina son de personas vírgenes, por no haber estado “contaminado” por relaciones sexuales¹⁰⁶². Aunque el significado de cada elemento varía, usualmente se les asigna los siguientes atributos a las diferentes partes corporales humanas:

Tabla 2. Partes corpóreas y su utilidad en rituales de brujería

Parte corpórea	Propiedades asignadas
Cerebro	Usado para mejorar inteligencia y/o obtener poder político
Cortar garganta	Manera de obtener sangre
Cráneo	Usado en la fundación de un nuevo edificio para asegurar éxito al negocio o en la propiedad de otra persona para traerle desgracias
Grasa corporal	Ingrediente común
Gritos	Energía
Labios o lengua	Silencia a críticos o testigos en juicios
Manos, dedos	Método para atraer clientes y simbólicamente quedarse con su dinero
Ojos	Éxito en negocios o visión para encarar proyectos
Orejas	Hace a la gente escuchar las opiniones del propietario del negocio
Órganos genitales	Vinculado a problemas de fertilidad, atraen buena suerte. Además la vagina otorga productividad y salud a un negocio, mientras que los testículos mejoran el rendimiento sexual.
Pecho	Fomenta la dependencia de los clientes así como la fertilidad y la buena suerte
Sangre	Simboliza la vitalidad, protección, longevidad

Fuente: elaboración propia

El destino final de estas partes o elementos difiere en función del objetivo del cliente y la apreciación del *witch-doctor*. En ocasiones, se entierran (en algún caso se ha enterrado

¹⁰⁶¹ CARSTENS, *op. cit.* nota 1051; pág 12

¹⁰⁶² THE SCOTSMAN, *op. cit.* nota 1004

viva a la víctima¹⁰⁶³), en otras se mezclan con plantas, algunas tóxicas o alucinógenas¹⁰⁶⁴, para hacer medicinas tradicionales que posteriormente se consumen, se ungen sobre el cuerpo, se llevan encima en forma de amuleto... En algunos casos, la sangre de la víctima es utilizada por el propio agresor para evitar que el espíritu de la víctima le persiga¹⁰⁶⁵.

Una vez extraídos los elementos corporales necesarios, el cuerpo de la víctima no suele enterrarse ni cubrirse¹⁰⁶⁶ sino que se abandona en sitios aislados, arrojándose generalmente a ríos o acantilados¹⁰⁶⁷; al considerarse importante que el agua esté en movimiento¹⁰⁶⁸.

I.5 CONSECUENCIAS DE LOS ASESINATOS Y/O MUTILACIONES PARA LAS VÍCTIMAS

Los asesinatos y/o mutilaciones para obtener fines vinculados a la creencia en brujería son especialmente crueles. El hecho de que las víctimas estén generalmente vivas en el momento de las mutilaciones, dota a estos crímenes de una especial brutalidad, incrementando el sufrimiento, dolor y pánico de las víctimas.

Una de las consecuencias principales de estas agresiones es la muerte del menor, sea directamente provocada; sea porque el dolor de la mutilación, las hemorragias y el *shock* de la cirugía conduzcan a su muerte.

En los casos en los que las víctimas sobreviven, los menores suelen presentar graves lesiones y/o mutilaciones, provocando en ocasiones una discapacidad. Según la ONG ugandesa *Kyampisi Childcare Ministries*, “muchos de estos menores sobrevivientes llevan consigo serias y alarmantes cicatrices de por vida y lesiones, que incluyen mutilaciones genitales completas, castración, heridas profundas de puñaladas, ausencia

¹⁰⁶³ UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 15

¹⁰⁶⁴ CARSTENS, *op. cit.* nota 1051; pág 12

¹⁰⁶⁵ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 39

¹⁰⁶⁶ LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 153

¹⁰⁶⁷ CARSTENS, *op. cit.* nota 1051; pág 15

¹⁰⁶⁸ LABUSCHAGNE, *op. cit.* nota 989; pág 153

*de lengua y orejas así como cicatrices emocionales y psicológicas que necesitan tratamiento de por vida*¹⁰⁶⁹”.

Efectivamente, el impacto psicológico del secuestro y posterior proceso de extracción de sangre o mutilación es enorme en las víctimas. Proceso que, como se ha descrito previamente, se ejecuta con gran crueldad.

Por lo tanto, estas agresiones afectan directamente al derecho a la vida e integridad física de los menores, con secuelas y lesiones tan graves que en muchos casos afecta directamente a su educación y posibilidades laborales en el futuro, su posterior vida familiar... Obviamente, constituyen además un grave atentado contra la dignidad de la persona, incluso tras su fallecimiento, debido a su posterior desmembramiento. Y, en el caso de los menores con albinismo, se vulnera claramente su derecho a la no discriminación. Sin olvidar el grave atentado contra la libertad al ser retenidos. E incluso ser víctimas de un delito de trata cuando se les traslada de un país a otro para ser víctima de estos asesinatos y/o mutilaciones.

I.6 PERFIL DE LOS AGRESORES: CLIENTES, *WITCH- DOCTOR* Y AGENTES

En estos crímenes suelen estar involucrados al menos tres partes: una persona que quiere hacer el sacrificio u obtener el medicamento (el cliente), un *witch-doctor* que ejecuta el ritual e incluso lo incita al recomendarlo como opción para aumentar la eficacia del ritual y medicamentos; y aquel que localiza a los menores que van a ser víctimas de estos crímenes (agente).

Toda persona, tanto hombre como mujer, que prosperidad en sus negocios, mayor poder, solucionar problemas de salud... puede ser a *priori* un eventual cliente, si bien los delincuentes, empresarios y políticos suelen estar en el punto de mira, especialmente aquellos situados en las más altas esferas políticas y económicas del país. En Uganda, por ejemplo, el Ministro del Interior ante el resurgimiento de estas prácticas en torno a periodos electorales, admitió que sospechaban que miembros del gobierno estuvieran

¹⁰⁶⁹ KIDSRIGHTS FOUNDATION, *op. cit.* nota 983; pág 3

detrás de ese incremento al estar envueltos en prácticas de sacrificios humanos y de menores¹⁰⁷⁰.

Las iglesias pentecostales también han sido señaladas como clientes¹⁰⁷¹ así como miembros de organizaciones criminales, que utilizarían estos mecanismos para asegurar el éxito de sus negocios y evitar ser descubiertos por la policía.

“El witch-doctor organiza el secuestro y sacrificio y entonces ejecuta el acto criminal por un pago. El witch-doctor convence al cliente de que este asesinato ritual hará su rito mágico más potente y que se cumplirá su deseo de ganar salud y prosperidad u otra necesidad que sobrevenga¹⁰⁷²”. El *witch-doctor*, por tanto, tiene usualmente un doble rol de instigador del crimen y nexo de unión entre el cliente y el agente que localiza y secuestra a la víctima.

Como se adelantaba anteriormente, generalmente la retención y posterior asesinato y/o mutilación es llevada a cabo por un agente. Ahora bien, en otras ocasiones el propio cliente lleva a cabo la mutilación o conduce a la víctima ante el *witch-doctor*, para que este lleve a cabo el asesinato y/o mutilación¹⁰⁷³.

En todo caso, es necesario enfatizar que, pese a que mucha gente recurre a los *witch-doctor* para superar sus problemas o ver cumplidas sus aspiraciones, sólo la minoría de ellos requiere el uso de partes corporales humanas¹⁰⁷⁴ y, sólo una minoría de la población está dispuesta a aceptar el asesinato y/o mutilación de un menor para conseguir sus propósitos.

La percepción general es que los *witch-doctor* actúan con un elevado grado de impunidad pues *“son a menudo altamente respetados por sus comunidades y tienen fuertes vínculos con los políticos locales y nacionales y los gobernadores. Esto crea un*

¹⁰⁷⁰ NEW VISION NEWSPAPER, *Government officials involved in witchcraft, says Kivejinja* (18 marzo 2009) citado en UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 17

¹⁰⁷¹ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 18

¹⁰⁷² UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *op. cit.* nota 981; pág 7

¹⁰⁷³ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 35

¹⁰⁷⁴ CARSTENS, *op. cit.* nota 1051; pág 13

*contexto en el que los witch-doctor pueden operar con poco o ningún riesgo de enfrentarse a un juicio por sus acciones*¹⁰⁷⁵”.

La tercera parte importante en los asesinatos y/o mutilaciones a menores por fines vinculadas a la creencia en brujería, son los llamados agentes. Esta persona se encarga de identificar y secuestrar a las víctimas, ejecutando generalmente igualmente el asesinato y/o mutilaciones. Estas personas realizan estos crímenes a cambio de remuneración económica; entregando a los *witch-doctor* las partes corporales emanantes de sus crímenes. Según testimonia uno de estos agentes, el *witch-doctor*, describe las características de la persona que quiere y lo que necesita, entrenando previamente a los agentes sobre cómo extraer las partes corporales¹⁰⁷⁶.

En los casos de venta transfronteriza de partes corporales, la Liga de Derechos Humanos de Mozambique ha documentado la existencia de otros agentes que se encargan de traficar las partes corporales. Así, por ejemplo, en la frontera entre Mozambique y Sudáfrica, “*una mujer de unos 40 años fue pillada llevando la cabeza y el órgano sexual de un niño de unos 10 años*¹⁰⁷⁷”.

La amputación de miembros o partes corporales no son exclusivas de los asesinatos y/o mutilaciones para fines vinculados a la creencia en brujería. Este tipo de agresión puede realizarse igualmente en torno a los llamados sacrificios o ritos satánicos o como conductas psicópatas vinculadas a asesinatos.

En ese sentido, es importante que a nivel criminológico y de investigación policial se establezca una clara diferencia entre los sacrificios y mutilaciones a menores vinculados a rituales de brujería y otro tipo de crímenes. Así, siguiendo las indicaciones del criminólogo sudafricano Robert Peacock, podemos *grosso modo* establecer unas líneas de diferenciación¹⁰⁷⁸:

¹⁰⁷⁵ KIDSRIGHTS FOUNDATION, *op. cit.* nota 983; pág 11

¹⁰⁷⁶ HUMANE AFRICA, *op. cit.* nota 1024; pág 42

¹⁰⁷⁷ LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *op. cit.* nota 998; pág 24

¹⁰⁷⁸ PEACOCK, R. *Victims of Medicine (Muti) Murder in South Africa. The 11th Asian Post Graduate Course on Victimology and Victim Assistance Presentation transcript*, Facultad de Derecho, Universidad de Indonesia, Indonesia, 17-29 julio 2011

Tabla 3. Diferencias entre crímenes sádicos y asesinatos y mutilaciones para fines vinculados a la brujería

Asesinatos y mutilaciones a menores para fines vinculados a la brujería	Crímenes con componentes sádicos
<ul style="list-style-type: none"> • Presencia de pocas heridas y muy funcionales • El objetivo es obtener partes corporales • La víctima no suele desnudarse, sólo lo necesario para obtener las partes corporales requeridas • Las amputaciones suelen realizarse cuando la víctima está viva • Generalmente accidentes aislados y con mutilaciones únicas porque depende de lo que se necesite • Las partes corporales pasan a disposición del <i>witch-doctor</i> y/o cliente 	<ul style="list-style-type: none"> • Presencia de muchas heridas • El objetivo es producir dolor • Eventual vinculación a aspecto sexual • Fantasía como agente motivador • Eventualmente existencia de más víctimas con mutilaciones similares • Alguna parte puede guardarse como recuerdo

Fuente: elaboración propia sobre la base de la información de PEACOCK, *op. cit.* nota 1078

II. TRATAMIENTO LEGAL DE LOS ASESINATOS Y/O MUTILACIONES DE MENORES PARA FINES VINCULADOS A LA CREENCIA EN BRUJERÍA

Existe unanimidad legislativa a la hora de condenar los asesinatos y/o mutilaciones a menores con fines vinculados a la creencia en brujería. Estas prácticas vulneran derechos básicos y esenciales de los menores, reconocidos en multitud de tratados internacionales y regionales así como en legislaciones internas.

La Convención sobre los Derechos del Niño protege a los menores de este tipo de violencia, exhortando a los Estados en su artículo 19.1 a adoptar “*todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual*”. Se condena, por tanto, todo tipo de violencia ejercida contra un menor, incluyendo los asesinatos y actos de tortura y trato o pena inhumano o degradante, como así lo reitera la Observación General N°13 del Comité

de Derechos del Niño, que califica claramente las amputaciones como una práctica perjudicial para los menores¹⁰⁷⁹.

II.1 TRATAMIENTO LEGAL EN ÁFRICA

Los asesinatos y/o mutilaciones a menores para fines vinculados a la creencia en brujería vulneran derechos básicos de los menores, fundamentalmente el derecho a la vida y a la integridad física. Derechos esenciales reconocidos en los principales tratados internacionales como la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Convención sobre los Derechos del Niño, ratificada por todos los países subsaharianos¹⁰⁸⁰.

También los tratados regionales como la Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos y la Carta Africana sobre los Derechos y el Bienestar del Niño reconocen, entre otros, el derecho a la vida y la integridad de la persona así como el derecho a la no discriminación, obligando al Estado a garantizar la protección al menor. El artículo 16 de la Carta del Niño exige a los estados adoptar toda medida necesaria para proteger a los menores de cualquier forma de tortura, trato inhumano o degradante y el artículo 21 de la citada Carta rechaza toda práctica y costumbre que sea perjudicial para la vida y bienestar del menor.

Las constituciones de los países afectados por estos crímenes contra menores recogen igualmente disposiciones que reconocen el derecho a la vida y la integridad física de los menores; exhortando al Estado a adoptar todas las medidas necesarias para garantizar la protección de los mismos.

Muchos de esos países tienen leyes específicas de protección del menor y algunos incluso han adoptado leyes que sancionan penalmente a aquellos que maten, mutilen o extraigan órganos o partes corporales de personas para su venta o por fines de brujería o rituales, como es el caso de la Ley ugandesa de Prevención de Tráfico de Personas de

¹⁰⁷⁹ COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO, *Observación General N°13. Derecho del niño a no ser objeto de ninguna forma de violencia*, CRC/C/GC/13, 2011; párr 29

¹⁰⁸⁰ Incluidos Somalia y Sudán del Sur, que ratificaron la Convención en 2015. Actualmente Estados Unidos es el único país del mundo que no ha ratificado la Convención sobre los Derechos del Niño.

2009 (*Prevention of Trafficking in Persons Act*). La profanación de tumbas está penalmente castigada igualmente en los países sub-saharianos.

Además de la adopción de otras medidas como en Uganda, donde en 2009 se creó en el seno de la policía un cuerpo especial para luchas contra el tráfico y sacrificio de personas (*Anti-Human Sacrifice and Trafficking Taskforce*). O Tanzania donde se promueven medidas para proteger a la población con albinismo y favorecer su integración.

A nivel judicial, los tribunales han calificado estos crímenes de especialmente “*atrocés y planeados*”¹⁰⁸¹, sancionando duramente este tipo de conductas como *Uganda versus Kato Kajubi Godfrey*, *Southafrica versus Modisadife* o *Southafrica versus Munyai*. También se está condenando en países como Burundi¹⁰⁸² o Tanzania¹⁰⁸³ la compra-venta de partes corporales humanas y la trata de personas para sacrificios o mutilaciones vinculadas a la creencia en brujería.

II.2 TRATAMIENTO LEGAL EN ESPAÑA

En España, el derecho del menor a la vida y la integridad física está amparado por la Constitución española así como por múltiples tratados y convenios internacionales y regionales ratificados por nuestro país. También se han desarrollado leyes especiales para proteger al menor, destacando la LO 1/1996, de 15 de enero, de Protección Jurídica del Menor, recientemente modificada por la Ley 26/2015, de 28 de julio.

Este tipo de delitos contra la vida, la integridad corporal y la libertad están penalizados en el Código Penal español bajo figuras delictivas como el asesinato u homicidio, delito de lesiones, delito de trata, secuestro... Entre otros, el artículo 149 CP castiga a aquel que causara a otro, por cualquier medio o procedimiento, la pérdida o la inutilidad de un órgano o miembro principal, o de un sentido, la impotencia, la esterilidad, una grave

¹⁰⁸¹ CARSTENS, *op. cit.* nota 1051; pág 16

¹⁰⁸² BBC, *Jail over Burundi albino murders* (23 julio 2009), disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8166273.stm> (último acceso enero 2017)

¹⁰⁸³ INDEPENDENT, *Kenyan jailed for trying to sell albino in Tanzania* (20 agosto 2010), disponible en <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/kenyan-jailed-for-trying-to-sell-albino-in-tanzania-2057770.html> (último acceso enero 2017)

deformidad, o una grave enfermedad somática o psíquica. Sancionando el artículo 150 CP las conductas que llevaran a la pérdida, deformidad o inutilidad de órganos no principales.

Extendiéndose la responsabilidad criminal a todos los que forman parte del crimen, desde aquel que instigó y “*puso el plan asesino en marcha*”¹⁰⁸⁴, a aquel que ejecuta la acción, es decir, nuestro ordenamiento jurídico penal contempla figuras suficientes para sancionar penalmente al cliente, al *witch-doctor* y al agente.

En caso de que la víctima sea traída a España con el propósito de extraerle los órganos en sacrificios o mutilaciones vinculadas a la creencia en brujería, estaríamos ante un delito de trata, sancionado por el Protocolo de Palermo y directamente en nuestro Código Penal por el artículo 177bis. Esto no incluye la compra-venta de partes corporales humanas, puesto que el tráfico de órganos separado del donante no está sancionado por el Protocolo de Palermo ni el delito de trata¹⁰⁸⁵.

Por su parte el artículo 526 CP español sanciona la violación de sepulcros o sepulturas, y la profanación de un cadáver o sus cenizas con penas de prisión de tres a cinco meses o multa de seis a 10 meses.

II.3 APLICACIÓN DE EXIMENTES O ATENUANTES

Cabe cuestionarse si los ejecutores de sacrificios y mutilaciones a menores vinculados a la creencia en brujería merecen algún tipo de exención o atenuación de su responsabilidad criminal en base a motivos culturales y religiosos.

Por otra parte, la extracción de órganos de menores por razones médicas o terapéuticas legítimas está autorizada siempre que se obtenga el consentimiento de un progenitor o tutor. ¿Cabe entender, por tanto, que la realización de medicamentos mágicos es una razón médica o terapéutica legítima?

¹⁰⁸⁴ Sudáfrica, Supreme Court, Appellate Division, *Southafrica versus Munyai and others*, de 25 noviembre 1992

¹⁰⁸⁵ UNGIFT, *op. cit.* nota 224; pág 3

Los asesinatos y/o mutilaciones vulneran cruel e irreversiblemente derechos fundamentales de los menores, lo que excluye un eventual amparo de estas prácticas en nombre del derecho a la libertad religiosa. Así lo entiende Asma Jahangir, quien durante su mandato como Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias señaló que “*los rituales religiosos que suponen un sacrificio humano vulnerarían manifiestamente los derechos fundamentales de los demás y, por consiguiente, esos rituales pueden prohibirse por ley*¹⁰⁸⁶”.

La extracción de partes corporales a los menores no responde a razones médicas o terapéuticas legítimas, ya que el menor no consiente ni obtiene un beneficio médico o terapéutico de estas prácticas. No estamos, por tanto, ante un conflicto de bienes jurídicos protegidos pertenecientes a una persona, lo que impide comparar estas ejecuciones y mutilaciones, por ejemplo, con el rechazo de los Testigos de Jehová a las transfusiones de sangre. En el caso de los Testigos de Jehová existe una colisión entre dos bienes legítimos (derecho a la libertad religiosa y derecho a la salud) pertenecientes a un único sujeto, mientras que en las ejecuciones y mutilaciones para fines vinculados a la brujería se produce una clara extralimitación del derecho a la libertad religiosa de un solo sujeto, que en base a sus creencias lesiona irreversiblemente la salud e incluso la vida de una tercera persona.

En todo caso, sería difícil establecer que un medicamento mágico, pudiera usarse como justificación válida para realizar una agresión tan significativa e irreversible sobre un menor. Adicionalmente, el progenitor o tutor raramente autoriza estas prácticas y aunque lo hicieran, tal y como apunta Maqueda Abreu, “*pevalece la exigencia de cuidar y no perjudicar su salud sobre cualquier convicción religiosa de los padres*¹⁰⁸⁷”.

Los tribunales de países africanos son rotundos a la hora de denegar la exclusión o reducción de la responsabilidad penal de los agresores en base a su creencia en brujería. En el caso *Lesotho versus Monaheng Musetse*, por ejemplo, en el que un menor fue asesinado para obtener ingredientes mágicos, el tribunal establece claramente que es necesario diferenciar entre matar a un supuesto brujo y matar por cuestiones de obtener

¹⁰⁸⁶ JAHANGIR, *op. cit.* nota 91; pág 8

¹⁰⁸⁷ MAQUEDA ABREU, M. L. “Las sectas destructivas ante el derecho”, *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología* nº 18, España, 2004, pp. 229-246; pág 236

ingredientes mágicos “*una distinción que demuestra que no importa lo reprobable que sea matar un “brujo”, el asesinato ritual es peor*”, desechando así la posibilidad de aplicar una eximente o atenuante en base a la creencia en brujería porque el agresor mata, no por sentirse amenazado por la víctima, sino para concederse un beneficio¹⁰⁸⁸. Idéntico razonamiento se siguió en el caso *Uganda versus Rwalinda*¹⁰⁸⁹, *Uganda versus Kato Kajubi*¹⁰⁹⁰ o *Sudáfrica versus Mogaramedi*¹⁰⁹¹ en la que el juez valora “*la horrible y reprochable naturaleza del crimen*”, motivado únicamente por cuestiones financieras.

Los tribunales subsaharianos no sólo rechazan la aplicación de eximentes o atenuantes sino que son proclives a la aplicación máxima de penas autorizadas por la ley: “*la brutalidad del asesinato, la necesidad de disuadir a otros de cometer asesinatos rituales y el interesado motivo del apelante, son factores que demandan un veredicto muy severo*”¹⁰⁹².

Incluso aceptando que el agresor actuó motivado únicamente por lo que le dijo el *witch-doctor* y por su creencia en brujería y que de otra manera no hubiera habido ningún asesinato o mutilación; los tribunales defienden, sin prejuicio de la existencia de otro tipo de eximentes o atenuantes, que esta influencia no es de tal naturaleza como para reducir la responsabilidad moral del agresor, considerando además que “*la fuerza motivadora no fue la creencia en brujería sino su propio interés*”¹⁰⁹³.

Los jueces rechazan, por tanto, la aplicación de eximentes o atenuantes en los sacrificios y mutilaciones a menores para fines vinculados a la creencia en brujería, señalando la indiferencia y el poco respeto por la vida ajena que muestran los agresores de estos crímenes. Apreciando, además, que el aceptar la creencia en brujería y las motivaciones personales egoístas como circunstancias significativas y concluyentes a la hora de reducir la responsabilidad criminal del sujeto, mandaría un mensaje erróneo a la comunidad¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁸⁸ Lesoto, Court of Appeal N° 3/1984, *Monaheng Musetse These versus Rex*, de 29 enero 1985

¹⁰⁸⁹ Uganda, Court of Appeal, *Uganda versus Rwalinda John*, Criminal Appeal N° 113/2012, de 08 diciembre 2014

¹⁰⁹⁰ Uganda, High Court N° 28/2012, *Uganda versus Kato Kajubi Godfrey*, de 26 junio 2012

¹⁰⁹¹ Sudáfrica, High Court N° 165/2003, *Mogaramedi versus Southafrica*, de 15 agosto 2014

¹⁰⁹² Lesoto, Court of Appeal N° 3/1984, *Monaheng Musetse These versus Rex*, de 29 enero 1985

¹⁰⁹³ Sudáfrica, Supreme Court, Appellate Division, *Southafrica versus Basa*, de 16 mayo 1986

¹⁰⁹⁴ Sudáfrica, High Court N° 165/2003, *Mogaramedi versus Southafrica*, de 15 agosto 2014

En España, siguiendo así la tendencia de los tribunales en África, no cabría la aplicación de ninguna circunstancia extenuante o mitigante en los sacrificios y mutilaciones a menores vinculados a la creencia en brujería. Así lo ha manifestado claramente Muñoz Conde, al defender que “*quedan fuera del ámbito del ejercicio legítimo de la libertad de conciencia también los asesinatos rituales practicados por algunas sectas*¹⁰⁹⁵”.

Como se verá posteriormente, el maltrato a menores vinculado a las acusaciones de posesión y brujería se sustenta en principios diferentes a los de los asesinatos y/o mutilaciones a menores por fines vinculados a la creencia en brujería. No es el miedo y su protección personal o familiar lo que motiva a estos agresores, sino meros beneficios económicos. En este caso, los agresores son plenamente conscientes del mal que causan, planificando su agresión y ejecutándola en la clandestinidad; por lo que sus fines egoístas no deben de ser amparados por el derecho.

¹⁰⁹⁵ MUÑOZ CONDE, F. *Ponencia presentada en las Jornadas celebradas, con motivo del nombramiento de doctor honoris causa por la Universidad Central de Barcelona del Prof. Claus Roxin*, Barcelona, España, 1994

CAPÍTULO 4. MALTRATO INFANTIL VINCULADO A ACUSACIONES DE POSESIÓN ESPIRITUAL Y BRUJERÍA

A lo largo de este capítulo se pondrá el acento en los abusos que se cometen contra los llamados “menores-brujo”; menores acusados de estar poseídos por espíritus que les otorgan la facultad de dañar e incluso “infectar” a terceros. El espíritu, por tanto, no sólo posee al menor, sino que le confiere el poder de utilizar fuerzas malignas para dañar al resto¹⁰⁹⁶, convirtiéndole así en un brujo. Esta es la gran diferencia con las meras posesiones por espíritus malignos, en la que las personas poseídas son consideradas únicamente víctimas y no sujetos capaces y deseosos de hacer el mal. En el caso de los llamados menores-brujo, el hecho de que la posesión vaya acompañada del poder de utilizar esos poderes es lo que le confiere carácter de peligrosidad, según las creencias de sus seguidores. La manera de expulsar estos espíritus es mediante ceremonias de liberación (“*delivrance*”) y exorcismos.

En ausencia de una terminología uniforme sobre aspectos vinculados a la creencia en posesión y brujería a efectos de este trabajo se utilizarán los siguientes términos y conceptos:

Tabla 4. Terminología en torno al maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería

Posesión espiritual	Creencia de que un espíritu maligno ha entrado en el cuerpo de una persona, controlándole y dominando su voluntad.
Brujo	Persona capaz de usar una fuerza maligna para hacer daño a terceros.
Liberación (“ <i>délivrance</i> ”)	Término frecuentemente utilizado por las iglesias pentecostales para referirse a los exorcismos
Exorcismo	Conjunto de ritos practicados con la finalidad de expulsar un espíritu maligno de una persona.

Fuente: elaboración propia

¹⁰⁹⁶ FONTAINE, J.(la) “Child Witches in London: Tradition and Change in Religious Practice and Belief” en FONTAINE, J.(la) (ed) *The Devil's Children: From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations that Affect Children*, ed.Ashgate, Reino Unido, 2009, pp.117-126; pág 121

I. EL FENÓMENO DE LOS “MENORES-BRUJO”

En febrero del 2000, Victoria Climbié, una niña marfileña de ocho años murió en Reino Unido víctima de continuos maltratos por parte de sus tutores. Según los informes médico-forenses, la menor sufría de hipotermia, fallo múltiple de órganos y desnutrición, y contaba con más de 128 heridas sobre su cuerpo. La víctima vivía en Londres con su tía abuela y el compañero sentimental de esta, un ghanés, que fueron declarados culpables y sentenciados a cadena perpetua por el maltrato y asesinato de la menor. Ambos alegaron que habían agredido a la menor porque estaba poseída por un espíritu. El día que murió estaba previsto que se le realizara un exorcismo en una de las iglesias locales.

La violencia ejercida contra la niña y los múltiples fallos del sistema de protección del menor conmocionó a la opinión pública y las autoridades inglesas. Fruto de esta indignación fue la investigación independiente que condujo Lord Laming a petición del Ministerio de Salud y el Ministerio de Interior del Reino Unido¹⁰⁹⁷. El informe recopilatorio de esa investigación es la base de las últimas grandes reformas en las políticas de protección de menores en Reino Unido, incluyendo la proclamación de la Ley del Menor de 2004 y la creación de la Oficina del Comisionado de la Infancia¹⁰⁹⁸.

No es un caso aislado. Desde el año 2000 se han documentado en Europa varios casos de maltrato infantil vinculado a la creencia en posesión y brujería. La mayoría de ellos cometidos en Reino Unido, donde en 2005, una menor de ocho años fue torturada por sus tutores al temer que fuera una bruja (el llamado caso del niño “b”); y en 2010, Kristy Bamu, un adolescente acusado de practicar brujería fue torturado y mutilado por su hermana y el novio de esta. Son meros ejemplos. En 2013, la Policía Metropolitana de Londres recibió 23 alegaciones de abusos a menores basados en creencias religiosas; desde 2014, 148 casos le han sido referidos¹⁰⁹⁹. Siendo la mayoría de estos casos cometidos por personas subsaharianas.

¹⁰⁹⁷ En 2001, Lord Laming fue asignado para coordinar una investigación independiente (Independent Statutory Inquiry) sobre la muerte de Victoria Climbié a fin de proponer recomendaciones que evitaran casos similares en el futuro.

¹⁰⁹⁸ LÓPEZ JIMÉNEZ, M. “Experiencia y reflexiones acerca de la protección de menores en el Reino Unido”, *Cuadernos de Trabajo Social* Vol. 27-1, España, 2014, pp. 49-59; pág 55

¹⁰⁹⁹ BBC, *Rise in “witchcraft” child abuse cases* (08 Octubre 2014), disponible en <http://www.bbc.com/news/uk-29531396> (último acceso enero 2017)

I.1 DESCRIPCIÓN Y MAGNITUD DEL FENÓMENO

Tradicionalmente en África los menores no eran asociados con la práctica de brujería siendo principalmente las personas en edad avanzada, especialmente mujeres, las destinatarias de estas acusaciones y agresiones. Así lo explica la antropóloga Jean La Fontaine: “en Bugisu, Uganda, donde trabajé en los años 50, los adultos habrían rechazado la idea de la brujería practicada por niños, que no eran considerados suficientemente fuertes ni expertos para ejercer esos poderes¹¹⁰⁰”. Además como apunta un *witch-doctor* burkinabé, “los menores no saben guardar un secreto y la brujería pertenece a lo oculto¹¹⁰¹”.

Según La Fontaine, los primeros casos de acusaciones contra los llamados menores-brujo fueron documentados entre el pueblo Bangwa (Camerún), en 1970, por el antropólogo Robert Brain¹¹⁰², quien en su obra hace referencia a al menos dos casos documentados entre 1963 y 1965¹¹⁰³. Es a partir de la década de los noventa cuando las acusaciones y maltrato infantil vinculado a la creencia en posesión y brujería cobran especial protagonismo por su espectacular incremento, especialmente en las zonas urbanas.

Según el estudio liderado por Cimpric para UNICEF, los lugares con mayor presencia de este fenómeno son las ciudades de Kinshasa y Lubumbashi en la República Democrática del Congo (RDC), Uige y Luanda en Angola y la región de Akwa Ibom en el sudeste de Nigeria¹¹⁰⁴. Aunque también se han documentado casos en, al menos, la República Centroafricana, República del Congo (especialmente entre Point Noire y Brazzaville) y Camerún (en Duala principalmente)¹¹⁰⁵ así como en Malawi, Liberia, Gabón o Sierra Leona. No existen datos exactos de la magnitud de este fenómeno, si bien, a título de ejemplo, en Kinshasa se estima que más del 60% de los aproximadamente

¹¹⁰⁰ FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 118

¹¹⁰¹ Conversación con *witch-doctor* en Diébougou, Burkina Faso, 2012.

¹¹⁰² La misma autora apunta que según la antropóloga Luena Pereira, en la región de Kongo, menores acusados de ser brujos habrían sido vendidos como esclavos en el siglo XIX en FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 118

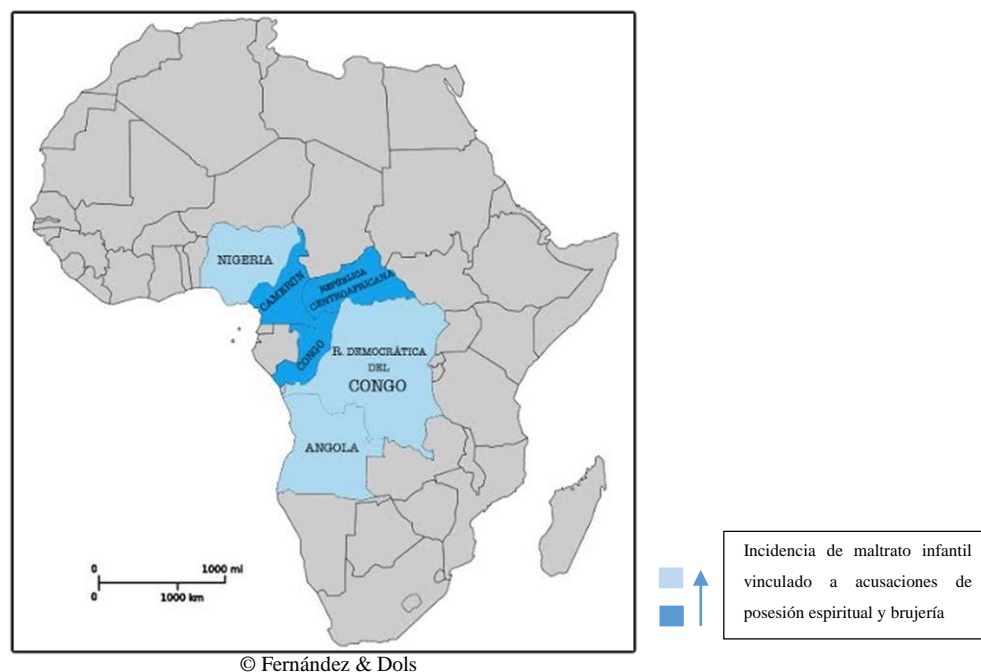
¹¹⁰³ BRAIN, R. “Child Witches” en DOUGLAS, M (ed). *Witchcraft Confessions and Accusations*, ed. Tavistock, Reino Unido, 1970, pp. 161-182 citado en FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 118

¹¹⁰⁴ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 10

¹¹⁰⁵ *Idem*

25.000 menores que viven en la calle fueron expulsados de sus hogares como consecuencia de acusaciones de brujería, siendo por tanto la principal causa de mendicidad infantil en la ciudad¹¹⁰⁶.

Mapa 2. Maltrato infantil vinculado a acusaciones de posesión espiritual y brujería en África subsahariana



Un dato curioso, a falta de estudios más precisos, es que este fenómeno es menos significativo en los países islámicos, sin que hasta el momento se hayan investigado en profundidad las causas de esta diferencia¹¹⁰⁷. En todo caso, sí que se ha constatado que las iglesias neo-pentecostales¹¹⁰⁸ y las llamadas iglesias independientes africanas¹¹⁰⁹, como se analizará posteriormente, juegan un importante papel en la difusión y

¹¹⁰⁶ LOS ANGELES TIMES, *They say I ate my father. But I didn't* (29 agosto 2006), disponible en <http://articles.latimes.com/2006/aug/29/world/fg-witch29> (último acceso enero 2017)

¹¹⁰⁷ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 10

¹¹⁰⁸ Este movimiento surgió a comienzos del s. XX en Estados Unidos. Las ceremonias pentecostales se caracterizan por su espectacularidad, manifestándose los carismas en dotes de sanación espiritual, predicación profética o don de lenguas entre los fieles asistentes en DÍEZ DE VELASCO, F.*et al.*, *Religiones entre continentes. Análisis de las religiones minoritarias en Canarias*, ed. Icaria, España, 2008; pág 374

¹¹⁰⁹ Iglesias proféticas surgidas en el continente africano en la época colonial reivindicando una manera africana de vivir la fe cristiana. Destacan por su sentido comunitario, ceremonias de curación, participación activa de los feligreses en los cultos, fuerte simbolismo... La Iglesia Kimbanguista en la República Democrática del Congo es un ejemplo de ello.

legitimación de miedos vinculados con la brujería y, en especial, con los menores-brujo¹¹¹⁰.

Volviendo al panorama europeo, es necesario destacar que el número de casos identificados y documentados de estos abusos es reducido; si bien no existen datos concretos sobre la dimensión de este tipo de maltrato, circunscrito esencialmente a la esfera familiar, permaneciendo así oculto a la policía y agentes estatales. Además, es posible que un gran número de casos no sean detectados, que por desconocimiento de este fenómeno no se vincule el maltrato con la creencia en posesión y brujería¹¹¹¹ o que se reste importancia a los testimonios de menores que denuncian estos abusos al considerar que son meras invenciones¹¹¹². Sin olvidar, que es a medida que se discute abiertamente un tipo de abuso cuando comienzan a reconocerse más incidentes de ese tipo¹¹¹³.

En todo caso, pese a que “*el número de casos identificados es pequeño, la naturaleza del abuso al menor puede ser particularmente inquietante y el impacto en el menor es sustancial y serio*”¹¹¹⁴. A esto hay que añadir el impacto que el maltrato infantil vinculado a las acusaciones de posesión y brujería tiene sobre la población en general, alarmada por este tipo de abusos, y las comunidades africanas, en particular, que sienten además que este tipo de acciones les estigmatizan y fomentan actitudes negativas hacia ellos.

Reino Unido es el país europeo más afectado por este fenómeno y donde, consecuentemente, más medidas se están desarrollando para proteger a los menores de estos abusos. Como se apuntó anteriormente, en el periodo 2004-2014, la Policía Metropolitana de Londres recibió 148 alegaciones de abusos a menores basados en creencias religiosas¹¹¹⁵. Faltan estudios apropiados para determinar si este aumento se debe a un incremento de estas prácticas, o si es el fruto del trabajo de sensibilización, formación y coordinación realizado en el país en los últimos años para incentivar la

¹¹¹⁰ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 10

¹¹¹¹ HM GOVERNMENT, *Safeguarding Children from Abuse Linked to a Belief in Spirit Possession*, Reino Unido, 2007; pág 16

¹¹¹² *Idem*

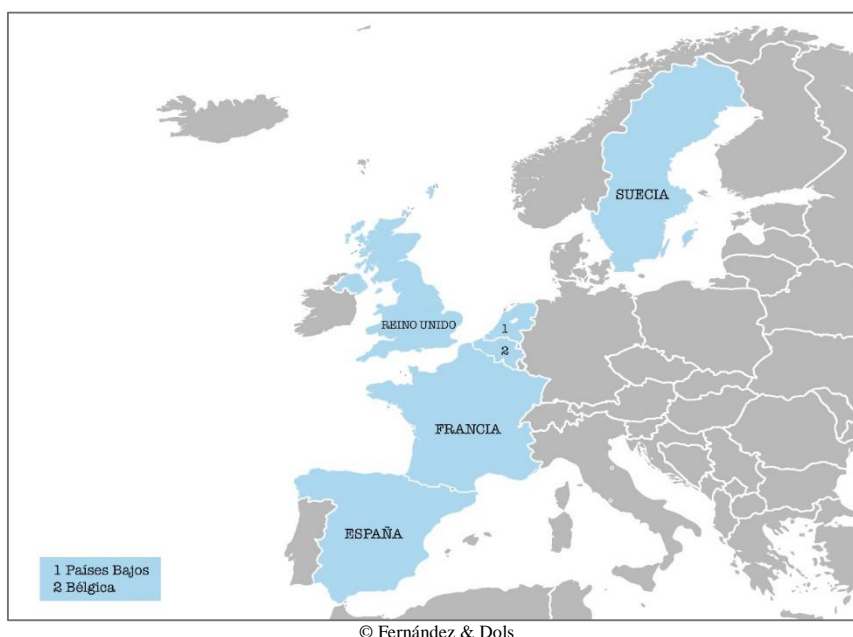
¹¹¹³ STOBART, E. *Child Abuse linked to Accusations of “Possession” and “Witchcraft”*. *Department for Education and Skills. Research Report n° 750*, Reino Unido, 2006; pág 10

¹¹¹⁴ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 6

¹¹¹⁵ BBC, *Witchcraft and ritual child abuse cases rise in London* (08 octubre 2014), disponible en <http://www.bbc.com/news/uk-29531396> (último acceso enero 2017)

denuncia de estos abusos, y mejorar su identificación y posterior tratamiento a nivel policial, judicial y de estructuras de protección del menor. Casos similares se han documentado al menos en España¹¹¹⁶, los Países Bajos¹¹¹⁷, Suecia¹¹¹⁸, Francia¹¹¹⁹ y Bélgica¹¹²⁰.

Mapa 3. Menores subsaharianos acusados de posesión espiritual y brujería en Europa



¹¹¹⁶ Sentencia Audiencia Provincial de Guadalajara 99/2006, de 20 de septiembre

¹¹¹⁷ AGNIESZKA, E. “Forensic Psychiatrist Evaluation: a Case of Witchcraft Accusation”, *Bulletin of Transcultural Special Interest*, Group of Royal College of Psychiatrists, Reino Unido, 2007

¹¹¹⁸ LA PRESSE, *Suède: prison pour des Congolais après des maltraitances lors d'exorcismes* (14 Mayo 2013), disponible en <http://www.lapresse.ca/international/europe/201305/14/01-4650657-suede-prison-pour-des-congolais-apres-des-maltraitances-lors-dexorcismes.php> (último acceso enero 2017)

¹¹¹⁹ FDESOUCHE, *Charleville-Mézières (08): Bastonné, l'enfant “sorcier” devait dormir dans un cagibi* (07 marzo 2011), disponible en <http://www.fdesouche.com/186320-charleville-mezieres-08-bastonne-lenfant-%C2%ABsorcier%C2%BB-devait-dormir-dans-un-cagibi#> o LE PARISIEN, *Achères: ils frappaient l'enfant de 8 ans “pour le désenvoûter”* (8 noviembre 2015), disponible en <http://www.leparisien.fr/acheres-78260/acheres-ils-frappaient-l-enfant-de-8-ans-pour-le-desenvouter-08-11-2015-5259345.php#xtor=AD-1481423552> (último acceso enero 2017)

¹¹²⁰ D'HAeyer, A. “Des “enfants sorciers” en Belgique? Sans doute...” , *Alter Echos n°254*, Bélgica, 2008, pp.13-14

I.2 CAUSAS QUE POTENCIAN EL MALTRATO INFANTIL VINCULADO A ACUSACIONES DE POSESIÓN ESPIRITUAL Y BRUJERÍA

En África, el origen de este nuevo fenómeno de acusaciones y abusos contra menores vinculados a la creencia en posesión y brujería se atribuye a múltiples factores políticos y socioeconómicos; entre ellos, el declive de los valores africanos tradicionales¹¹²¹, unido a la ruptura de los vínculos familiares y la pérdida de autoridad paternal. La ciudad, el trabajo remunerado, el capitalismo y el consumismo han modificado las estructuras familiares y sociales tradicionales¹¹²². Como apunta Cimpric, *“la vida en la ciudad, el trabajo remunerado, el consumismo, la presión financiera y un individualismo emergente han conducido a profundas transformaciones en las estructuras familiares. El resultado es una familia disfuncional y la alteración de las relaciones entre generaciones, en particular la legitimidad de la autoridad parental^{1123”}*. Las relaciones padres-hijos se ven así afectadas en dos aspectos fundamentales: por una parte, los padres no pueden colmar todas las necesidades de sus hijos; por otra, muchos menores consiguen ganar más dinero que sus progenitores, cuestionando así su autoridad.

En ocasiones, son los propios menores los que creen que están realmente poseídos, se autoinculpan y confiesan ser los autores mediante la práctica de brujería de las muertes, enfermedades o desgracias acaecidas. En Bangassou (RCA), una menor de unos nueve años acusada de ser bruja, me relató como efectivamente había matado ya a tres de sus familiares, residentes en Bangui, la capital y Francia¹¹²⁴. Describió la manera en que había acabado con la vida de sus parientes, haciendo uso de viajes nocturnos para aproximarse a las víctimas. Según la menor, adquirió estos poderes tras tomar un fruto que le ofreció una anciana a la que solía visitar y mataba a sus familiares por orden de otros brujos.

Su relato responde a los patrones clásicos de los actos de brujería (ej. adquisición de poderes a través de una anciana mediante la ingestión de alimentos, vuelos nocturnos).

¹¹²¹ AGUILAR MOLINA, J. *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo: Social Cleansing, Religious Commerce and the Difficulties of Being a Parent in an Urban Culture*, Save the Children, Reino Unido, 2006; pág 23

¹¹²² CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 14

¹¹²³ *Ibid*; pág 2

¹¹²⁴ Datos obtenidos por investigaciones propias llevadas a cabo en Bangassou, República Centroafricana, 2009

Siendo interpretadas estas confesiones como una “*rebelión simbólica*”¹¹²⁵ de los menores contra sus progenitores y la autoridad establecida, disfrutando así de la oportunidad de expresar sus sentimientos negativos frente a determinadas personas o situaciones.

El surgimiento de los menores-brujo también se explica en base a factores económicos, ya que, aunque en el pasado los niños eran una garantía de prosperidad económica, actualmente son considerados una carga extra para la economía familiar. En todo caso, la pobreza no es la única explicación, ya que hay familias con recursos suficientes que también acusan a los menores de sus desgracias y los costes de los rituales de liberación y exorcismo son elevados¹¹²⁶.

La eclosión de iglesias neo-pentecostales e iglesias africanas independientes pertenecientes a movimientos proféticos y sus rituales exorcistas están jugando un importante papel en el incremento de las acusaciones contra menores, así como la proliferación de películas, especialmente de Nollywood, que hacen frecuentemente referencia a temas como el vudú, brujería, o menores-brujo.

Otra causa que suele aludirse es la existencia de más número de huérfanos debido tanto a los conflictos armados como a enfermedades como el VIH/SIDA, que sitúa a los niños en una situación más vulnerable y desprotegida. Los conflictos afectan igualmente la tradicional imagen amable de los menores (de personas vulnerables a sujetos sociales poderosos y activos¹¹²⁷), que comenzó a cambiar con el surgimiento del fenómeno de los menores asociados a fuerzas y grupos armados (los comúnmente llamados niños-soldado). Especialmente a partir de la década de los noventa, en algunos países los menores fueron involucrados activamente en los conflictos armados, portando armas y cometiendo atrocidades, lo que provocó un cambio en su percepción social: los menores pasaron a ser una amenaza¹¹²⁸.

En Europa, la diáspora africana suele adicionalmente hacer frente a abrumadoras presiones culturales, sociales y económicas que pueden “*dejar a la gente*

¹¹²⁵ FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 119

¹¹²⁶ BOECK, F. (de) “Etre un danger, être en danger. Exclusion et solidarité dans un monde d’insécurité spirituelle” en MARTINELLI y BOUJOU, *op.cit.* nota 149, pp. 85-106; pág 96

¹¹²⁷ *Idem*

¹¹²⁸ Cfr. AGUILAR MOLINA, *op. cit.* nota 1121

*desesperada*¹¹²⁹”. Como otros inmigrantes, pueden verse inmersos en una situación de pobreza y exclusión social¹¹³⁰, que se concreta cotidianamente en “*desempleo y subempleo (underemployment), experiencia de odio, discriminación racial que conduce a una retirada de la búsqueda de servicios apropiados y a la baja autoestima; insuficiencias lingüísticas, estatus de inmigrante; falta de un sistema de apoyo social del que se disfruta en casa (cuidado de los niños, mediación familiar); falta de apoyo a menores con serios problemas de comportamiento o con discapacidad...*”¹¹³¹”.

El hecho de vivir en un entorno cultural diferente y el resto de cambios conexos al proceso migratorio crean, por tanto, zozobras e incertidumbres que pueden no ser bien canalizadas por la falta de una estructura social de apoyo. Ante esa situación, las ansiedades tienden a intensificarse y regularse mediante el recurso a los valores tradicionales. Adicionalmente, en la diáspora, algunas prácticas tradicionales pueden idealizarse, y ensalzarse como un signo de diferencia y rebeldía frente a la comunidad de acogida, que puede ser percibida como alienante, especialmente en cuestiones como la protección del menor, donde sienten que atacan sus derechos como padres¹¹³².

De esta manera, para algunas personas la creencia en brujería se convierte en un mecanismo de enfrentamiento a esos problemas¹¹³³, “*una explicación espiritual se busca para racionalizar la desgracia*”¹¹³⁴ y la falta de éxito, pese a estar viviendo en Europa¹¹³⁵. Esto no significa que la creencia en brujería “*excluya una explicación empírica de causa y efecto*”¹¹³⁶, ya que la brujería no explica cómo se ha desarrollado el problema sino el porqué: ¿por qué a ellos concretamente?, ¿por qué en ese momento? La causa del problema se persigue y el mal es externalizado y personificado¹¹³⁷.

¹¹²⁹ AFRUCA, *What is Witchcraft Abuse? Safeguarding African Children in the UK Series 5*, Reino Unido, 2009; pág 12

¹¹³⁰ CENTRE FOR SOCIAL WORK RESEARCH (CSWR) y TRUST FOR LONDON, *Safeguarding Children's Rights: Exploring Issues of Witchcraft and Spirit Possession in London's African Communities*, Reino Unido, 2011; pág 20

¹¹³¹ BAHUNGA, J. “Tackling Child Abuse Linked to Faith or Belief”, *Every Child Journal* Vol. 3.2, Reino Unido, 2013; pág 16

¹¹³² CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 32

¹¹³³ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 12

¹¹³⁴ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 7

¹¹³⁵ FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 122

¹¹³⁶ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 18

¹¹³⁷ FANCELLO, S. “D’un guérisseur à l’autre: diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui” en MARTINELLI y BOUJOU, *op.cit.* nota 149, pp. 55-83; pág 80

Frente a problemas y situaciones estresantes en el ámbito familiar, se busca una explicación espiritual que de alguna manera racionalice la desgracia¹¹³⁸. Una situación de vulnerabilidad (ej. muerte, enfermedad, desempleo) y la incapacidad de los agresores de enfrentarse a sus problemas y gestionarlos son desencadenante claves de las acusaciones de brujería¹¹³⁹.

En el proceso de designación de un brujo, los primeros en ser objeto de esas acusaciones son los miembros de la familia que se encuentran en una situación de vulnerabilidad incluso antes de que la tensión surja (hijastros o menores con discapacidad, enfermos o con un carácter complicado).

I.3 PERFIL DE LOS MENORES ACUSADOS DE POSESIÓN ESPIRITUAL Y BRUJERÍA

Prima facie todo menor es susceptible de ser víctima de maltrato vinculado a la creencia en posesión y brujería. Ahora bien, se constatan en los casos de acusaciones de brujería contra menores ciertos patrones, lo que permite delimitar qué menores están en una situación de más riesgo que otros de ser acusados de ser niños-brujo.

Uno de los estudios más interesantes sobre la magnitud y caracteres de estos abusos cometidos contra menores en Europa fue elaborado en Reino Unido por el Departamento de Educación y Conocimientos (*Department for Education and Skills*). El estudio “Abuso a menores vinculados con las acusaciones de posesión y brujería”, liderado por Eleanor Stobart y realizado en 2005, analiza 38¹¹⁴⁰ casos identificados en el periodo de 2000 a 2005.

Pese a que el estudio no se centra exclusivamente en comunidades de origen africano, el hecho de que la mayoría de víctimas y agresores identificados en el mismo provengan

¹¹³⁸ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 7

¹¹³⁹ ADESUWA, J. *Hexenkind. Die wahre geschichte einer Frau, die in Afrika als Hexe verfolgt wurde*, Edition a, Austria, 2011; pág 178

¹¹⁴⁰ Se identificaron 74 casos de abusos claramente vinculados con la posesión o la brujería, aunque sólo se analizaron 38 de ellos.

de países subsaharianos¹¹⁴¹, y que las características descritas en el estudio sean similares a las recogidas por otros expertos en maltrato infantil vinculado a la creencia en posesión y brujería tanto en África como Europa, nos permite utilizar este estudio como base a la hora de analizar el perfil de las víctimas y agresores de estos abusos. Siempre teniendo en cuenta que el reducido número de estudios analíticos sobre las características de este tipo de maltrato nos obliga a trazar conclusiones con cautela¹¹⁴².

Según los datos del estudio de Stobart, el mayor número de víctimas provienen de la República Democrática del Congo, Angola y Nigeria, si bien también se han documentado víctimas provenientes de otros países africanos como Costa de Marfil, Ghana, Burundi, Tanzania y Mauritania¹¹⁴³. Esto es un reflejo de la situación en el continente africano donde, como se mencionaba anteriormente, RDC, Nigeria y Angola están a la cabeza de países con mayor número de abusos contra menores vinculados a la creencia en posesión y brujería.

Respecto a la estructura familiar, la mayoría de casos acaecieron en familias numerosas y estructuralmente complejas (ej. diversidad de hijastros, menores acogidos o adoptados y niños biológicos; presencia de padres o tutores, tíos, abuelos)¹¹⁴⁴. En sólo seis de los 38 casos documentados la víctima vivía con su madre y padre biológico, en el resto de casos, salvo alguno en el que fue imposible determinar la relación exacta entre la víctima y el agresor, los menores vivían sólo con uno de sus progenitores o con otros familiares o tutores¹¹⁴⁵.

Respecto al perfil de los agresores, se apunta a que las mujeres son más proclives a acusar a los menores de estar poseídos y ser brujos¹¹⁴⁶, en parte porque las mujeres “*dependen demasiado de los pastores*”¹¹⁴⁷. El estudio liderado por Stobart señala que la mayoría de agresores son inmigrantes de primera o segunda generación¹¹⁴⁸, sin que se

¹¹⁴¹ STOBART, *op. cit.* nota 1113

¹¹⁴² CHILDHOOD WELLBEING RESEARCH CENTRE (CWRC), *A Rapid Literature Review of Evidence on Child Abuse Linked to Faith or Belief*, Working Paper nº 15, Reino Unido, 2012; pág 18

¹¹⁴³ En el estudio de Stobart se señala que la nacionalidad de los agresores no se indica sistemáticamente en los informes de casos individuales, si bien en aquellos en los que aparece, la nacionalidad del agresor concuerda con la de la víctima.

¹¹⁴⁴ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 19

¹¹⁴⁵ *Ibid*; pág 14

¹¹⁴⁶ CWRC, *op. cit.* nota 1142; pág 11

¹¹⁴⁷ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 37

¹¹⁴⁸ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 24

podiera establecer, por falta de datos, otros aspectos como la nacionalidad de los agresores o la religión que profesaban¹¹⁴⁹. Si bien, en aquellas fichas en los que se documentó esta información, los agresores provenían de los mismos países que las víctimas¹¹⁵⁰ y se declaraban cristianos¹¹⁵¹. Según el citado estudio, en aproximadamente un cuarto de los casos identificados, los progenitores o tutores padecían algún tipo de alteración o enfermedad mental (depresión, esquizofrenia, trastorno de estrés post traumático¹¹⁵²).

Respecto al perfil de la víctima, la investigación de Stobart establece que el género no juega un papel determinante, ya que niños y niñas tienen el mismo riesgo de sufrir este tipo de abusos. Si bien en un estudio reciente de La Fontaine apunta a que las niñas están en una situación de más riesgo de sufrir este tipo de maltrato¹¹⁵³. Esto contrasta con el perfil trazado de las víctimas de abusos por creencia y práctica de brujería y posesiones en el continente africano, que suele apuntar a los menores de sexo masculino como principales víctimas¹¹⁵⁴. Si bien la afirmación de que este tipo de acusaciones afecta mayoritariamente a los varones es debatible, ante la carencia de estudios suficientes para confirmar esa tendencia. En todo caso, suele argumentarse que las niñas son menos proclives a recibir este tipo de acusaciones porque son más útiles en las tareas domésticas y el cuidado de los niños, además de que ofrecen a la familia la posibilidad de obtener posteriormente beneficio de su dote. Por otra parte, puede que las acusaciones contra las niñas no tengan tanta visibilidad como con los niños, que, en el contexto subsahariano, suelen acabar en las calles.

En referencia a la edad, el estudio de Stobart determina que las víctimas tenían una edad comprendida entre los 8 y 14 años y el de La Fontaine eleva mínimamente la edad a un marco entre los 11 y los 15 años¹¹⁵⁵. No obstante, no es fácil determinar si a partir de los 14-15 años se siguen cometiendo estos abusos, ya que puede que a partir de esa edad los menores huyan o sean capaces de defenderse. Por otra parte, según algunos expertos, algunos nonatos pueden, según la creencia en brujería y posesión, haber recibido espíritus

¹¹⁴⁹ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 14

¹¹⁵⁰ *Ibid*; pág 12

¹¹⁵¹ *Ibid*; pág 13

¹¹⁵² *Ibid*; pág 24

¹¹⁵³ FONTAINE, J (la). *Accusations of Witchcraft Made Against Children* en CWRC, *op. cit.* nota 1142; pág 20

¹¹⁵⁴ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 22

¹¹⁵⁵ FONTAINE, *Accusations...*, *op. cit.* nota 1153; pág 20

por parte de otro menor, lo que situaría al neonato en situación de riesgo, incluso antes de nacer¹¹⁵⁶.

Pareja situación se da en África, donde los adolescentes o preadolescentes tienen más riesgo de ser acusados de brujería; entre otras razones, porque es en la adolescencia cuando los menores pasan a ser actores sociales, comenzando a tener mayor espacio e influencia en la vida pública¹¹⁵⁷. En todo caso, se documentan regularmente casos de niños acusados de brujería desde los tres años y provenientes de familias de todo nivel social, incluidos los hijos de profesores universitarios y funcionarios¹¹⁵⁸.

La designación de un menor como brujo no suele ser “*aleatoria*”¹¹⁵⁹, siendo aquellos calificados generalmente como “raros” o “extraños” por presentar alguna característica o comportamiento peculiar, los que presentan mayor riesgo de ser acusados de brujería.

Estos actos o rasgos diferentes son interpretados en el imaginario colectivo como un signo manifiesto de su calidad de brujo o persona poseída. Estas características incluyen una discapacidad o enfermedad, abarcando dislexia, autismo, epilepsia o síndrome de Down; niños zurdos; niños con dificultades para el aprendizaje, menores con sonambulismo o pesadillas frecuentes, aquellos que mojan la cama por la noche o manifiestan un carácter peculiar (desafiantes, excesivamente inteligentes, rebeldes, cabezotas, etc.)¹¹⁶⁰. El abuso suele llevarse a cabo en el hogar del menor o en los centros religiosos donde tienen lugar el diagnóstico y exorcismo.

Por lo tanto, ya sea en África o en Europa, el hecho de que el menor sea de alguna manera “diferente” es el factor primordial, al que se unen otras razones como un vínculo afectivo débil con los progenitores o tutores, especialmente en los casos de menores que viven fuera de su hogar en familias de acogida o en situaciones de servidumbre doméstica, aquellos que viven con una madrastra o padrastro, con uno de sus progenitores ausente o muerto o niños que viven en familias desestructuradas; el hecho de que el menor se haya incorporado en último lugar a la familia o la creencia de que el menor está violando las

¹¹⁵⁶ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 6

¹¹⁵⁷ CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 21

¹¹⁵⁸ BOECK, *op. cit.* nota 1126; pág 90

¹¹⁵⁹ CWRC, *op. cit.* nota 1142; pág 19

¹¹⁶⁰ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 9 y CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 22

normas de la familia¹¹⁶¹. También los menores descendientes de personas que han sido previamente acusadas de brujería.

I.4 CONSECUENCIAS DE LAS ACUSACIONES DE POSESIÓN Y BRUJERÍA

La acusación de brujería “*deshumaniza y criminaliza a los menores*¹¹⁶²”, haciéndoles objetivos fáciles de un gran abanico de abusos físicos, psicológicos y emocionales y negligencia. Llegando, en los casos más extremos, a la muerte del menor.

A nivel físico, los abusos incluyen zarandeos, golpes, quemaduras, cortes, semi-estrangulaciones, baños de agua fría, atar al niño, poner pimienta u otras sustancias sobre sus genitales, ojos o boca. Los abusos alcanzan en ocasiones tintes especialmente virulentos, habiendo sido en ocasiones calificados por la fiscalía y jueces como ataques “*de un salvajismo y una brutalidad inconcebible*¹¹⁶³”, “*desgarrador*¹¹⁶⁴”. Estas agresiones pueden incluir la utilización de martillos, cuchillos, tenazas, palos, alicates...

A nivel psicológico y emocional, destacan los abusos en forma de aislamiento (no se le deja comer con el resto de la familia o compartir una habitación con ellos), insultos, amenazas con abandonarle... Además, el mero hecho de ser designado como brujo y ser llamados por los líderes religiosos “demonio”, les estigmatiza y “*daña su concepto de sí mismo, seguridad, imagen e identidad*¹¹⁶⁵”. Estos sentimientos pueden derivar en consecuencias a largo plazo como “*autolesiones, problemas de salud mental y, en casos extremos, suicidio*¹¹⁶⁶”.

En el ámbito de la negligencia, se han documentado abusos como la carencia de cuidado médico necesario y supervisión, ausencias regulares al colegio, falta de higiene,

¹¹⁶¹ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 9 y CIMPRIC, *Les enfants...*, *op. cit.* nota 51; pág 22

¹¹⁶² BAHUNGA, *op. cit.* nota 1131; pág 15

¹¹⁶³ ABC, *Tortura a su hermano hasta la muerte alegando que estaba poseído* (02 marzo 2012), disponible en <http://www.abc.es/20120302/internacional/abci-asesina-hermano-embujado-201203021109.html> (último acceso enero 2017)

¹¹⁶⁴ BBC *Witchcraft murder: Couple guilty of Kristy Bamu killing* (05 marzo 2012), disponible en <http://www.bbc.com/news/uk-england-london-17040111> (último acceso enero 2017)

¹¹⁶⁵ NATIONAL SOCIETY FOR THE PREVENTION OF CRUELTY TO CHILDREN (NSPCC), *The NSPCC Response to Working Together to Safeguarding Children: Safeguarding Children from Abuse linked to a belief in Spirit Possession and Witchcraft*, Reino Unido, 2007; pág 6

¹¹⁶⁶ *Idem*

alimentación o ropa... Incluso el abandono del menor, como en el caso de un niño de ocho años de origen camerunés abandonado por su tía y padrastro en un hotel de Achères (Francia) tras acusarle de ser un brujo¹¹⁶⁷.

Además, las acusaciones, abusos y negligencia pueden poner al menor en una situación particularmente vulnerable frente a agresiones y abusos sexuales de terceros.

Es necesario destacar que, en ocasiones, los menores son trasladados al exterior, principalmente a su país de origen, con el objetivo de seguir tratamientos tradicionales o exorcismos, como refleja el estudio de Stobart, que documentó esta situación en 10 de los 38 casos analizados¹¹⁶⁸. Para AFRUCA, los líderes religiosos juegan un papel esencial a la hora de promover el retorno de los menores a su país de origen, ya sea para recibir tratamientos más extremos o para matar o dejar morir al niño al considerar que el menor no puede curarse¹¹⁶⁹.

Según el Servicio de la Policía Metropolitana de Londres, en 2014 los abusos a menores en base a la creencia en posesión y brujería incluyeron: forzar a un menor a beber sustancias desconocidas para expulsar espíritus malignos, bañarlos para limpiar los espíritus diabólicos, un pastor balanceado a un niño y golpeando su cabeza para expulsar el diablo o padres sacando a sus hijos del colegio y llevándolos fuera del país con el objetivo de celebrar ceremonias exorcistas en su país de origen¹¹⁷⁰.

Hoskins apunta a que los abusos cometidos sobre menores brujos en Europa exceden la virulencia y agresividad de los cometidos en África, debido al papel inexistente de la comunidad, que en África mitigaría esos abusos, “*pero en Londres es muy fácil permanecer anónimo y oculto*”¹¹⁷¹. Sin embargo, no hay datos suficientes para corroborar esta premisa. Además, en el continente africano las acusaciones de brujería contra menores adquieren en muchas ocasiones tintes igualmente agresivos.

¹¹⁶⁷ LE PARISIEN, *op. cit.* nota 1119

¹¹⁶⁸ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 17

¹¹⁶⁹ AFRUCA, *Safeguarding Children from Abuse link to a Belief in Spirit Possession. Consultation Response Form*, Reino Unido, 2007; pág 10

¹¹⁷⁰ BBC, *Rise in...*, *op. cit.* nota 1099

¹¹⁷¹ DANGERFIELD, A. *Government urged to tackle 'witchcraft belief' child abuse*, BBC (01 marzo 2012) disponible en <http://www.bbc.com/news/uk-england-london-17006924> (último acceso enero 2017)

Los abusos descritos previamente producen consecuencias a corto, medio y largo plazo. Estos pueden desembocar en la muerte del menor, conducir a la pérdida de capacidades, movilidad, pérdida de órganos vitales u otro tipo de secuela física. Además de problemas psicológicos, incluyendo falta de autoestima, el desarrollo de enfermedades mentales, dificultades a la hora de relacionarse con otras personas y/o tendencia al suicidio en los casos más extremos. Esto es acentuado por el hecho de que varios menores acaban creyendo que efectivamente están poseídos y son brujos: “*Hemma [la víctima] no era consciente de que estaba siendo maltratada. Realmente creía que estaba poseída por un espíritu. Realmente creía que iba a infectar a otras personas y realmente creía que tenía que recibir tratamiento para liberarse de él*”¹¹⁷².

Como medida de protección, algunos de estos menores son temporal o definitivamente acogidos por familias o centros de protección de menores¹¹⁷³.

Los expertos difieren a la hora de determinar en qué momento comienzan los abusos. En el estudio elaborado por el Departamento de Educación anteriormente citado, la autora afirma que los abusos se inician con los rituales de exorcismo, es decir, con los actos encaminados a extraer el espíritu diabólico del cuerpo del menor. Para AFRUCA, sin embargo, el menor pasa a ser extremadamente vulnerable desde el momento en que es identificado como un brujo o poseído¹¹⁷⁴, de manera que la estigmatización y el abuso son previos a los rituales de exorcismo.

Por último, es importante retener que las personas que cometen estos abusos justifican sus hechos en base a la creencia en que el menor está poseído o embrujado porque una fuerza ha entrado en él y le está controlando. Cometan los abusos para intentar expulsar esos espíritus del menor. Los golpes se justifican como una manera de “golpear al demonio” fuera del menor; las quemaduras porque el calor extremo puede matar al espíritu; los cortes crean una salida para el espíritu, las ataduras o la falta de alimentación debilitan al espíritu y el aislamiento evita que el espíritu se adueñe de otras personas¹¹⁷⁵. En muchos casos los abusadores consideran que “*el niño ya no existe. Por lo que lo que*

¹¹⁷² METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *Child Abuse Linked to faith or belief. Working together to safeguard children more effectively. Movie script*, Reino Unido, 2014; pág 10

¹¹⁷³ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 6

¹¹⁷⁴ AFRUCA, *Safeguarding...*, *op. cit.* nota 1169; pág 5

¹¹⁷⁵ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 21

*están haciendo realmente no está dañando al niño. Es intentar liberar al niño de un espíritu diabólico. Probablemente es realmente difícil para alguien que lo ve decir que el niño no está allí, cuando estás viendo al niño. Pero para algunas personas, es exactamente así. Realmente ya no ven al niño*¹¹⁷⁶. De manera que, según la creencia del agresor, la violencia va dirigida directamente contra el espíritu, no contra el menor, que de alguna manera desaparece al estar poseído por un espíritu¹¹⁷⁷.

Tabla 5. Tipo de abusos a menores acusados de posesión y brujería

Acción	Significado
Aislamiento	Evitar que el espíritu se adueñe de otras personas
Ayuno, ataduras	Debilitar el espíritu maligno
Cortes	Crear una salida para el espíritu maligno
Golpes	Sacar fuera del menor el espíritu maligno
Quemaduras	El calor extremo y el fuego mata al espíritu maligno

Fuente: elaboración propia, sobre base de información de STOBART, *op. cit.* nota 1114

I.5 EL ROL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS

Algunas iglesias y movimientos religiosos, especialmente las pentecostales y las iglesias africanas independientes, juegan un papel fundamental en la extensión, tanto en África como en Europa, de estos abusos relacionados con las creencias en posesión y brujería. Siendo importante señalar que, aunque el número de pastores pentecostales de iglesias fundadas directamente en Europa o de ramificaciones de iglesias pentecostales africanas en suelo europeo¹¹⁷⁸ que diagnostiquen posesión y ejerzan exorcismos puede ser reducido, muchos de estos pastores con residencia habitual en África pueden desplazarse a Europa ocasionalmente¹¹⁷⁹.

Las iglesias son en ocasiones el punto de encuentro de los inmigrantes con su cultura de origen y la única fuente de apoyo práctico¹¹⁸⁰. “*Cuando los inmigrantes llegan (...) se*

¹¹⁷⁶ METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *op. cit.* nota 1172; pág 9

¹¹⁷⁷ En este punto es interesante recordar que la visión africana del mundo es holística, global, de manera que mente, cuerpo y espíritu forman un todo, completamente interconectado.

¹¹⁷⁸ FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1096; pág 122

¹¹⁷⁹ *Ibid*; pág 124

¹¹⁸⁰ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 48

enfrentan a numerosos problemas desde el choque de culturas a asuntos migratorios, desempleo... [y las expectativas creadas]. Bajo estas circunstancias los valores y creencias religiosas se convierten en los mecanismos de enfrentamiento obvios. De hecho [los centros religiosos] se convierten en lugares de refugio y apoyo para mucha gente. Los imanes, pastores y sacerdotes son las personas de más confianza en la comunidad y por ello disfrutan de un poder del que se puede abusar fácilmente¹¹⁸¹”.

Los líderes religiosos pueden entonces aprovechar su situación ventajosa en las familias en situaciones de vulnerabilidad, lo que las hace más susceptibles a seguir instrucciones¹¹⁸². *“En situaciones donde la creencia en brujería y posesión espiritual es muy prevalente, estafadores haciéndose pasar por curanderos o líderes espirituales explotan la vulnerabilidad de la comunidad prometiéndole milagros para solucionar sus problemas¹¹⁸³”.* Crean así *“la inseguridad individual que aseguran entonces aliviar¹¹⁸⁴”*, autoperpetuándose al poseer al mismo tiempo la habilidad de identificar brujos y las competencias para liberar a esas persona de la brujería, ofreciendo una solución al problema que ellos mismos crearon. Los tutores del menor pagan al realizarse los exorcismos, lo que es un aliciente para el surgimiento de pastores fraudulentos¹¹⁸⁵.

Para varios líderes espirituales, los menores son el objetivo fácil a culpabilizar cuando la gente acude a ellos en busca de consejo¹¹⁸⁶; acusando al menor o confirmando la sospecha de la familia de que el menor está embrujado, legitimando así la acusación de brujería de la familia¹¹⁸⁷.

Cada pastor tiene su propio método de exorcismo, *“desde prácticas no intrusivas como rezar o llevar a cabo ceremonias religiosas ordinarias, a prácticas más invasivas como*

¹¹⁸¹ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 12

¹¹⁸² STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 26

¹¹⁸³ AFRUCA, *Protecting the Rights of Migrant Children Branded as Witches or Possessed by Evil Spirits: the Case of the UK Submission to the General Discussion on “The Rights of All Children in the Context of International Migration”*, Suiza, 28 September 2012; pág 4

¹¹⁸⁴ POWLES, J y DEAKIN, R. *Seeking Meaning: an Anthropological and Community-bases Approach to Witchcraft Accusations And their Prevention in Refugee Situations*, New Issues in Refugee Research, Research Paper nº.235, UNHCR, Suiza, 2012; pág 19

¹¹⁸⁵ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 12

¹¹⁸⁶ HUNT, L. *Why is child abuse tied to witchcraft on the rise?* (18 January 2012), The Guardian, disponible en <http://www.guardian.co.uk/society/2012/jan/18/child-abuse-witchcraft-exorcism-rise> (último acceso enero 2017)

¹¹⁸⁷ CWRC, *op. cit.* nota 1142; pág 19

*golpes, quemaduras, cortes, semi-estrangulación o inanición*¹¹⁸⁸”. No existen, por tanto, criterios claros a la hora de determinar sobre qué bases se diagnostica un caso de brujería ni qué remedios son los necesarios para invertir esa situación. Los exorcismos pueden incluir prácticas como ayuno, limpieza mediante la ingestión de aceites, laxantes y otras sustancias o la administración de sustancias en orejas, ojos o partes íntimas. Defendiendo muchos pastores que si bien los exorcismos forman parte de la creencia en brujería, la violencia no forma parte de los exorcismos: “*a veces oímos que algunos sirvientes de Dios han sido muy violentos al hacer los exorcismos pero los discípulos sólo deben hacer lo que el jefe hizo. Nunca he leído en la Biblia que Jesucristo fuera violento con nadie para sacar su espíritu*¹¹⁸⁹”.

Según AFRUCA, hay cinco elementos esenciales (demanda, motivo, oportunidad, victimización y premio) para comprender el rol de los líderes religiosos en la expansión y desarrollo de los abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería¹¹⁹⁰. Por una parte, la demanda, ya que las iglesias explotan la creencia mayoritaria de los africanos en posesión y brujería para alcanzar sus objetivos. Este sería el segundo elemento, el motivo, ya que algunos pastores establecen iglesias con el fin de obtener beneficios económicos, no por motivaciones religiosas. El tercer elemento es la oportunidad, pues los líderes religiosos aprovecharían vacíos legislativos en el sector religioso para cometer abusos y explotar las creencias de personas, aprovechándose igualmente del desconocimiento de muchos de sus feligreses sobre los mecanismos legales para denunciar y el hecho de que sienten que no pueden denunciar por su estatus de inmigrante.

El cuarto elemento es la victimización, ya que algunos líderes religiosos usan su posición para amedrantar a aquellos que rechazan prácticas exorcistas contra menores. De manera que algunos miembros de la iglesia tienen miedo de denunciar estas prácticas de los líderes religiosos pese a no comulgar con ellas. Por último, el premio, pues a mayor

¹¹⁸⁸ HANSON, K y RUGGIERO, R. *Child Witchcraft Allegations and Human Rights*, Directorate-General for External Policies of the Union, Briefing Paper Policy Department, European Parliament, Bélgica, 2013; pág 7

¹¹⁸⁹ BBC, *Exorcisms are part of our culture* (3 junio 2005), disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk/4596127.stm> (último acceso enero 2017)

¹¹⁹⁰ AFRUCA, *Safeguarding...*, *op. cit.* nota 1169; pág 6

exorcismos, mayor beneficio, ya que se espera que las familias de los “beneficiarios” de los exorcismos realicen pagos o donaciones a la iglesia.

En todo caso, es necesario diferenciar la creencia en brujería y posesiones de este tipo de abusos, ya que el número de este tipo de abusos vinculados a las posesiones son reducidos en proporción al gran número de personas que creen en la brujería y las posesiones. Además, de nuevo es necesario matizar que este tipo de abusos no está tan ligado a la creencia en sí como a la explotación que de esas creencias realizan algunos líderes religiosos “*sin escrúpulos*”¹¹⁹¹, aprovechándose de la situación de estrés causada por el proceso migratorio y su búsqueda de identidad.

Es necesario enfatizar igualmente que, pese al papel perjudicial que están jugando algunos líderes religiosos en el desarrollo de este fenómeno, muchos se están demarcando de estos abusos, incrementando su interés y preocupación por cuestiones vinculadas a la protección de menores y adoptando en consecuencia medidas que garanticen su salvaguarda en el ámbito religioso. Siendo por tanto esencial en todo momento diferenciar entre los líderes religiosos que se movilizan esencialmente por motivaciones económicas, de aquellos que efectivamente trabajan en beneficio de la comunidad motivados por cuestiones espirituales.

I.6 ESTRATEGIAS PARA REDUCIR EL MALTRATO INFANTIL VINCULADO A LAS ACUSACIONES DE POSESIÓN ESPIRITUAL Y BRUJERÍA

Algunos países europeos afectados por los abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería, especialmente Reino Unido, están adoptando medidas para proteger a los menores víctimas de estos abusos. Estas medidas, promovidas tanto desde el ámbito gubernamental como no gubernamental, incluyen, entre otras, la creación de un proyecto policial, la publicación de guías para explicar este fenómeno y establecer pautas de acción, propuestas de reformas legislativas, colaboración con iglesias africanas, grupos de orientación con miembros de la comunidad o la animación de clubes de jóvenes.

¹¹⁹¹ APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 19

A nivel gubernamental, en Reino Unido, una de las medidas adoptadas fue la creación del Proyecto Violeta en el seno del Departamento de Investigaciones de Abusos de Menores de los Servicios de la Policía Metropolitana (*Metropolitan Police Service*). Su finalidad es hacer frente a los abusos a menores vinculados a prácticas rituales religiosas recopilando información sobre este fenómeno y desarrollando y coordinando acciones de inteligencia e investigación para identificar y castigar jurídicamente a las personas envueltas en estos actos¹¹⁹². Al mismo tiempo, el Proyecto Violeta tiene como objetivo visibilizar este problema y trabajar conjuntamente con comunidades religiosas para desarrollar programas de prevención y protección de menores, previniendo así nuevos actos criminales vinculados a la creencia en posesiones espirituales y el ejercicio de rituales de liberación y exorcismos¹¹⁹³. También desde la Administración inglesa en 2012 se lanzó un plan nacional¹¹⁹⁴ para hacer frente a los abusos vinculados a la creencia en posesión y brujería.

Las organizaciones y fundaciones no gubernamentales son especialmente activas a la hora de denunciar estos abusos y adoptar medidas para mitigarlos. Todo ello acompañando a las iglesias, familias y menores que pudieran verse involucradas en abusos vinculados a la creencia en posesión espiritual y brujería.

El acercamiento a comunidades e iglesias africanas plantea retos, tanto por la reticencia de las comunidades africanas a dialogar sobre estas prácticas, como por el recelo de los agentes estatales y actores de protección del menor de desafiar el *status quo* de algunas prácticas culturales y ser acusados de mantener posturas racistas o culturalmente insensibles¹¹⁹⁵. Todo ello reforzado por el desconocimiento e incompreensión de la cultura africana, lo que dificulta la adopción de enfoques y medidas eficaces que propicien el ajuste de prácticas culturales a los derechos humanos.

Por su parte, las iglesias y comunidades africanas muestran una primera actitud de desconfianza y negación de la existencia de prácticas abusivas vinculadas a la creencia en posesión y brujería. Consideran que se está desafiando a sus líderes religiosos y critican

¹¹⁹² PULL, R. "Project Violet: Addressing the Practice of Faith and /or Belief Based Ritualistic Related Abuse of Children" en FONTAINE, *Child Witches...*, *op.cit.* nota 1097; pp. 179-188; pág 183

¹¹⁹³ *Ibid*; pág 183

¹¹⁹⁴ Reino Unido, *The National Action Plan to Tackle Child Abuse Linked to Faith or Belief*, 2012

¹¹⁹⁵ APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 7

que los medios de comunicación cubran estos asuntos promoviendo estereotipos y diabolizando las comunidades africanas¹¹⁹⁶. Se sienten por tanto “*atacadas y demonizadas*”¹¹⁹⁷ por los medios, además de marginalizadas e incomprendidas¹¹⁹⁸.

Otra dificultad, es la de discutir abierta y públicamente de cuestiones gestionadas generalmente en el ámbito familiar, mostrando las comunidades subsaharianas cierta resistencia a tratar esos temas con personas ajenas a su comunidad. La Fundación Victoria Climbié, por ejemplo, evidencia como en un trabajo con un grupo de padres y madres somalís, al introducir la temática de la creencia en brujería y vudú, los participantes automáticamente cambiaron de idioma, comenzando a hablar en somalí cuando hasta ese momento habían utilizado el inglés para comunicarse¹¹⁹⁹. Si bien cabe plantearse el hecho de que los participantes se encontrasen más cómodos hablando de cuestiones vinculadas a sus creencias y modo de ver la vida en su lengua materna, y que las lenguas africanas son más ricas en terminología vinculada a la creencia en brujería, es evidente que el hecho de discutir esa temática en público creó una cierta “incomodidad” en el grupo.

Para solventar esas dificultades, los expertos destacan la necesidad, y mayor efectividad, de adoptar un enfoque amplio y centrado en la protección del menor en términos generales, y no meramente en los abusos vinculados a la creencia en posesión y brujería¹²⁰⁰. Este enfoque favorece la apertura de iglesias y comunidades a trabajar conjuntamente con las organizaciones, así como el cambio/adopción de determinadas prácticas y actitudes más acordes con la protección del menor.

Entre esas buenas prácticas adoptadas por las iglesias africanas, cabe señalar la lectura de una declaración pública adoptada por varias iglesias congoleñas en Reino Unido, en la que manifestaban su compromiso con la protección del menor¹²⁰¹, o la adopción de la decisión por parte de varias iglesias de formar en cuestiones de protección del menor a todos sus miembros con responsabilidades. Otras medidas adoptadas son la de comprobar la ausencia de delitos contra menores de aquellos que trabajan con niños o exigir la

¹¹⁹⁶ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 35

¹¹⁹⁷ *Ibíd*; pág 43

¹¹⁹⁸ *Ibíd*; pág 43

¹¹⁹⁹ *Ibíd*; pág 50

¹²⁰⁰ *Ibíd*; pág 9

¹²⁰¹ *Ibíd*; pág 43

presencia de una persona del mismo sexo que aquella que sigue un ritual o sesión individualizada con un pastor¹²⁰².

Otras organizaciones están centrando su trabajo en la prevención en el ámbito escolar fomentando intercambios entre iglesias, comunidades de padres y miembros del colegio así como clubes de jóvenes¹²⁰³. En estos foros se debaten cuestiones vinculadas a los derechos del niño y la protección del menor, incluidos los abusos vinculados a la creencia en brujería.

Los padres describen su “*confusión e impotencia*¹²⁰⁴” a la hora de hacer frente a sus hijos, especialmente porque “*estos conflictos intergeneracionales pueden ser exacerbados por diferencias culturales*¹²⁰⁵” en su visión sobre la educación y relación parentales. En ocasiones los jóvenes y menores perciben la cultura de sus padres como negativa¹²⁰⁶, rechazando algunos a hablar de este tema en público y con extraños, “*es nuestro asunto*¹²⁰⁷” defienden.

El conjunto de estas medidas parece estar dando resultados positivos. Por una parte, se visibiliza este tipo de abusos, lo que produce cambio de actitudes en las comunidades e iglesias. A nivel comunitario, algunos miembros afirman que “*ahora puedo hablar de este tema con seguridad y actuar cuando sospecho que este tipo de abuso este teniendo lugar en mi comunidad*”, “*la percepción que tenía sobre este asunto de brujería ha cambiado. Puedo comprender muchas cosas como el desarrollo del menor*”, “*ahora puedo desafiar algunas actitudes, especialmente hacia menores con discapacidad*¹²⁰⁸”.

En el apoyo directo a los menores víctimas o potenciales víctimas de abusos vinculados a la creencia en posesión y brujería, los expertos recomiendan integrar adecuadamente la cultura y religión en sus intervenciones con los menores y su núcleo familiar¹²⁰⁹. También se recomienda involucrar a líderes religiosos, siempre que se certifique previamente que

¹²⁰² CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 45

¹²⁰³ *Ibid*; pág 36

¹²⁰⁴ *Ibid*; pág 38

¹²⁰⁵ *Idem*

¹²⁰⁶ *Idem*

¹²⁰⁷ *Ibid*; pág 36

¹²⁰⁸ Todos estos testimonios son recogidos por *Ibid*; pág 42

¹²⁰⁹ METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *op. cit.* nota 1172; pág 12

es una persona contraria a los abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería¹²¹⁰. Destacando la necesidad de tener en cuenta la creencia religiosa de los menores y sus familias a la hora de trabajar con ellos, algo para lo que algunos trabajadores se muestran reacios, mostrando un enfoque de “*ceguera religiosa*”¹²¹¹.

Como ejemplos de buenas prácticas, la organización *Afrique Conseil* en Francia ayudó a una familia a resolver los problemas por los que estaban culpando a una menor de ser bruja, por lo que una vez encontrada una solución, desapareció la tensión contra la menor. En otro caso, se optó por separar al menor de la familia durante un tiempo, llevándolo a vivir con otra familia hasta que la situación se calmó y se ayudó al padre a buscar otra manera de resolver sus problemas¹²¹².

Otra medida positiva adoptada por el *Congolese Family Centre* (CFC) es la producción de vídeos o programas de televisión, que desarrollan temas generales vinculados a la protección del menor, como la salud infantil, el comportamiento juvenil o los derechos del niño¹²¹³. Según uno de sus seguidores: “*el programa de televisión me está ayudando a desarrollar mis habilidades parentales todo el tiempo y después puedo llamar a otra gente para hablar sobre el programa*”¹²¹⁴. Es significativo este último punto, pues el programa saca a la esfera pública preocupaciones y cuestiones tradicionalmente restringidos a la esfera privada en las comunidades africanas.

Otras medidas propuestas es la facilitación a la diáspora africana de una lista de líderes religiosos comprometidos con la protección del menor a la hora de lidiar con casos implicando abusos por brujería y posesión¹²¹⁵.

¹²¹⁰ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 16

¹²¹¹ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 23

¹²¹² STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 27

¹²¹³ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 61

¹²¹⁴ *Idem*

¹²¹⁵ AFRUCA, *Safeguarding...*, *op. cit.* nota 1169; pág 10

II. TRATAMIENTO PENAL Y JUDICIAL DEL MALTRATO INFANTIL VINCULADO A ACUSACIONES DE POSESIÓN ESPIRITUAL Y BRUJERÍA

Tras haber descrito el fenómeno de los menores acusados de brujería en Europa así como su magnitud, dinámicas, causas y consecuencias, es momento de delimitar si alguna de esas conductas podría ser calificada como delictiva y/o contraria a los derechos humanos reconocidos por nuestra Constitución, ya sea directamente o por vía del artículo 10.2 de la Constitución española. En caso afirmativo, es necesario analizar si nuestro ordenamiento jurídico penal posee elementos suficientes para castigar estos comportamientos, o si es necesaria la incorporación de figuras delictivas nuevas o modificaciones legislativas a fin de regular las prácticas delictivas vinculadas a las acusaciones de posesión y brujería.

En España, a nivel jurisprudencial, se ha documentado, al menos, un caso, que se trató por el ámbito civil al declararse el amparo a una menor de la República del Congo por el riesgo *“derivado de un maltrato psicológico al que estaba siendo sometida la niña, a quien sus progenitores le transmitían la idea de que estaba poseída, haciendo referencia a hechos paranormales que se producían en su presencia; siendo la menor rechazada por temor a que pudiera hacerle daño a alguno de los miembros de la familia, comunicándole que no iba a poder seguir viviendo con ellos y planteándose la posibilidad de enviarla a África para someterla a una ritual de exorcismo; situación que fue seguida del abandono de [la menor] a la puerta del domicilio de una tía y de un episodio de agresión física”* (sentencia Audiencia Provincial de Guadalajara 99/2006, de 20 de septiembre).

Pese a que únicamente un caso ha llegado a los tribunales españoles, el hecho de que se haya manifestado este tipo de abusos en países próximos al nuestro como Reino Unido, Francia, Bélgica, Suecia o Países Bajos, manifiesta que es un fenómeno existente en Europa, lo que ha de ponernos alerta. Sobre todo si, como se avanzaba anteriormente, se parte de la premisa de que a medida que se discute abiertamente de un tipo de abuso, se reconocen más incidentes de ese tipo¹²¹⁶. En Reino Unido, por ejemplo, a lo largo de la

¹²¹⁶ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 10

realización del estudio de Stobart sobre los abusos cometidos a los supuestos menores-brujo se identificaron 24 nuevos casos¹²¹⁷.

Además, como apunta la ONG belga INTACT, los llamados “delitos culturales” suelen ser tabú y ejercerse de forma clandestina en círculos intrafamiliares, siendo prácticas desconocidas y de difícil identificación para los agentes sociales y estatales (ej. profesores, policía, jueces...) ¹²¹⁸. Puede ser, por tanto, que hayan dado casos de este tipo en España sin que hayan sido identificados correctamente como abusos o malos tratos con una base en la creencia en posesión y brujería. Sin olvidar, que hay presiones de algunos miembros de las comunidades africanas y los líderes religiosos¹²¹⁹ para no denunciar este tipo de abusos y que los exorcismos a menores se realizan de forma secreta, dificultando así aún más la lucha contra estos abusos¹²²⁰. En Reino Unido, por ejemplo, hay constancia de que algunos de esos rituales se realizan en habitaciones privadas de iglesias, residencias discretas, garajes...¹²²¹

II.1 CONSIDERACIONES JURÍDICAS PREVIAS

Determinadas premisas deben considerarse en el análisis jurídico de las acusaciones de posesión y brujería a menores y sus consecuencias.

En primer lugar, se encuentra el reto de encontrar el equilibrio entre dos bienes jurídicos especialmente protegidos como son, por un lado, el derecho de una persona, incluido el menor, a la libertad religiosa, y, por otro, el derecho a la integridad física y moral del menor. Para ello, el acento debe ponerse no en la creencia en brujería y posesión sino en aquellas prácticas perjudiciales para el menor, sopesando en cada caso si es necesaria la intervención penal y en qué condiciones para garantizar su salvaguarda. En toda esta reflexión, es importante centrarse en buscar respuestas y alternativas que reconozcan y refuercen tanto el derecho a la libertad religiosa como el derecho a la integridad física y

¹²¹⁷ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 10

¹²¹⁸ VERBROUCK, C. “Enfants sorciers: quelle protection?”, *Seminario Le triste sort des enfants sorciers*, Bélgica, 2010; pág 2

¹²¹⁹ METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *op. cit.* nota 1172; pág 18

¹²²⁰ FONTAINE, *The Devil's Children...*, *op. cit.* nota 1096; pág 126

¹²²¹ AFRUCA, *What is...*, *op. cit.* nota 1129; pág 17

moral del menor, en vez de inclinarse por soluciones sencillas y polarizadas, basadas en un pretendido antagonismo entre esos dos derechos.

En todo momento, a lo largo de este trabajo, se ha defendido que la creencia en posesión y brujería no es criticable. Efectivamente, desde un punto de vista teórico, es fácil diferenciar entre creencia y actos; pero, en la práctica, “*creencias y acciones se entremezclan*¹²²²”, de manera que al trabajar cuestiones como la salvaguarda del menor a nivel individual y colectivo se busca un efecto, traducido en un cambio en la práctica y, eventualmente, el sistema de esas creencias¹²²³.

En todo el análisis jurídico, es esencial guiarse por lo dispuesto en la Convención sobre los Derechos del Niño y buscar el interés superior del menor. En ese sentido, el artículo 19 de la citada Convención establece que “*los Estados Partes adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual*”. Incluyendo la Observación General Nº13 del Comité de Derechos del Niño, las acusaciones de brujería y prácticas nocivas afines como el exorcismo como prácticas perjudiciales para el niño¹²²⁴.

Todo ello teniendo en cuenta que, en numerosas ocasiones, los menores acusados de brujería presentan alguna discapacidad física o mental, lo que les sitúa en una posición de extrema vulnerabilidad, siendo exigible una mayor protección jurídica, respetando así lo dispuesto en el artículo 7 de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, en lo referente a la salvaguarda de niños y niñas con discapacidad.

Por otra parte, será necesario valorar de forma diferenciada a los pastores o líderes religiosos implicados en estos abusos, pues muchos explotan su situación de influencia y autoridad para obtener beneficios económicos de las liberaciones y exorcismos. Analizando igualmente las motivaciones de cada agresor, diferenciando aquellos que actúan realmente movidos por miedos vinculados a la creencia en posesión y brujería de

¹²²² CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 30

¹²²³ *Idem*

¹²²⁴ COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO, *Observación...*, *op. cit.* nota 1079; párr 29

aquellos que se guían por otras motivaciones, utilizando la creencia en brujería como mera excusa o justificación para abusar del menor¹²²⁵.

Por último, es importante retener que aquellos que creen en posesión y brujería consideran que los abusos y actos de liberación y exorcismo que se realizan contra los menores no les infringen daño, sino que estos actos se practican “*en su propio bien*”¹²²⁶; siendo “*responsabilidad*” de los progenitores o tutores proteger al menor de los espíritus malignos¹²²⁷. Esa preocupación por el menor, se manifiesta, en muchas ocasiones, en las altas sumas de dinero que se paga a algunos líderes religiosos para liberar así al menor de los daños que le afligen. Los tribunales tendrán que valorar, por tanto, la intención de causar daño para hacer valoraciones proporcionales y ajustadas a los principios de derecho penal, sin “*menoscabar el derecho absoluto del niño a la dignidad humana y la integridad física y psicológica*”¹²²⁸. Esto no excluye la responsabilidad penal, pero puede alcanzar relevancia en la aplicación de la pena.

II.2 TRATAMIENTO PENAL DEL MALTRATO INFANTIL VINCULADO A ACUSACIONES DE POSESIÓN Y BRUJERÍA EN ÁFRICA

En África, la legislación de cuestiones relacionadas con la brujería continúa siendo un desafío. Hasta ahora ningún país ha conseguido al legislar la brujería encontrar la balanza entre el respecto a los derechos humanos y los estándares de justicia (especialmente el derecho a un juicio justo) y el respecto a las creencias y cultura popular (la población se siente indefensa frente a la ley que, desde su óptica, protege a los brujos en vez de a las víctimas de los actos de brujería).

Como se analizó en capítulos previos, los países subsaharianos han explorado diferentes maneras de lidiar con las acusaciones de brujería¹²²⁹, moviéndose en marcos legislativos muy diversos que abarcan desde la criminalización de la brujería (ej. Camerún, República

¹²²⁵ HM GOVERNMENT, *op. cit.* nota 1111; pág 11

¹²²⁶ METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *op. cit.* nota 1172; pág 17

¹²²⁷ APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 34

¹²²⁸ COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO, *Observación...*, *op. cit.* nota 1079; párr 17

¹²²⁹ Cfr. HELPAGE INTERNATIONAL, *Using the Law to Tackle Accusations of Witchcraft: HelpAge International's position*, 2011

Centroafricana) a la prohibición de realizar acusaciones de brujería (ej. Uganda o Tanzania). Otros países como Burkina Faso castigan los actos de violencia cometidos en nombre de la brujería sobre la base de su legislación civil y penal.

En referencia a los países más castigados por las acusaciones de brujería contra menores, la RDC ha promulgado una ley de protección del menor que reconoce que las acusaciones de brujería contra menores merecen una especial atención, castigando con hasta tres años de prisión, las acusaciones de brujería contra menores (artículo 160 párr. 2)¹²³⁰.

Por su parte, en Nigeria, el Código Penal de 2004 persigue las acusaciones de brujería contra adultos y menores y el estado de Akwa Ibom (uno de los más afectados por las acusaciones de brujería contra menores) ha modificado la *Child Rights Act*, criminalizando las acusaciones de brujería contra menores y castigándolas con hasta 10 años de prisión¹²³¹.

II.3 DESIGNACIÓN DE MENORES COMO BRUJOS, ¿ACTO DELICTIVO?

El punto de partida del maltrato infantil vinculado a la creencia en brujería y posesión, es la designación de un menor como brujo. Por lo que cabe cuestionarse si el acto de designar y acusar a un menor de ser brujo debe ser considerado como un acto delictivo. Los principales afectados por la criminalización de las acusaciones de brujería serían los pastores y líderes religiosos que, como se describió anteriormente, juegan un papel significativo a la hora de designar a un menor como brujo, estigmatizando así al menor y provocándole daños psicológicos, además de legitimar los ulteriores abusos sobre el mismo. Especialmente si se tiene en cuenta que las decisiones de los líderes religiosos, una vez han designado a un menor como brujo, no son cuestionadas por la comunidad¹²³², debido a la autoridad moral y espiritual que ejercen y a la creencia de que su palabra “*es la voluntad de dios*”¹²³³.

¹²³⁰ Loi N° 09/001 portant protection de l'enfant, de 10 enero 2009

¹²³¹ Akwa Ibom State Child Rights Law, 2008, Sections 274–5

¹²³² METROPOLITAN POLICE y CCPAS, *op. cit.* nota 1172; pág 15-16

¹²³³ TAYFUR, F. *Child Abuse in the UK: Witchcraft and Possession. An argument for Legislative Reform Linking the Branding of Children as Witches and Possessed and Incitement to Significant Harm*, Law Reform Essay Competition, Reino Unido, 2013; pág 6

En Reino Unido, por el momento, son tres las principales propuestas legislativas frente a la designación de un menor como brujo: mantener la regulación actual, promulgar una ley que incluya como conducta delictiva la designación a un menor como brujo o poseído por un demonio¹²³⁴ y crear una figura delictiva similar a la de incitación al odio¹²³⁵.

La Fundación Victoria Climbié (fundada tras la muerte de la menor de ocho años Victoria Climbié por sus tutores, que alegaban que estaba embrujada) es una de los propulsores de la primera propuesta, apostando por mejorar los mecanismos de protección del menor en las iglesias africanas en Reino Unido sin necesidad de criminalizar la designación de menores como brujos. Considera que “*Reino Unido ya tiene un sólido marco de protección del menor. Donde es necesario focalizarse es en continuar el trabajo que se está haciendo entre las comunidades: trabajando con líderes de iglesias y pastores para concienciar sobre el abuso de menores en donde este puede darse*”¹²³⁶. De la misma opinión es el *Churches’ Child Protection Advisory Service*, que defiende que Reino Unido tiene un marco legislativo adecuado para intervenir en caso de abusos a menores¹²³⁷. Siendo la misma conclusión a la que llegó el centro de investigación *Centre for Social Work Research* (CSWR) tras evaluar cuatro de las principales organizaciones que luchan contra los abusos vinculados a la creencia en brujería en Reino Unido. Según CSWR, el marco de protección del menor actual ofrece garantías efectivas en relación a las acusaciones de brujería¹²³⁸.

Organizaciones como AFRUCA o el *Congolese Family Centre* abogan por la criminalización de las acusaciones de brujería contra menores por considerar que la acusación es un maltrato psicológico en sí mismo, además de que existe un estrecho vínculo entre designar a un menor como brujo y los posteriores abusos, puesto que “*mientras tengas gente diciendo que un niño está poseído, se abre la compuerta para que un niño sea abusado, e incluso decir eso pone al niño bajo una increíble presión en su*

¹²³⁴ AFRUCA, *Proposal for a New Law Against Branding Children as Witches or as Possessed by Evil Spirits and Carrying Out Exorcism Rites on Children*, Reino Unido, 2010

¹²³⁵ TAYFUR, *op. cit.* nota 1233; pág 2

¹²³⁶ VICTORIA CLIMBIÉ FOUNDATION (VCF), *Does Britain Need Legislation to Protect Children from Being Labelled as Witches?*, 2010, disponible en <http://vcf-uk.org/does-britain-need-legislation-to-protect-children-from-being-labelled-as-witches/> (último acceso enero 2017)

¹²³⁷ CHURCH TIMES, *Criminalise witch label, says activist* (24 agosto 2012), disponible en <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2012/24-august/news/uk/criminalise-witch-label,-says-activist> (último acceso enero 2017)

¹²³⁸ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 6

*casa familiar. Se conecta tan directamente con otros tipos de abusos que tenemos que abordarlo*¹²³⁹”. La misma postura es defendida por el Consejo Consultivo Internacional de ONGs para el seguimiento del estudio realizado por el Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Violencia contra los Niños¹²⁴⁰ que defiende que “*la designación de un niño (como brujo) es en sí misma profundamente dañina y debe ser identificada como un delito penal, independientemente de que venga acompañada de otra violencia directa o negligencia*¹²⁴¹”.

Existen divergencias en la manera en que esta criminalización debería ser abordada. AFRUCA y *Congolese Family Centre* defienden la necesidad de promulgar una ley contra la estigmatización de menores como brujos, criminalizando así la designación de menores como brujos de manera “*progresiva*¹²⁴²”. Proponen la promulgación de una ley que sancione penalmente, entre otros, a aquel que designe a un menor como brujo, a aquel que ayude o aconseje a una persona a realizar un exorcismo sobre un menor acusado de brujería, así como a aquel que realice un ritual exorcista u obligue a un menor a ayunar¹²⁴³. Según los defensores de esta opción, la criminalización de la acusación de brujería protegería más efectivamente a los menores de este tipo de designaciones, estableciendo claramente que las acusaciones de posesión y brujería están prohibidas y creando espacios para que la acción judicial se anticipe a posteriores maltratos vinculados a estas acusaciones¹²⁴⁴.

Sus detractores critican que una regulación similar a la de RDC o Nigeria, en la que se criminalice la designación de menores como brujos podría entrar en colisión directa con el derecho a libertad de pensamiento, conciencia y religión recogido en el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos¹²⁴⁵. Además se preguntan cuál sería el

¹²³⁹ CHURCH TIMES, *Criminalise...*, *op. cit.* nota 1237

¹²⁴⁰ El papel principal del Consejo, formado en 2007, es el de trabajar en estrecha colaboración con el Representante Especial del Secretario General para asegurar la participación de la sociedad civil en las actividades de seguimiento sobre la violencia contra niños.

¹²⁴¹ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 16

¹²⁴² AFRUCA, *Safeguarding...*, *op. cit.* nota 1169; pág 4

¹²⁴³ AFRUCA, *Proposal...*, *op. cit.* nota 1234

¹²⁴⁴ AFRUCA, *Why UK Law should Explicitly Prohibit “Possession Accusations”*, Position paper, Reino Unido, 2015

¹²⁴⁵ TAYFUR, *op. cit.* nota 1233; pág 8

contenido exacto de esa ley y cómo se ejecutaría¹²⁴⁶. Para solventar estos escollos, Feriha propone la promulgación de una ley similar a la que sanciona la incitación al odio¹²⁴⁷.

Si bien muchos autores apuntan a que el principal obstáculo para criminalizar las acusaciones de posesión y brujería contra menores es la eventual oposición de confesiones religiosas mayoritarias, como el cristianismo o islam, con las que comparten la creencia en posesión¹²⁴⁸.

En base a la regulación actual, la policía inglesa detuvo al pastor Diudonné Tukala, originario de la RDC y líder de la *Church Of Christ Mission*¹²⁴⁹, por incitación a la crueldad infantil. Según las investigaciones policiales, Tukala era sospechoso de acusar a varios menores de ser brujos, aconsejando a sus progenitores golpear al menor para expulsar el diablo o mandarlo a su país de origen para que pudiera rezar por el menor solicitando su muerte¹²⁵⁰. Finalmente fue liberado pues “*no es contrario a la ley acusar a un menor de brujería o rezar para que un niño muera*”¹²⁵¹.

En 2013, en Suecia, un pastor fue condenado por maltrato a un año y tres meses de prisión así como a 2.300 euros por daños e interés a una víctima menor¹²⁵². Los padres de la víctima también fueron condenados, aunque a penas mayores, concretamente a unos dos años y medio de prisión y 12.000 euros de daños e interés.

En España, ninguna ley criminaliza la designación de una persona como brujo, lo que no quiere decir que las acusaciones de brujería contra menores se consideraran automáticamente impunes. *A priori*, el delito de injurias, el delito de inducción al odio y un delito contra la integridad moral podrían, ateniendo a las circunstancias particulares de cada caso, aplicarse en las designaciones de menores como brujos.

¹²⁴⁶ VICTORIA CLIMBIÉ FOUNDATION, *op. cit.* nota 1236

¹²⁴⁷ TAYFUR, *op. cit.* nota 1233; pág 6

¹²⁴⁸ CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *op. cit.* nota 94; pág 39

¹²⁴⁹ Fundada en 1994 por el propio Pastor Dieudonné Tukala, con filiales en Irlanda, Reino Unido, España, Bélgica, Francia, Angola y República Democrática del Congo.

¹²⁵⁰ THE TELEGRAPH, *Pastor is arrested after inquiry into claims of cruelty to 'child witches'* (13 enero 2006), disponible en <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1507723/Pastor-is-arrested-after-inquiry-into-claims-of-cruelty-to-child-witches.html> (último acceso enero 2017)

¹²⁵¹ BBC, *Accused pastor did not break law* (25 enero 2007), disponible en http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/6297279.stm (último acceso enero 2017)

¹²⁵² LA PRESSE, *Suède: prison...*, *op. cit.* nota 1118

La designación de un menor como brujo es susceptible de ser considerado una injuria, constituyendo así un delito contra el honor. Pero su aplicabilidad real es prácticamente simbólica, ya que las querellas por injurias sólo pueden iniciarse por la víctima o su representante legal y las víctimas de estas injurias son menores, en muchos casos además con alguna discapacidad o enfermedad mental. Mirando en su conjunto el fenómeno de las acusaciones contra menores vinculadas a la creencia en posesión y brujería, es difícil que la víctima o su representante inicien trámites legales contra sus propios líderes religiosos; tanto por desconocimiento de sus derechos como por miedo a su estatus como inmigrante, dificultad de denunciar a autoridades de su comunidad, llevar al ámbito público cuestiones privadas... Además, no parece razonable, que en cuestiones de protección del menor recaiga sobre la propia víctima la carga y responsabilidad de iniciar los trámites legales para garantizar su protección.

La segunda opción es alegar la comisión de un delito de incitación al odio y a la violencia. Alemania, por ejemplo, expulsó a un imán islamista acusado de inducir al odio contra los homosexuales, para los que exigía la pena de muerte. Las autoridades alemanas, en aplicación de leyes migratorias que autorizan la expulsión de extranjeros por incitación al odio y defensa de la violencia contra parte de la población, ordenaron la expulsión del clérigo, por atentar contra la Constitución y principios básicos alemanes y orientar a los jóvenes hacia el radicalismo¹²⁵³.

En España, en 2015, la Red Española de Inmigración emprendió acciones legales contra el cardenal católico Antonio Cañizares por incitación al odio al considerar que en unas manifestaciones públicas había criminalizado a los refugiados e inmigrantes¹²⁵⁴. El Juzgado de Barcelona condenó en 2004 a un imán de Fuengirola por un delito de provocación a la violencia por razón de sexo por la publicación de un libro con “*opiniones provocadoras de la violencia física contra las mujeres por la única razón de su sexo, promoviendo conductas que trasgreden el derecho fundamental a la integración física y moral, gravemente atentatorias contra la dignidad de aquellas*”¹²⁵⁵. Valorando “la

¹²⁵³ EL MUNDO, *Alemania expulsa al imán que pidió en Youtube pena de muerte para los gays* (21 abril 2011), disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/04/21/internacional/1303394595.html> (último acceso enero 2017)

¹²⁵⁴ INFOVATICANA, *Denuncian a Cañizares por un delito de apología del odio* (15 octubre 2015), disponible en <http://www.infovaticana.com/2015/10/15/denuncian-a-canizares-por-un-delito-de-apologia-del-odio/> (último acceso enero 2017)

¹²⁵⁵ Sentencia Juzgado nº 3 de Barcelona, de 12 enero 2004

*gravedad de la conducta derivada de quien, por su condición de jefe espiritual y sabedor de su influencia, debió extremar la cautela al opinar sobre temas de alta sensibilidad social*¹²⁵⁶.

El delito de incitación al odio y la violencia fue renovado en la modificación del Código Penal español en vigor desde el pasado 1 de julio 2015, estableciendo el artículo 510.1 CP penas de hasta 4 años de prisión para quienes *“fomenten, promuevan o inciten directa o indirectamente al odio, hostilidad, discriminación o violencia contra un grupo, una parte del mismo o contra una persona determinada por razón de su pertenencia a aquél, por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias, situación familiar, la pertenencia de sus miembros a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, orientación o identidad sexual, por razones de género, enfermedad o discapacidad”*.

Las acusaciones de brujería contra menores encajan en esta figura delictiva al incitar a la discriminación y violencia contra un niño o una niña por motivos religiosos. Por lo que podría hacerse valer el tipo delictivo de incitación al odio y la violencia para sancionar penalmente a aquellos líderes religiosos que designen a un menor como brujo.

Otra alternativa sería la aplicación del artículo 173.1 CP que castiga a aquel *“que infligiera a otra persona un trato degradante, menoscabando gravemente su integridad moral”*. Teniendo en cuenta la vulnerabilidad propia de los menores y las características de las acusaciones de posesión y brujería y sus consecuencias sobre los menores, cabe calificar la designación de un menor como brujo como una conducta vejatoria constitutiva de un atentado grave contra la integridad moral. Especialmente si esta acusación se realiza por líderes religiosos en espacios públicos.

En determinados supuestos, podría plantearse el recurso a otros tipos delictivo como un delito (no mera falta) de provocación a las lesiones (artículo 151 CP) si se considera que la actuación del líder religioso al acusar a un menor de ser brujo es adecuada *“para ocasionar, desde una perspectiva objetiva, un riesgo penalmente relevante y que la*

¹²⁵⁶ Sentencia Juzgado nº 3 de Barcelona, de 12 enero 2004

*realización de las conductas violentas suponía la realización del peligro inherente a la acción de provocar*¹²⁵⁷”.

II.4 ACTOS DELICTIVOS VINCULADOS A LOS RITUALES EXORCISTAS

Los tribunales de diversos países europeos han enmarcado las agresiones, abusos y muertes vinculadas a la creencia en brujería africana en figuras delictivas previstas en sus respectivas regulaciones penales. En Francia, a título de ejemplo, el tribunal correccional de Charleville-Mezieres condenó al tutor de un menor maltratado por ser acusado como brujo a un año de prisión y 500 euros de daños e intereses a la víctima¹²⁵⁸.

En España, los abusos y malos tratos contra menores descritos anteriormente (quemaduras, estrangulamientos, golpes, insultos, abandono...) podrían ser perseguidos de oficio y sancionados penalmente aplicando algunos de los delitos recogidos en el Código Penal en el capítulo de los delitos contra los derechos y deberes familiares, así como los delitos de lesiones o agresiones, delitos contra la integridad moral, coacciones... Concretamente Tamarit Sumalla, al referirse a las llamadas sectas destructivas¹²⁵⁹, señala que, junto con el delito de lesiones (artículo 147 CP), la aplicación del tipo delictivo de trato degradante (artículo 173 CP) puede ser efectiva frente “*a castigos desproporcionados infligidos a adeptos a sectas por vulnerar reglas de sumisión y obediencia ciega*”¹²⁶⁰.

A título de ejemplo, en diciembre 2014, en Burgos, se abrió una causa judicial contra los padres de una menor así como otras tres personas, incluido un sacerdote católico, por haber sometido a una menor a al menos 13 sesiones de exorcismo¹²⁶¹. En la causa se

¹²⁵⁷ JERICÓ OJER, L. “El caso del Imán de Fuengirola: ¿auténtica comisión del delito de provocación a la violencia (art. 510.1 CP)?”, *Revista Penal* nº 18, 2006, España, pp. 153-175; pág 172

¹²⁵⁸ FDESOUICHE, *op. cit.* nota 1119

¹²⁵⁹ Las sectas destructivas pueden ser definidas como grupos que “*en su dinámica de captación y/o adoctrinamiento se sirven de técnicas de persuasión coercitiva que tienden a destruir o a desestructurar la personalidad previa del adepto dañando severamente su equilibrio y autonomía así como sus lazos afectivos y familiares y la relación libre con su entorno laboral y social*”. Definición de MAQUEDA ABREU, *op. cit.* nota 83; pág 231

¹²⁶⁰ TAMARIT SUMALLA, *op. cit.* nota 83; pág 275

¹²⁶¹ DIARIO DE BURGOS, *Investigan el intento de suicidio de una menor sometida a varios exorcismos* (05 diciembre 2014), disponible en <http://www.diariodeburgos.es/noticia/ZEB029B08-FB6B-4792->

investigaban delitos de malos tratos físicos y psíquicos, amenazas, coacciones y delitos contra la integridad moral cometidos, presuntamente, contra la menor en el ámbito familiar y en varias sesiones de exorcismo. Finalmente, el Juzgado de Instrucción archivó la querrela al no haberse demostrado en el caso concreto la comisión del delito¹²⁶². Ahora bien, esta causa demuestra que *a priori* existen recursos en el ordenamiento jurídico español para castigar maltratos vinculados a la creencia en posesión y brujería.

La pregunta es si la legislación existente es suficiente para proteger a estos menores, o si existen vacíos jurídicos en algunas de las prácticas vinculadas a los abusos infantiles por creencia en posesión y brujería que recomienden la incorporación de nuevas figuras delictivas y/o una legislación específica sobre estas cuestiones.

En ese sentido es interesante hacer referencia a la proposición de la organización AFRUCA en Reino Unido, que apuesta por la redacción de una nueva ley contra la designación de menores como brujos o poseídos por un demonio, en la que se incluyan también como conductas delictivas llevar a cabo un ritual o rito exorcista sobre un menor por considerarlo brujo o forzarle a ayunar por la misma razón así como enviar a un menor fuera del Reino Unido para que se le realice un exorcismo o matarle por considerarlo un brujo¹²⁶³.

En paralelo a la ley contra la mutilación genital femenina propone que sea delito asistir a una persona no nacional del Reino Unido a realizar un exorcismo sobre un menor inglés fuera del Reino Unido así como para un ciudadano del Reino Unido o un residente permanente en Reino Unido ayudar a realizar un exorcismo sobre un menor en el exterior.

Según sus defensores, una ley de este tipo visibilizaría el problema, fortalecería la protección de los menores, facilitaría la denuncia de este tipo de casos, incluso de los propios menores, así como el trabajo de los actores judiciales, apoderaría a aquellos que rechazan este tipo de abusos ejercidos por otros miembros de su comunidad, y obligaría

B15659A36ACE0F9F/20141205/investigan/intento/suicidio/menor/sometida/varios/exorcismos (último acceso enero 2017)

¹²⁶² DIARIO DE BURGOS, *El Juzgado de Instrucción 2 archiva la querrela contra los padres de la menor exorcizada* (09 octubre 2015), disponible en <http://www.diariodeburgos.es/noticia/Z04C467AD-F0CB-1736-1307CC5F3BDA49DD/20151009/juzgado/instruccion/archiva/querrela/padres/menor/exorcizada> (último acceso enero 2017)

¹²⁶³ AFRUCA, *Proposal...*, *op. cit.* nota 1234

a los grupos religiosos a ceñirse a lo dispuesto en la ley¹²⁶⁴. Además, sería una herramienta de trabajo útil para concienciar las comunidades donde estas prácticas son recurrentes, haciendo hincapié en lo inaceptable de estas conductas¹²⁶⁵. La ley no ha sido aprobada hasta el momento pero plantea dos cuestiones interesantes: la criminalización de los rituales de liberación y exorcismos y la extraterritorialidad de los delitos vinculados a las acusaciones de posesión y brujería.

Respecto a los rituales exorcistas, hasta el momento la legislación española entiende que el derecho a la libertad religiosa ampara al exorcista y al “beneficiario” del exorcismo; siendo relevante para el derecho penal cuando estos exorcismos atentan contra la integridad física y moral del sujeto, conduciendo a lesiones o, en los casos más extremos, a la muerte de la persona objeto del exorcismo¹²⁶⁶.

A título de ejemplo, en Roquetas de Mar (Almería), un grupo de niñas de entre 13 y 16 años fue objeto de ceremonias exorcistas conducidas por un pastor de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Según la policía, “*el local se encontraba en ínfimas condiciones higiénicas, (...) había colchones por todo el suelo junto a restos de vómitos y sangre, y altavoces que emitían frases como “sal demonio”, “expulsa el demonio”, “ven Jesús”. Las niñas se arrastraban por el suelo y sufrían fuertes convulsiones*¹²⁶⁷”. Según el informe médico, las menores “*llevaban más de 24 horas sin comer y (...) su estado de salud física y psíquica podían peligrar de mantenerse en esas condiciones*¹²⁶⁸”. Pese a ello, el juzgado que recibió la denuncia policial, no apreció “*indicios de criminalidad en estos hechos, porque se inscriben en el marco de la libertad de religión que ampara la Constitución española*¹²⁶⁹”, argumentando que la presencia de los familiares en el rito garantizaba la salvaguardia de las menores¹²⁷⁰.

¹²⁶⁴ AFRUCA, *Proposal...*, *op. cit.* nota 1234

¹²⁶⁵ NSPCC, *op. cit.* nota 1165; pág 3

¹²⁶⁶ HILGENDORF, E. “Teufelsglaube und frei Beweiswürdigung. Zur Verarbeitung des “Übernatürlichen” in Strafrecht am Beispiel des Exorzismus” en LAUBENTHAL, K. *Festgabe des Instituts für Strafrecht und Kriminologie der Juristischen Fakultät der Julius-Maximilians- Universität Würzburg für Rainer Paulus zum 70. Geburtstag am 20. Januar 2009*, ed Ergon, Alemania, 2009; pp. 87- 101; pág 93

¹²⁶⁷ EL PAIS, *Un grupo de niñas entre 13 y 16 años, sometido a prácticas exorcistas en un pueblo de Almería* (15 febrero 1990), disponible en http://elpais.com/diario/1990/02/15/espana/635036419_850215.html (último acceso enero 2017)

¹²⁶⁸ *Idem*

¹²⁶⁹ EL PAIS, *Un grupo de niñas entre 13 y 16 años, sometido a prácticas exorcistas en un pueblo de Almería* (15 febrero 1990), disponible en http://elpais.com/diario/1990/02/15/espana/635036419_850215.html (último acceso enero 2017)

¹²⁷⁰ *Idem*

Es discutible si la decisión fue la más acertada y ecuánime con el respecto, no sólo de la libertad religiosa de los progenitores, sino de los derechos de los menores. Lo que pone de manifiesto las dificultades para delimitar qué acciones están dentro de la libertad religiosa. Las delimitaciones no son fáciles de percibir pues “*lo que constituye una oración para una persona puede constituir un abuso para otra, especialmente si esa oración envuelve chillar y gritar en la cara de un menor que no ha sido consultado sobre lo que está pasando*”¹²⁷¹. Las ceremonias exorcistas vinculadas a la creencia en brujería pueden incluir múltiples prácticas que varían desde aquellas con un fuerte cáliz agresivo como golpes o quemaduras a otras, *a priori*, menos invasivas como ayunos u oraciones.

En este sentido las posturas son divergentes. Siendo las opciones más frecuentes la de castigar todos los exorcismos, al considerar que como mínimo, estigmatizan al menor, constituyendo además en muchos casos la base moral necesaria para justificar otro tipo de abusos y maltratos; o defender que la realización de rituales exorcistas está amparada por el derecho a la libertad religiosa, siendo lo esencial establecer límites y controles a esos rituales a fin de garantizar el respeto a los derechos del menor.

La segunda opción parece más coherente con un enfoque integral de derechos humanos. La creencia en posesiones es compartida por varias religiones, siendo por tanto positivo que, desde el derecho penal, se deje un margen de maniobra para que los seguidores de esas religiones encuentren respuestas a sus preocupaciones espirituales, “*como problema espiritual, una intervención espiritual es crítica para encontrar una solución*”¹²⁷². Como bien defiende Heiner Bielefeldt, el anterior Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, “*en prácticamente todas las tradiciones se pueden encontrar personas o grupos que hacen uso de su libertad de religión y creencia como un recurso positivo para promover la igualdad entre hombres y mujeres*”¹²⁷³. De la misma manera, la existencia de numerosos líderes religiosos que creen en posesión y brujería, sin realizar prácticas perjudiciales para los menores, es un claro ejemplo de que existen márgenes suficientes para compaginar la creencia en posesión y brujería con la protección del menor.

¹²⁷¹ VICTORIA CLIMBIÉ FOUNDATION, *op. cit.* nota 1236

¹²⁷² APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 20

¹²⁷³ BIELEFELDT, *op. cit.* nota 79; párr 28

Lo que sí puede y debe exigir desde el derecho es que esas respuestas religiosas se adecuen a los derechos humanos. A nivel de eficacia de lucha contra este tipo de abusos considero, por tanto, más adecuado que prohibir todo exorcismo, intentar canalizarlos respetando los derechos humanos, trabajando con las diferentes iglesias para asegurar que la protección del menor es salvaguardada en todo el proceso. El hecho de que la gran parte de líderes religiosos lleven a cabo ceremonias exorcistas no perjudiciales para los menores es una clara vía a explotar. Es decir, caben, por ejemplo, medidas como oraciones en beneficios de los menores de la comunidad, sin designar individualmente a uno de ellos.

La sanción penal de todo tipo de exorcismo, sin establecer más claramente las conductas concretas que deberían ser castigadas, supondría además el no respeto al principio de intervención mínima del derecho, al no explotar otras vías menos restrictivas e intrusivas con el derecho a la libertad religiosa para canalizar esta problemática.

La Iglesia católica regula la realización de exorcismos en los *Rituale Romanum* de 1952 y 1999. Sin entrar en la eventual eficacia de estos exorcismos ni en análisis detallado de esta regulación, y admitiendo que muchas disposiciones de estos rituales pueden ser criticables, a efectos de nuestro trabajo, los *Rituale Romanum* son interesantes; en tanto y cuanto, limitan los casos en los que se pueden realizar exorcismos, estableciendo igualmente quién está autorizado para celebrarlos y la manera en que esas ceremonias deben realizarse. Se regula, por tanto, las características que han de poseer los exorcistas (“dotado de piedad, ciencia, prudencia e integridad de vida¹²⁷⁴”), atribuyendo al Obispo la autoridad para nombrar exorcistas. Se hace referencia a la necesidad de discernir entre posesiones y enfermedades psiquiátricas y psicológicas, apelando a la consulta con expertos en estas materias si necesario; si bien se consideran inicios de posesión signos como “hablar con muchas palabras en una lengua desconocida o entender al que la habla, movilizar cosas distantes u ocultas, manifestar fuerzas por encima de la naturaleza de la edad o condición del sujeto poseso¹²⁷⁵”.

Respecto al ritual a seguir, se autorizan medidas como las oraciones y el ayuno, el soplo, la imposición de manos o la aspersion del agua bendita, siempre “optando por las

¹²⁷⁴ *Rituale Romanum* 1999, párr 13

¹²⁷⁵ *Rituale Romanum* 1999, párr16

*fórmulas y oraciones que mejor se acomoden a las condiciones de la persona*¹²⁷⁶ y con especial atención en su estado físico y psicofísico. En caso de que se exorcice a una mujer, se recomienda que el exorcismo se realice en presencia de sus familiares¹²⁷⁷.

Estos rituales ponen de manifiesto la posibilidad de que las propias religiones o creencias regulen sus ceremonias exorcistas, delimitando las personas autorizadas para ejercitarlos y estableciendo mecanismos para evitar abusos o conductas perjudiciales para la persona sobre la que se ejercita el exorcismo. Esto ofrece una vía de trabajo conjunto con los diferentes líderes religiosos a fin de asegurar que este tipo de rituales no atentan contra el bienestar del menor.

Por otro lado, un enfoque más amplio y holístico sobre la protección del menor en los lugares de culto, incluyendo los rituales y actividades vinculadas con cada creencia, permitiría un desarrollo de los rituales y enfoques religiosos más ajustados al respeto al derecho a la libertad religiosa y la salvaguarda del menor. Tomando como referencia el trabajo que se está realizando en Reino Unido con las diferentes iglesias y lugares de culto, estas medidas podrían abarcar cuestiones como la designación en cada iglesia de una persona formada en cuestiones de menores como punto de referencia para resolver dudas o problemas referentes a los menores que puedan plantear la comunidad, los propios menores o los líderes religiosos, asegurarse que las personas en contacto con menores no han sido condenadas por abusos o maltrato infantil, informar a todo aquel que trabaje en el lugar de culto de los procedimientos para denunciar el maltrato infantil o recomendar que al menos dos personas adultas estén presentes en grupos de trabajo con menores. Siendo importante al mismo tiempo que se busquen maneras constructivas y conformes a derecho de gestionar las ceremonias de liberación y exorcismos.

En referencia a la propuesta de reforma legislativa relativa a la extraterritorialidad, en 10 de los 38 casos analizados por el estudio de Stobart se constató que los menores habían sido trasladados a sus países de origen, sin que se tuviera más noticias sobre ellos; habiendo reiterado tanto la policía inglesa como otras organizaciones, en numerosas ocasiones, que algunos menores están siendo enviados fuera del Reino Unido para ser

¹²⁷⁶ *Rituale Romanum* 1999, párr 34

¹²⁷⁷ *Rituale Romanum* 1952, párr 19

objetos de ceremonias exorcistas¹²⁷⁸. También en el caso español los tutores de la menor se plantearon “*la posibilidad de enviarla a África para someterla a una ritual de exorcismo*”¹²⁷⁹.

La penalización de este tipo de conductas se contempla en los supuestos de mutilación genital femenina, por lo que nada impediría la incorporación de los delitos contra los menores acusados de posesión y brujería siguiendo la misma estructura y razonamiento jurídico.

Tampoco es descartable que, como tantas veces sucede en la actualidad, España se vea obligada a adaptar a su ordenamiento jurídico interno (Código Penal) alguna decisión marco o directiva comunitaria en la que la represión de este tipo de conductas se plantee como una necesidad político-criminal europea, de forma que estos delitos vengan impuestos por nuestra inscripción en la Unión Europea. También cabe sugerir la necesidad de desarrollar mecanismos de cooperación judicial que hagan eficaces estas infracciones penales, de manera que no exista sólo uniformidad a la hora de sancionar estas conductas, sino también unos protocolos de colaboración que impidan la impunidad de estos delitos por cuestiones meramente fronterizas.

Todo ello sin perjuicio de la labor que la Administración deba llevar a cabo para garantizar la protección y salvaguarda del menor. Actuando conforme al principio de no-discriminación para garantizar que los menores, con independencia de su estatus migratorio¹²⁸⁰, sean protegidos de viajes fuera de España que pudieran poner su vida en peligro, aplicando para ello todas las disposiciones jurídicas necesarias, incluida las recogidas en la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951.

En algunos casos de abusos a menores-brujos, se ha planteado la posibilidad de perseguir por un delito de la omisión del deber de socorro (artículo 195 CP) a aquellos que, conociendo el maltrato, no hubieran denunciado los hechos ni solicitado auxilio.

¹²⁷⁸ METROPOLITAN POLICE SERVICE (MPS), *MPS raises awareness of child abuse linked to faith or belief* (08 octubre 2014) disponible en <http://content.met.police.uk/News/MPS-raises-awareness-of-child-abuse-linked-to-faith-or-belief/1400026951200/1257246745756> (último acceso enero 2015)

¹²⁷⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Guadalajara 99/2006, de 20 de septiembre

¹²⁸⁰ AFRUCA, *Safeguarding...*, *op. cit.* nota 1169; pág 11

Efectivamente, esta figura delictiva podría tener cabida en algunos supuestos, si bien sería necesario valorar caso por caso la capacidad real de cada sujeto, y por tanto, que puede exigirle el derecho a cada persona que pudiera conocer estos hechos y no prestar auxilio. Siendo especialmente importante valorar las dinámicas familiares y culturales así como las eventuales coacciones o peso moral de aquel que ejerce la agresión sobre aquel al que *a priori* debería exigírsele haber protegido al menor.

En este sentido son interesantes traer a colación las palabras del psiquiatra Truzman durante el juicio del exorcismo del Albayzin, que al explicar por qué los procesados no fueron capaces de interrumpir el exorcismo y auxiliar a la víctima, defiende que “*no hubo ninguno con personalidad suficiente para liberarse del influjo de la víctima, de Mariano [el principal agresor] y de los hechos. No hubo nadie con personalidad y lucidez suficiente que dijese basta*”¹²⁸¹.

II.5 APLICACIÓN DE EXIMENTES O ATENUANTES EN BASE A LA CREENCIA EN BRUJERÍA

Cuestión más compleja es determinar si en los abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería cabe la aplicación de eximentes o atenuantes en razón de la cultura y convicciones religiosas de los agresores¹²⁸².

Las “*cultural defences*” son argumentos que permiten eximir o atenuar la pena si el delito tuvo como fundamento una razón cultural¹²⁸³; siendo necesario que el acto sea realizado por un miembro de una cultura minoritaria y que su acción sea considerada un delito por el sistema legal de la cultura dominante, pese a que sea un acto no condenable, aceptado como un comportamiento normal o incluso aprobado o fomentado en esa situación por los miembros de su grupo cultural¹²⁸⁴. “*En su base tiene como presupuesto*

¹²⁸¹ GARCÍA BLÁZQUEZ, M. *El exorcismo del Albayzin*, ed. Comares, España, 1992; pág 198

¹²⁸² Se aleja del objetivo de este trabajo analizar otros conceptos y fenómenos esenciales para comprender el sentido de las “*cultural defences*” en toda su amplitud, como es el multiculturalismo y sus límites, los distintos modelos de gestión de la multiculturalidad (asimilacionista *versus* multiculturalista) o los delitos motivados por la cultura realizados por inmigrantes.

¹²⁸³ CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 23

¹²⁸⁴ PHILLIPS, A. “When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defences in the English Courts”, *The Modern Law Review* Vol. 66 nº 4, Reino Unido, 2003, pp. 510-531; pág 512

la consideración de que la cultura del individuo influye, incluso inconscientemente, sobre su forma de pensar y actuar, de manera que ha de tenerse en consideración el efecto que sobre el individuo ejerce una diferente socialización, con el fin de individualizar la respuesta penal¹²⁸⁵”.

El término “*cultural defence*” surgió en los periódicos estadounidenses a mediados de los años 80, debido al aumento de casos en los que los inculcados invocaban la tradición de su cultura para explicar o mitigar sus acciones¹²⁸⁶. Precisamente, la configuración de la sociedad norteamericana le ha permitido enfrentar los problemas propios del multiculturalismo de una manera diversa a como lo ha hecho Europa, de manera que, pese a no estar formalmente reconocidas, las “*cultural defences*” son utilizadas comúnmente en Estados Unidos. En los países europeos receptores de flujos migratorios, a nivel legislativo, tampoco está formalmente admitida las “*cultural defences*”¹²⁸⁷; si bien, a nivel jurisprudencial, en ocasiones los tribunales europeos han valorado “*pro reo*” este tipo de conflictos normativo-culturales¹²⁸⁸. También algunos juristas europeos han defendido la aplicación de este tipo de atenuantes, incluyendo a Winfried Hassemer, antiguo vicepresidente de la Corte de Justicia Alemana, que afirmó que en los asesinatos de honor los agresores no deberían ser tratados como asesinos por la falta de motivos, ya que el agresor está convencido de actuar movido por un móvil honorable como es la protección de su familia frente a la vergüenza; siendo, en su opinión, una condena por homicidio, más conveniente¹²⁸⁹.

Las “*cultural defences*” han sido aplicadas principalmente en Estados Unidos, donde la cultura del inculcado ha sido “*relevante para la valoración de la concurrencia o no de los elementos del tipo penal de cuya aplicación se trate, o bien en la aplicación de las distintas eximentes de responsabilidad penal, y sólo muy excepcionalmente con valor eximente, siendo las más de las veces utilizada como criterio para la medición de la*

¹²⁸⁵ TORRES FERNÁNDEZ, *Identidad...*, *op. cit.* nota 109; pág 429

¹²⁸⁶ PHILLIPS, *op. cit.* nota 1284; pág 510

¹²⁸⁷ FRICK, M.L. “The Cultural Defence Versus the Defence of Human Rights” Conferencia impartida en la Tercera Conferencia Global *Interculturalism, Meaning and Identity. A Diversity and Recognition Project*, Salzburg, Austria, noviembre 2009; pág 3

¹²⁸⁸ BASILE, F. “El Derecho penal en las sociedades multiculturales europeas: los delitos motivados por la cultura realizados por los inmigrantes (en particular, las mutilaciones genitales femeninas)” en GARCÍA VALDÉS, C. *et al.* (coord.) *Estudios penales en homenaje a Enrique Gimbernat*, vol. II, ed. Edisofer, España, 2008, pp. 1835-1878; pág 1860-1861

¹²⁸⁹ FRICK, *op. cit.* nota 1287; pág 6

*pena*¹²⁹⁰". Suelen invocarse alegaciones vinculadas al error de hecho, a los estados pasionales, la provocación, la enfermedad mental y la imputabilidad disminuida¹²⁹¹.

En todo caso, es preciso subrayar que las “*cultural defences*” sólo pueden invocarse frente a delitos motivados por razones culturales¹²⁹². A título de ejemplo, señalar el caso *People of the State of California versus Kong Pheng Moua* en el que un hombre originario de Laos fue acusado en Estados Unidos de secuestro y violación tras haber tomado a una mujer de su lugar de trabajo y haberla forzado a tener relaciones sexuales con él¹²⁹³. En el juicio argumentó que estaba actuando según su tradición de matrimonio por raptó en la que el hombre debía manifestar su virilidad y fuerza capturando a la mujer y ella debería protestar ante los avances sexuales del hombre mostrando así su virtud. El hombre fue declarado culpable pero con una pena muy inferior a la de esos delitos en otras condiciones.

En América Latina el conflicto entre multiculturalidad y derecho penal se enmarca en un ámbito diferente al de Estados Unidos y Europa, ya que las eximentes o atenuantes culturales no se aplican sobre miembros de grupos étnicos de inmigrantes, sino sobre minorías nacionales autóctonas. Se trata, por tanto, de ámbitos heterogéneos, pese a que pueda existir algún punto en común¹²⁹⁴.

En América Latina, por tanto, las intervenciones legislativas y judiciales dirigidas a una aplicación diferente de la responsabilidad penal en alas de razones culturales están estrechamente vinculadas a la defensa de los pueblos y culturas indígenas.

Un caso interesante es el caso *Gembuel Pechene versus Passu* de la comunidad indígena páez del resguardo indígena Jambaló en el departamento del Cauca en Colombia, que condenó por homicidio a uno de sus miembros a la pena de 60 latigazos, además de a la expulsión, y pérdida del derecho a elegir y ser elegido para cargos públicos y comunitarios. El condenado solicitó tutela judicial al considerar, entre otros, que los latigazos constituían un acto de tortura y que rebasaba los límites del ejercicio de las

¹²⁹⁰ TORRES FERNÁNDEZ, *Identidad...*, *op. cit.* nota 109; pág 432

¹²⁹¹ CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 25

¹²⁹² *Ibid*; pág 25

¹²⁹³ PHILLIPS, *op. cit.* nota 1284; pág 511

¹²⁹⁴ BASILE, *op. cit.* nota 1288; pág 1842

facultades jurisdiccionales de las autoridades indígenas. Tanto en primera como segunda instancia se estimó que la sanción impuesta atentaba contra la dignidad del condenado. Sin embargo, la Corte Constitucional de Colombia estimó que este castigo no era constitutivo de tortura, pues el daño corporal era mínimo (en la pantorrilla y vestido) y le permitía al condenado recobrar su espacio en la comunidad pues para los indígenas paez la sanción “*podrá restaurar este equilibrio roto. Al ser aplicada públicamente cumple una labor ejemplarizante y preventiva, que busca disuadir a los demás miembros de la comunidad de cometer faltas en el futuro y al acusado de reincidir*¹²⁹⁵”.

En todo caso la aplicación de las “*cultural defences*” no está exenta de polémica, formando parte de una discusión más amplia sobre la tensión entre el multiculturalismo y los derechos humanos¹²⁹⁶. Sus defensores argumentan que el objetivo no es crear jurisdicciones paralelas sino considerar en los tribunales los diferentes contextos culturales¹²⁹⁷. Al mismo tiempo, sobre la base de que el contexto cultural forma las percepciones individuales e influencia sus acciones¹²⁹⁸, abogan porque el contexto cultural de la persona sea considerado por los tribunales junto con otros atributos habitualmente valorados como el género, la edad o el estado mental¹²⁹⁹.

Por su parte, los detractores de las “*cultural defences*” arguyen que el uso de esta atenuante beneficia al agresor en detrimento de la víctima, pudiendo conducir a defensas oportunistas y al mantenimiento de representaciones estereotipadas de los no-occidentales¹³⁰⁰. Cuestionan, además, que exista una única construcción de una cultura y la adhesión de todos los miembros de una comunidad a los valores esenciales de su propia cultura¹³⁰¹. Critican que las “*cultural defences*” parten de la premisa de que el hombre está determinado por su cultura sin ser libre para obrar¹³⁰² y atenta contra el universalismo legal¹³⁰³, lo que incrementa el riesgo de la generación de guetos¹³⁰⁴ e incluso la no supervivencia de la sociedad ya que “*una sociedad sometida a un relativismo cultural*

¹²⁹⁵ Colombia, Corte Constitucional, *Gembuel Pechene versus Passu*, T-523/1997, de 15 de octubre

¹²⁹⁶ PHILLIPS, *op. cit.* nota 1284; pág 511

¹²⁹⁷ FRICK, *op. cit.* nota 1287; pág 5

¹²⁹⁸ RENTELN, A. “The Use and Abuse of the Cultural Defense”, *Canadian Journal of Law and Society*, Vol. 20 n° 1, Canadá, 2005, pp.46-67; pág 47

¹²⁹⁹ *Idem*; pág 48

¹³⁰⁰ PHILLIPS, *op. cit.* nota 1284; pág 515

¹³⁰¹ FRICK, *op. cit.* nota 1287; pág 7

¹³⁰² *Ibid*; pág 8

¹³⁰³ PHILLIPS, *op. cit.* nota 1284; pág 513

¹³⁰⁴ CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 22

*extremo, (...) no sobrevive*¹³⁰⁵”. Argumentando que este tipo de eximentes vulnera el principio de igualdad, ya que los delitos a los que se aplican generalmente atentan principalmente contra mujeres y niños.

No es fácil encontrar el equilibrio entre el respeto a la diversidad cultural y a la diferencia y el rechazo expreso y claro a determinadas prácticas¹³⁰⁶ y es que, si bien una sociedad multicultural debe ser capaz de ofrecer diversas interpretaciones de los derechos fundamentales, ni todas las interpretaciones son admisibles ni sólo una de ellas es la verdadera¹³⁰⁷. Es importante, por tanto, deslindar las manifestaciones derivadas de los derechos culturales de los excesos que, en nombre de la diversidad cultural, atacan frontalmente la condición de la persona humana¹³⁰⁸.

En España, la cultura no sirve de eximente directa y autónoma pero cabe la consideración de factores culturales que conlleven “*una imposibilidad de percepción correcta de hechos penalmente ilícitos*”¹³⁰⁹ a la hora aplicación de eximentes o atenuantes penales.

a) APLICACIÓN DE EXIMENTES O ATENUANTES EN ÁFRICA

Como se señaló, las “*cultural defences*” aluden a la consideración, en el ámbito judicial, del origen cultural del inculpado para determinar el nivel adecuado de culpabilidad y correspondiente castigo¹³¹⁰. En los supuestos de abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería, ¿cabe considerar el origen cultural del agresor a la hora de determinar su culpabilidad?

¹³⁰⁵ CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 23

¹³⁰⁶ ASÚA, A. “Criminología y multiculturalismo. Medidas internacionales y propuestas de tratamiento jurídico para la erradicación de la mutilación genital femenina” en *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, *op. cit.* nota 83, pp. 83-103; pág 87

¹³⁰⁷ Citado en CARNEVALI RODRÍGUEZ, *op. cit.* nota 102; pág 14

¹³⁰⁸ GORTÁZAR ROTAECHE, C. “Los derechos humanos de ámbito universal y el multiculturalismo” en RODRÍAGUEZ PALOP, M^a E. Y TORNOS, A. (eds) *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes*, España, 2000, pp.83-96; pág 94

¹³⁰⁹ MONGE FERNÁNDEZ, A. *El extranjero frente al derecho penal: El error cultural y su incidencia en la culpabilidad*, ed. Bosch, España, 2008; capítulo Los “factores socio-culturales” y su integración en las sociedades democráticas

¹³¹⁰ RENTELN, *op. cit.* nota 1298; pág 22

Se recalcó previamente que “*en la mente de los agresores ningún abuso va a afectar al menor porque el menor no está más efectivamente allí- cualquier violencia es dirigida al demonio*”¹³¹¹. Los agresores realmente temen al menor y se sienten amenazados y en peligro por su presunto poder. Además, normalmente los agresores arguyen que actuaron guiados por la necesidad de defenderse, ante la creencia de que ellos o sus próximos eran o podían ser los objetivos de actos de brujería. Sobre la base de estos argumentos, cabe cuestionarse si la creencia en brujería debería ser aceptada como un factor eximente o atenuante, es decir, si debe aceptarse que los agresores actúan movidos por la llamada “*witchcraft-provocation defence*”.

En términos generales, los tribunales de los países subsaharianos no aceptan la violencia contra los supuestos brujos como una forma de defensa propia. Sin embargo, en determinadas circunstancias, la creencia en brujería ha sido considerada como factor atenuante, incluso en casos de muerte, “*cuando el agresor honestamente creía que el difunto intentaba usar brujería para dañar al agresor o sus relaciones, o cuando el agresor creía que estaba actuando en interés de la colectividad*”¹³¹². Basando comúnmente los agresores su defensa en que “*la creencia de ser objetivo de brujería causó en ellos una pérdida temporal de autocontrol*”¹³¹³.

Así, en el caso *John N. Rudowiki versus Tanzania* (un hombre mató a su abuelo por haberle amenazado con matarle mediante brujería) el tribunal tanzano de apelación redujo la pena del inculpado de pena de muerte a doce años de prisión sobre la base de su fuerte creencia en brujería y su percepción de que la amenaza de muerte del abuelo era real¹³¹⁴. También en el caso más reciente *Southafrica versus Latha and another*¹³¹⁵, en el que dos primos mataron a su abuela, el tribunal sudafricano mitigó la sentencia impuesta basándose en la autenticidad de la creencia en brujería de los imputados.

¹³¹¹ STOBART, *op. cit.* nota 1113; pág 24

¹³¹² LUDSIN, H. “Cultural Denial: What South Africa’s Treatment of Witchcraft Says for the Future of Its Customary Law”, *Berkeley Journal of International Law* Vol. 21 Issue 1, Estados Unidos, 2003, pp. 63-110; pág 92

¹³¹³ DUMIN, J. “Superstition-Based Injustice in Africa an the United States: The Use of Provocation as a Defense for Killing Witches and Homosexuals”, *Wisconsin Women’s Law Journal* Vol. 21, Estados Unidos, 2006, pp. 145-174; pág 146

¹³¹⁴ DIWAN, *op. cit.* nota 151; pág 375

¹³¹⁵ Sudáfrica, *Southafrica versus Latha and another* 2012(2)SACR 30 (ECG)

Al aceptar la creencia en brujería como un factor atenuante, los tribunales exigen, al menos, que los inculpados demuestren una verdadera creencia en brujería, que el uso de violencia fuera un acto espontáneo y no una acción premeditada, y que la amenaza de la víctima fuera percibida como inmediata¹³¹⁶. Por otro lado, la pena no suele mitigarse si se ha usado excesiva violencia o si el abuso estaba motivado por ganancias o beneficios personales.

Si bien los tribunales reconocen que los asesinatos por brujería son todavía susceptibles “de presentarse delante nuestra en un futuro predecible (...) y considerando que una subjetiva creencia genuina en brujería puede continuar a ser tratada como una circunstancia atenuante¹³¹⁷”, los tribunales son cada vez más reacios a aceptar la creencia en brujería como un factor atenuante.

b) APLICACIÓN DE EXIMENTES O ATENUANTES EN ESPAÑA

En el Reino Unido, los tribunales han rechazado la aplicación de la “*cultural defences*” en los casos de abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería, afirmando que la sensibilidad cultural viene en segundo lugar tras la protección del menor: “*el tribunal ha sido informado que causar daño a un menor al que se cree poseído por brujería no es una parte aceptable de una creencia tradicional. Sea esto cierto o no, este tribunal no tiene dudas en condenar las prácticas rituales que causen daño físico o emocional a los menores*” (*Haringey London Borough Council versus S [2007] 1 FLR 387*). Así fue corroborado en una sentencia en 2012 tras la muerte, durante la realización de rituales, de un menor acusado de brujería. El juez condenó a los agresores a penas de prisión de entre 25 y 30 años, manifestando claramente que “*ninguna creencia justifica el asesinato de un ser humano. Lo ocurrido es tan sólo 'explicable' si uno comparte las creencias de Eric Bikubi [el imputado]. Y aunque sirva para explicarlo, no sirve como excusa*¹³¹⁸”.

¹³¹⁶ DIWAN, *op. cit.* nota 151; pág 61

¹³¹⁷ Suazilandia, Swazilan Somiso Mbhamali versus Rex (38/2011) [2013] SZSC 08 (31 Mayo 2013)

¹³¹⁸ EL MUNDO, *Cadena perpetua para una pareja que mató a un menor por brujería en Londres* (03 marzo 2012), disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/03/05/internacional/1330960827.html> (último acceso enero 2017)

Sin embargo, en los Países Bajos, un tribunal aplicó en un caso de maltrato a un menor-brujo una pena atenuada en base a las circunstancias culturales del agresor¹³¹⁹. En este caso, un menor de origen angoleño fue acusado por su madrastra y otra mujer que vivía con ellos de ser brujo; siendo el pronóstico confirmado por un pastor llegado de Francia al ser invitado expresamente por la familia para resolver la situación¹³²⁰. Como parte del tratamiento, se obligó al menor a dormir en el suelo y se le suprimió gran parte de la comida, además le quemaron la cabeza y los genitales con un tenedor caliente buscando sacar al espíritu del cuerpo del menor con fuego¹³²¹.

En base a los elementos del concepto de culpabilidad, se analizará si la creencia en posesión y brujería puede incluirse en alguno de esos elementos para eximir o atenuar la responsabilidad criminal del sujeto. Esto conllevará diferentes consecuencias jurídicas pues *“incluso, afirmando la exención de pena en ciertos casos puntuales, no dará igual que la exclusión de sanción se fundamente en la ausencia de tipicidad, o que admitida la tipicidad y la antijuridicidad, el sujeto resulte inimputable, debiendo resolverse la cuestión gradualmente”*¹³²².

Además, hay que considerar que los tribunales, en términos generales, consideran que *“el Estado no puede admitir, bajo el manto alegatorio de la libertad de conciencia o al amparo de la tradición y al socaire de la costumbre, todas las actuaciones que, según criterios individuales, sean conformes a los dictados de la conciencia, ya que ello supondría olvidar la afectación de bienes jurídicos de fundamental importancia y trascendencia, tales como la vida, la integridad física, la indemnidad sexual, ya que tales inveteradas y seculares costumbres o tradiciones no pueden prevalecer ni anteponerse al respeto a la dignidad de la persona y a los derechos fundamentales universalmente reconocidos y admitidos, máxime cuando las afectadas son niñas, menores de edad, y los procesados, sus padres, es decir, quienes están llamados por antonomasia a preservar su dignidad, su integridad y a garantizar su libre desarrollo de la personalidad”*¹³²³.

¹³¹⁹ AGNIESZKA, *op. cit.* nota 1117

¹³²⁰ *Idem*

¹³²¹ *Idem*

¹³²² MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³²³ Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 42/2013, de 13 mayo

1. Causas de justificación: legítima defensa, consentimiento

Aquel que agrede a un menor en base a la creencia en brujería y posesión, cree firmemente que el menor está al origen de las desgracias que padece. En algunas circunstancias incluso considera que su vida peligra, provocando la muerte de la víctima, de manera que ¿podría admitirse una actuación en legítima defensa en estos casos?

A título de ejemplo, en 1985, en Oakland (Estados Unidos), un hombre de origen etíope hirió con arma de fuego a una mujer originaria del mismo país por considerar que era una bruja y le estaba provocando dolores de cabeza y estómago. Después de haberle solicitado que cesaran estas actividades, el agresor fue a casa de la víctima para asustarla y acabó disparándola dos veces. Tras escuchar los testimonios de un experto en temas culturales etíopes y un psicólogo, el juez estimó la inexistencia de intento de asesinato, apreciando únicamente un delito de agresión con arma mortal¹³²⁴.

El Código Penal español entiende que existe legítima defensa si el autor obra en defensa de la persona o derechos propios o ajenos, siempre que concurren los requisitos siguientes: agresión ilegítima, necesidad racional del medio empleado para impedir la o repelerla y falta de provocación suficiente por parte del defensor. Siendo la agresión ilegítima un “*presupuesto indispensable de la eximente, sin el cual no pueden darse los demás requisitos, por lo que constituye un elemento esencial, sin el que no cabe eximente completa ni eximente incompleta*”¹³²⁵.

Esta agresión ha de ser ilegítima y real, “*no basta con que quien se defiende crea que lo hace si la agresión sólo existe en su imaginación*”¹³²⁶. Este presupuesto claramente no se ajusta a los delitos vinculados a la creencia en brujería y posesión, pues la agresión se ejecuta en el “mundo de los espíritus”.

¹³²⁴ LOS ANGELES TIMES, *Immigrant Crimes: Cultural Defense-a Legal Tactic* (15 julio 1988), disponible en http://articles.latimes.com/1988-07-15/news/mn-7189_1_cultural-defense/2 (último acceso enero 2017)

¹³²⁵ LUZÓN PEÑA, D.M. *Curso de derecho penal: parte general*, ed. Universitat, España, 2006; pág 589

¹³²⁶ MUÑOZ CONDE. F. y GARCÍA ARÁN. M, *Derecho Penal. Parte General*, 8ª edición, Tirant lo Blanch, España, 2010; pág 324

Cabe cuestionarse si se podría atenuar la pena del agresor en base a un eventual consentimiento del menor a ser objeto de un ritual de exorcismo. Como hemos apuntado anteriormente, en muchas ocasiones los menores están convencidos de que son brujos y aceptan los rituales de liberación o exorcismo¹³²⁷.

El artículo 155 CP no considera válido el consentimiento otorgado por un menor o incapaz en un delito de lesiones, pese a que este se hubiera emitido libre, espontánea y expresamente.

Pese a ello, defendiendo que “*la disponibilidad de los bienes jurídicos vida e integridad debe ser compatible con los valores constitucionales... de la dignidad humana y el libre desarrollo de la personalidad*”¹³²⁸, se acepta en ocasiones que el menor tenga un margen de autonomía para realizar actividades que pueden poner en peligro su integridad física.

Es el caso, por ejemplo, del boxeo infantil. Es un deporte que produce lesiones, pudiendo conducir a contusiones muy graves, incluso la muerte o daños cerebrales crónicos, según la Asociación Médica Mundial¹³²⁹. Pese a ello, en España se autorizan los combates de juniors a partir de los 15 años; en Reino Unido se puede combatir a partir de los 11 años y en EEUU desde los 8¹³³⁰. Cuestiones similares plantea la autorización a realizarse piercings o tatuajes a partir de los 16 años con el consentimiento de los padres o tutores, o la autorización a partir de los 16 a otorgar o no consentimiento médico a tratamientos médicos.

Una sentencia especialmente relevante en cuestiones del consentimiento del menor en el marco del derecho a la libertad religiosa y el derecho a la integridad física, es la STC 154/2002, de 18 julio en relación a un recurso de amparo planteado por los padres de un menor que murió tras negarse a recibir transfusiones de sangre.

¹³²⁷ METROPOLITAN POLICE SERVICE, *op. cit.* nota 1278

¹³²⁸ MUÑOZ CONDE, F, *Derecho Penal. Parte especial*, ed. Tirant Lo Blanch, 17ª edición, España, 2009; pág 118

¹³²⁹ EL PAIS, *Boxeadores de 10 años* (19 enero 2015), disponible en http://politica.elpais.com/politica/2015/01/18/actualidad/1421608674_257882.html (último acceso enero 2017)

¹³³⁰ *Idem*

El Tribunal admite que el menor es titular del derecho a la libertad religiosa y el derecho a la integridad física, cuestionándose si puede enmarcarse en ese derecho a la integridad física el ejercicio de un derecho de autodeterminación que tiene por objeto el propio sustrato corporal. Para valorar la relevancia del consentimiento del menor, el Tribunal considera diversas cuestiones como el hecho de que el menor sea titular del derecho a la libertad religiosa y a la integridad física, su madurez, la prevalencia del interés superior del menor, el valor del bien jurídico dañado y los efectos previsibles de la decisión del menor. Considerando finalmente que, en ese caso concreto, la decisión del menor no era relevante, si bien en base a otras cuestiones específicas del caso se acordó el amparo a los padres.

La sentencia anterior no excluye automáticamente la relevancia del menor a tomar decisiones que afecten su integridad física, aceptando, por tanto, que el consentimiento del menor puede ser válido y relevante atendiendo a los criterios citados previamente.

En el caso de lesiones vinculadas a las acusaciones de posesión y brujería cabría admitir una atenuación de la responsabilidad criminal del agresor en base al consentimiento del menor siempre que la edad y madurez del mismo sean adecuadas y que se valoren los criterios claramente detallados por el Tribunal Constitucional en lo referido a las lesiones producidas en el bien jurídico protegido y sus consecuencias.

Ahora bien, es necesario que el menor consienta poner su integridad física en peligro (recordemos que su objetivo es expulsar al espíritu de su cuerpo, pudiendo aceptar ataques contra su integridad física en aras de conseguir ese fin) de manera espontánea y libre. En este sentido, sería necesario probar que el menor no ha recibido ninguna acusación de posesión y brujería de parte de un tercero. Es decir, ese consentimiento sólo sería válido si no ha habido ninguna persona que le instigue o incite a considerarse una persona poseída o embrujada.

Además, sólo podrían aceptarse esas lesiones si previamente se ha recurrido a otras alternativas menos lesivas para el menor. Los progenitores, tutores o líderes religiosos deben explorar toda vía alternativa posibles a fin de evitar las lesiones e informar claramente al menor de las consecuencias de someterse a exorcismos de mayor

intensidad. Y, en todo caso, sólo podría aceptarse su consentimiento si el menor manifiesta una edad y madurez suficiente y las lesiones son leves.

En la práctica, es muy improbable que un menor se considere poseído y brujo sin haber sido instigado por un tercero y que acepte voluntariamente ritos de liberación y exorcismo que supongan un menoscabo de su integridad física. Además, hay que considerar el verdadero motivo que podría llevar a un menor a aceptar esta situación, ya que lo más plausible sea que el menor utilice este mecanismo para afrontar otros problemas, relajar tensiones familiares o aumentar el interés familiar hacia su persona.

2. Causas de inimputabilidad: alteración de la percepción, trastorno mental transitorio, estado pasional

En Reino Unido, en el caso de Kristy Bamu, un adolescente asesinado por su hermana y el novio de esta tras haberle torturado durante varios días por considerarle un menor-brujo; la defensa aceptó que los imputados habían provocado la muerte del menor, alegando que habían actuado en un estado de locura. Si bien esta premisa no fue aceptada por el jurado¹³³¹, es interesante analizar si efectivamente puede considerarse que aquel que comete un delito vinculado a la creencia en brujería y posesión padece una anomalía o alteración psíquica que le impida comprender la ilicitud del hecho o actuar conforme a esa comprensión.

Merece especial interés en este sentido la sentencia del llamado caso del “exorcismo del Albayzin¹³³²” (Granada, 1990) en el que una mujer falleció durante la celebración de un ritual exorcista instigado por ella misma. Un espiritista y varios familiares de la víctima realizaron una ceremonia exorcista que incluyó “*innumerables brutalidades a la víctima: además de administrarle pócimas con alto contenido en sal, sufrió empalamientos anales, golpes y presentaba parte de sus músculos internos arrancados por haberle introducido*

¹³³¹ ABC, *Tortura a su hermano hasta la muerte alegando que estaba poseído* (02 marzo 2012), disponible en <http://www.abc.es/20120302/internacional/abci-asesina-hermano-embrujado-201203021109.html> (último acceso enero 2017)

¹³³² EL PAÍS, *Una mujer muere en Granada tras una sesión de exorcismo para "expulsarle el diablo"* (02 febrero 1990), disponible en http://elpais.com/diario/1990/02/02/espana/633913223_850215.html (último acceso enero 2017)

*una mano por vía vaginal y anal*¹³³³». Todo ello aceptado por la víctima, que no trató de huir durante la ceremonia al estar “*convencida de que el demonio la poseía y era necesario echarlo*¹³³⁴».

La Audiencia Provincial de Granada condenó a los procesados por delito de lesiones en concurso con otro de imprudencia temeraria aplicando la atenuante analógica de enfermedad mental¹³³⁵. Según el Tribunal, las circunstancias del caso y las alteraciones experimentadas por los procesados, si bien no llegaron a ser de la “*intensidad necesaria para privarles de sus facultades psíquicas, anulando sus condiciones de inteligencia y voluntad (...) sí tuvo la profundidad y entidad suficientes, para dados los rasgos de personalidad que presentan cada uno de los acusados, influir y trastornar aquellas facultades, produciendo, en definitiva, una atenuación de su imputabilidad*¹³³⁶”.

A una resolución similar llegó el Tribunal de Aschaffenburg (Alemania) en referencia al famoso caso de Anneliese Michel, popularizado por películas como “El exorcismo de Emily Rose” y “Requiem: el exorcismo de Micaela”, ambas basadas en el exorcismo que sufrió la víctima. Víctima que falleció por desnutrición tras 67 sesiones de exorcismo realizadas por dos sacerdotes en presencia de los padres de la propia víctima¹³³⁷. Las sesiones se realizaron durante aproximadamente un año, tras haber sido autorizado el exorcismo por el Obispo de Wurzburg. Tanto los sacerdotes como los padres de la víctima fueron condenados por homicidio imprudente al no haber asistido a la víctima, pues tanto la víctima como los condenados estaban convencidos de que la víctima estaba poseída, por lo que la única cura posible era el exorcismo, excluyendo así otro tipo de terapia¹³³⁸. El Tribunal apreció la existencia de un atenuante por discernimiento reducido de los condenados¹³³⁹ en base al artículo 21 del Código Penal alemán.

¹³³³ EL PAÍS, *Uno de los 'exorcistas' del Albaicín describe brutales prácticas sobre la víctima* (16 enero 1992), disponible en http://elpais.com/diario/1992/01/16/sociedad/695516406_850215.html (último acceso enero 2017)

¹³³⁴ GARCÍA BLÁZQUEZ, *op. cit.* nota 1281; pág 96

¹³³⁵ Sentencia Audiencia Provincial Granada, de 17 marzo 1992

¹³³⁶ Sentencia Audiencia Provincial Granada, de 17 marzo 1992

¹³³⁷ Alemania, Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana, *Derfall Klingenberg und die Konsequenzen*, 2005

¹³³⁸ Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana, *op. cit.* nota 1337

¹³³⁹ HILGENDORF, *op. cit.* nota 1266; pág 97

Y en el famoso exorcismo de Almansa (Albacete), en el que una niña falleció en el transcurso de un ritual satánico practicado por un grupo de mujeres liderado por la propia madre de la víctima, el Tribunal apreció una eximente completa de enajenación mental¹³⁴⁰.

En todas estas sentencias sobre delitos vinculados a rituales exorcistas en base a creencias religiosas, se aprecia una exención o atenuación de la pena al considerar que los agresores actuaban en un estado de anomalía o alteración psíquica. Sin perjuicio de las circunstancias individualizadas de cada agresor, no considero que la aplicación de una eximente o atenuante en base a una alteración de percepción desde el nacimiento o la infancia (artículo 20.3 CP) o un estado de trastorno mental transitorio (artículo 20.1 CP) sean las más adecuadas.

En todo momento estamos defendiendo que la creencia en posesión y brujería es una creencia amparada por el derecho a la libertad de religión. No siendo por tanto coherente que la creencia en brujería se considere una indicación de una enfermedad, alteración o trastorno psicológico. Defender que una persona actúa movido por su creencia o tradición “*no encaja en el concepto de enfermedad mental*”¹³⁴¹.

Así se entendió en el caso *Botel versus State of Israel*, en el que el tribunal rechazó la eximente por enfermedad mental en un delito vinculado a la creencia en brujería al considerar que “*no hay ninguna razón para asumir que la creencia en demonios y fantasmas (...) es necesariamente un signo de enfermedad mental, pues sabemos que la creencia en demonios y brujería existe en determinados círculos*”¹³⁴².

Siguiendo la línea de Cerezo Mir respaldada por Monge Fernández y Jericó Ojer, entiendo que los factores culturales no pueden ser interpretados como eximente en base al artículo 20.3 CP, como así defiende Tamarit Sumalla, en aquellos casos en que resulte

¹³⁴⁰ EL PAÍS, *Absueltas las tres acusadas de matar a una niña en una sesión de exorcismo* (05 febrero 1992), disponible en http://elpais.com/diario/1992/02/05/sociedad/697244402_850215.html (último acceso enero 2017)

¹³⁴¹ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³⁴² *Botel versus State of Israel*, 1976 citada en TOMER-FISHMAN, T. “Cultural Defense, Cultural Offense, or No Culture at All: An Empirical Examination of Israeli Judicial Decisions in Cultural Conflict Criminal Cases and of the Factors Affecting Them”, *Journal of Criminal Law and Criminology* Vol. 100 nº 2, Estados Unidos, 2010, pp. 475-522; pág 498

probado “*que se trate de un aislamiento cultural*”. Pues como apunta Muñoz Conde, esta eximente requiere dos elementos: uno biológico, ausente en el caso de atribuirse esta eximente a factores culturales, y otro psicológico¹³⁴³.

Además, se actuaría en contra del principio de igualdad y no discriminación al considerar que el ser originario de determinadas culturas o contextos culturales se asemeja a una enfermedad mental.

Sí podría tener mayor cabida en los delitos vinculados a la creencia en brujería y posesión, la atenuante recogida en el artículo 21.3 CP relativa a los estados pasionales, al obrar por causas o estímulos tan poderosos que hayan producido arrebatos, obcecación u otro estado pasional de entidad semejante. Y ello pese a que “*el estímulo o la causa del arrebato hunda sus raíces en elementos, que sólo interpretados desde el código cultural del sujeto alcancen a ser comprendidos*”¹³⁴⁴.

En estos casos “*lo decisivo y constatable es la desestabilización anímica que provocan, alterando sensiblemente la personalidad del sujeto, con reacciones de tipo afectivo o temperamental, perturbación que trasciende, aunque sea de forma secundaria, derivada y pasajera, a la inteligencia y a la voluntad del sujeto, originando una disminución de su imputabilidad*” (STS 2384/1989, de 29 de septiembre). Ahora bien, no se incluyen aquellos estados emotivos que, si bien pudieran afectar a la tranquilidad espiritual del autor, no afectan su voluntad y comprensión sobre los actos que realiza y el impacto de los mismos¹³⁴⁵.

Torres, por ejemplo, defiende la aplicación de esta atenuante en “*su modalidad de eximente incompleta, o bien el error vencible, para atemperar la intensidad de la pena al grado de culpabilidad, moderando así la gravedad de la respuesta punitiva a la disminución de la culpabilidad de autor condicionada por el peso de la tradición*”¹³⁴⁶.

¹³⁴³ MUÑOZ CONDE y GARCÍA ARÁN, *op. cit.* nota 1326; pág 366

¹³⁴⁴ TORRES FERNÁNDEZ, *Identidad...*, *op. cit.* nota 109; pág 436

¹³⁴⁵ ALONSO FERNÁNDEZ, J.A. *Los estados pasionales y su incidencia en la culpabilidad. Análisis jurisprudencial de la circunstancia atenuante de arrebato u obcecación*, ed. Bosch, España, 1999; pág 34

¹³⁴⁶ TORRES FERNÁNDEZ, *La mutilación...*, *op. cit.* nota 127; pág 19

Incluso en aquellos casos en los que se considere que el sujeto ha actuado con alevosía, la doctrina no impide la aplicación de la atenuante por arrebató, obcecación u otra pasión. Pese a que la alevosía es una circunstancia agravante recogida en el artículo 22.1 CP, la jurisprudencia ha manifestado la compatibilidad entre este agravante y la atenuante de estado pasional, *“por referirse la primera a la forma de ejecutarse el delito (...) y determinar la segunda elementos impulsores de la comisión del acto punible”* (STS, de 30 noviembre 1987). Se entiende por tanto que *“el sujeto puede conservar el suficiente grado de conciencia y lucidez como para captar el alcance del medio o instrumento empleado, y de la forma de comisión del delito”*¹³⁴⁷.

Personalmente considero que en algunos casos podría aplicarse la atenuante de estado pasional como circunstancia atenuante muy cualificada con los efectos que recoge el artículo 66.4 CP para esos supuestos. *“El espectro de intensidades de los estímulos o causas recibidos, abarca un tramo tan amplio (desde el grado superior al acaloramiento, aturdimiento o reacciones coléricas hasta el grado inmediatamente inferior al trastorno mental transitorio completo), que tratar por igual a todas las situaciones que se pueden contemplar, pecaría de injusto por dar un tratamiento común a casos realmente desiguales”*¹³⁴⁸. Por lo que la jurisprudencia acepta la atenuante de estado pasional muy cualificada cuando *“la motivación sea de mucha entidad cualitativa y la afectación psíquica sobrevenida resulta muy profunda”* (STS, de 07 julio 1992) en base a las condiciones del culpable, los antecedentes del hecho, las circunstancias concretas del acto y aquellos otros elementos vinculados a la comisión del delito suficientemente significativos como para atenuar la pena¹³⁴⁹.

Para estimar la existencia de una atenuante de arrebató, obcecación u otro estado pasional la jurisprudencia exige una cierta conexión temporal, pues el arrebató no podrá apreciarse si ha mediado un tiempo entre estímulo y reacción que prudencialmente permita estimar que se ha recuperado la frialdad de ánimo.

¹³⁴⁷ ALONSO FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1345; pág 121

¹³⁴⁸ *Ibíd*; pág 152

¹³⁴⁹ *Ibíd*; pág 153

3. Error de prohibición

La apelación al error de prohibición recogida en el artículo 14 CP es recurrente por parte de la defensa de acusados en causas judiciales vinculadas a los llamados “delitos culturalmente motivados” como la mutilación genital femenina (ej. sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona 42/2013, de 13 de mayo). El citado artículo determina la exclusión de la responsabilidad penal por error invencible sobre la ilicitud del hecho, en tanto que su vencibilidad determina una pena atenuada en uno o dos grados.

Existe error de prohibición cuando el autor cree que actúa lícitamente así como en aquellos supuestos en los que el sujeto ni siquiera se plantea la ilicitud de su acción¹³⁵⁰. Esto se aplica tanto en los supuestos en los que “*el autor desconoce la existencia de una norma que prohíbe su conducta*”¹³⁵¹ (error directo de prohibición) o en aquellos en los que “*el autor sabe que su conducta esta prohibida en general pero cree erróneamente que en el caso concreto se da una causa de justificación que lo permite, que actúa dentro de los límites de la misma o que se dan sus presupuestos objetivos*”¹³⁵² (error indirecto de prohibición). Siendo relevante igualmente, no sólo si el sujeto conoce la ilicitud de su comportamiento, sino si pudo conocerlo, es decir, estimar si el error fue vencible o invencible, lo que será relevante a la hora de atenuar o excluir la culpabilidad del sujeto.

“*La jurisprudencia, después de destacar la dificultad de determinar la existencia de error, por pertenecer al arcano íntimo de la conciencia de cada individuo, sin que baste su mera alegación, sino que deberá probarse, tanto en su existencia como en su carácter invencible*”¹³⁵³. No son proclives por tanto los tribunales a aceptar el error de prohibición, aunque así lo han admitido cuando concurren todos los elementos constitutivos del error. Así, por ejemplo, se apreció un error de prohibición invencible, en la STS 411/2006, de 18 de abril considerando que el sujeto, ecuatoriano originario de la zona de la selva desconocía la ilicitud de la conducta de abusos sexuales sobre una menor de 12 años, con la que tenía una relación de noviazgo. Si bien es cierto que en este caso se tuvieron

¹³⁵⁰ MUÑOZ CONDE y GARCÍA ARÁN, *op. cit.* nota 1326; pág 382

¹³⁵¹ *Ibid*; pág 383

¹³⁵² *Idem*

¹³⁵³ Sentencia Tribunal Supremo 411/2006, de 18 de abril

también otra serie de circunstancias, el ámbito cultural del sujeto y la víctima jugaron un papel esencial en la absolució del inculpaado.

Más habitual es apreciar un error de prohibición vencible (sentencia Audiencia Provincial de Teruel 197/2011, de 15 noviembre, sentencia Audiencia Nacional 9/2013, de 04 de abril), atendiendo a *“las condiciones psicológicas y de cultura del infractor, así como las posibilidades que se le ofrecieran de instrucción y asesoramiento o de acudir a medios que permitieran conocerla trascendencia antijurídica de su obrar”*¹³⁵⁴. Interesante en este aspecto es la STS 336/2009, de 02 de abril sobre un caso similar al anterior en el que una menor de trece años ecuatoriana mantenía un noviazgo con relaciones sexuales plenas y consentidas con un compatriota suyo. Si bien el Tribunal considera que existe un error vencible de prohibición, dos magistrados emiten votos particulares alegando que *“la ilicitud en estos casos de conductas sexuales, que depende de la edad de las personas y del ámbito cultural de uno u otro país en que se desenvuelven, no responde al concepto de delito natural (prohibita quia mala), es decir, no nos hallamos ante unos hechos reputados como infracción penal en todas las épocas y en todos los países, sino ante una consideración como delito o no según las diferentes valoraciones sociales vigentes en las diversas culturas, esto es, ante una infracción mala quia prohibida”*.

No son, por tanto, los tribunales ajenos al contexto cultural del autor, valorando en cada caso concreto si efectivamente el autor conocía o podía conocer la antijuricidad de su acción. En este punto cabe cuestionarse si, en términos generales, cabría la aplicación del error de prohibición en los delitos vinculados a la creencia en brujería y posesión.

Los abusos vinculados a la creencia en brujería y posesión suponen un atentado contra la integridad física, llegando en los casos extremos a una vulneración del derecho a la vida. El hecho de que se vean afectados bienes jurídicos tan valiosos hace difícil estimar que los autores desconocían la antijuricidad de sus hechos. Al mismo tiempo, los abusos se cometen contra personas especialmente vulnerables como son los menores y, en muchas ocasiones, menores con discapacidad, que requieren una protección especial. Estos abusos suponen un ataque a elementos esenciales como la vida y la integridad física,

¹³⁵⁴ Entre otras, Sentencia Tribunal Supremo 14 diciembre 1985 o Sentencia Tribunal Supremo 15 abril 1996.

que podríamos considerar valores comunes en la ética de toda cultura, por lo que es difícil defender la aplicación del error de prohibición directo de manera general.

Además, el hecho de que los abusos se realicen en secreto, es un indicio de que los autores sí no desconocían el hecho de que sus acciones fueran antijurídicas, sí que al menos se plantearon esta hipótesis y/o presumieron que estas prácticas no serían aprobadas por la sociedad. Especialmente en el caso de los líderes religiosos implicados en este tipo de abusos dado que, debido a su papel como autoridad, debe exigírsele un conocimiento de los elementos jurídicos básicos del país en el que desarrolla su actividad religiosa.

En síntesis, por todos los elementos mencionados (importancia del bien jurídico protegido, estatus de la víctima, secretismo de la acción), no es posible aceptar la aplicación del error de prohibición directo de manera general en los abusos vinculados a la creencia en brujería y posesión.

Cabe plantearse, sin embargo, si podría apreciarse como error directo de comprensión o de conciencia disidente, es decir, si puede estimarse que el autor conoce lo injusto de su acción pero no lo comprende, es decir, *“el sujeto tiene conocimiento de la norma prohibitiva, aunque no interioriza el mandato de esta por razones culturales”*¹³⁵⁵.

A este respecto, la jurisprudencia ha reiterado en numerosas ocasiones el rechazo de un error de prohibición fundado en factores culturales: *“tanto el recurrente como la propia sentencia se refieren a esta situación en referencia a la ablación del clítoris al afirmar que es una práctica cultural de su país de origen. Ello no puede ser excusa para elaborar una teoría del “error de prohibición fundado en los factores culturales a los que pertenece el sujeto”, porque el respeto a las tradiciones y a las culturas tiene como límite infranqueable el respeto a los derechos humanos que actúan como mínimo común denominador exigible en todas las culturas, tradiciones y religiones”*¹³⁵⁶.

La misma línea argumental sigue el Tribunal Supremo al no apreciar el error de prohibición por razones culturales en la violación sobre la propia esposa, mauritana de 14

¹³⁵⁵ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³⁵⁶ Sentencia Tribunal Supremo 835/2012, de 31 de octubre

años, cometido por su esposo: “*el Estado de Derecho nunca debe abdicar, obviamente, de sus más elementales esencias, como lo es sin duda el respeto a la dignidad del ser humano, en aras de un relativismo cultural que aloje el fundamento de la decisión penal en las creencias, opiniones o costumbres de un determinado grupo, con el grave riesgo que ello por añadidura supondría para la adecuada protección de las víctimas, como titulares últimos de tales valores básicos*”¹³⁵⁷.

Los tribunales insisten en la importancia del respeto de los derechos humanos, “*sin que estos puedan eludirse en base a razones de tipo cultural, religiosos o ideológicos*”¹³⁵⁸, respetando así lo establecido en el artículo 3.2 de la LO 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros, modificada por LO 2/2009 que establece que “*las normas relativas a los derechos fundamentales de los extranjeros serán interpretadas de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias vigentes en España, sin que pueda alegarse la profesión de creencias religiosas o convicciones ideológicas o culturales de signo diverso para justificar la realización de actos o conductas contrarios a las mismas*”.

Esto es especialmente significativo en aquellas conductas que supongan la lesión de un bien jurídico especialmente protegido, como el derecho a la vida o a la integración física, como ocurre en los abusos vinculados a la creencia en posesión y brujería. Más teniendo en cuenta que las víctimas de estas lesiones son menores, que merecen una especial protección por parte del ordenamiento jurídico. Todo ello sin menosprecio de la apreciación de la existencia de “*error de comprensión en los casos en que efectivamente concurran sólidos motivos para llevar a la exculpación*”¹³⁵⁹.

Muñoz Conde entiende que podría tener cabida como error de prohibición los llamados delitos por convicción o conciencia¹³⁶⁰, es decir aquellos casos en los que el autor “*aunque conoce el ámbito prohibitivo de la misma (la norma), no le reconoce eficacia motivadora*

¹³⁵⁷ Sentencia Tribunal Supremo 992/2010, de 08 de enero

¹³⁵⁸ Sentencia Audiencia Nacional 9/2013, de 04 de abril

¹³⁵⁹ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³⁶⁰ Entiende que la fundamentación legal a la exención o atenuación de la pena en este tipo de delitos se basa en la invocación directa del artículo 16 de la Constitución Española 1978, el estado de necesidad o el error de prohibición en MUÑOZ CONDE y GARCÍA ARÁN, *op. cit.* nota 1326; pág 395

*de sus actos*¹³⁶¹”. Ahora bien, la evocación a la conciencia no tiene cabida cuando el bien jurídico afectado es de gran valor, véase la vida, integridad física, libertad, “*ya que dichos bienes jurídicos son más importantes que la libertad de conciencia y son indispensables para el desarrollo de los demás ciudadanos que obviamente también tienen derecho a su protección jurídica*¹³⁶²”. No cabe por tanto apelar a la libertad de creencia para amparar los abusos vinculados a la creencia en posesión y brujería cometidos a menores.

El mismo argumento jurídico rige a la hora de rechazar una aplicación automática del *error de prohibición indirecto* en los delitos vinculados a la creencia en posesión y brujería. Pese a que en numerosas ocasiones los autores de estos delitos consideran que han hecho lo correcto, actuando por el bien de la víctima y para proteger a su familia, la importancia del bien jurídico lesionado y el hecho de que la víctima sea un menor, impide la aplicación de este tipo de error de manera general. Sin perjuicio del análisis de cada caso y de la apreciación de un error de prohibición indirecto cuando se den todos los elementos necesarios para ello.

En estos casos en los que “*el potencial motivador de la norma de la cultura es más eficaz que el de la norma penal*¹³⁶³”, es decir, en aquellos casos en los que el sujeto conozca la antijuricidad de su conducta pero no la aceptara por el peso de sus creencias o la presión del grupo social, tiene mejor cabida la aplicación de las circunstancias atenuantes o las causas de exculpación recogidas en los artículos 20 CP y 21 CP (ej. miedo insuperable, alteración en la percepción).

4. Causas de exclusión de la reprochabilidad: estado de necesidad disculpante, miedo insuperable

Por último, es necesario analizar la reprochabilidad de la conducta del sujeto, es decir “*para afirmar la culpabilidad del sujeto, no es suficiente que conociera o pudiera conocer la ilicitud de su conducta (elemento intelectual). Asimismo, se requiere que tal*

¹³⁶¹ MUÑOZ CONDE y GARCÍA ARÁN, *op. cit.* nota 1326; pág 393

¹³⁶² MUÑOZ CONDE, *op. cit.* nota 1096

¹³⁶³ TORRES FERNÁNDEZ, *Identidad...*, *op. cit.* nota 109; pág 437

*conducta le fuere exigible al mismo conforme a las exigencias del ordenamiento jurídico, valorando sus concretas circunstancias personales (elemento volitivo)*¹³⁶⁴”.

Respecto al análisis de las causas eximentes o atenuantes en delitos vinculados a la creencia en posesión y brujería, merece la pena examinar el estado de necesidad en conflicto de intereses iguales, el miedo insuperable¹³⁶⁵ y los ya mencionados delitos por convicción o por conciencia.

El estado de necesidad es una causa de justificación basada en la ponderación de bienes jurídicos de desigual valor. Ahora bien, en ocasiones “*los bienes en colisión son de igual valor*¹³⁶⁶”, de manera que una parte mayoritaria de la doctrina ha entendido que en estos supuestos cabe aplicar el estado de necesidad como causa de reprochabilidad. Se exigen los mismos requisitos que en “*el estado de necesidad de bienes de desigual valor: es decir, ha de darse una situación de necesidad (peligro real e inminente, no evitable de otro modo, para un bien jurídico)*¹³⁶⁷”, que la situación de necesidad no haya sido provocada intencionadamente por el sujeto y que el necesitado no tenga, por su oficio o cargo, obligación de sacrificarse.

En este sentido puede ser interesante mencionar el caso de una mujer de origen africano que en la década de los ochenta en Valonia, Bélgica, lanzó a su bebé recién nacido al agua provocando su ahogamiento¹³⁶⁸. La causa de esta actitud sería el hecho de que el bebé era albino, característica que según ciertas creencias tradicionales en África simboliza la mala suerte. Según Pérez de la Fuente, en este caso podría atenuarse la pena aplicándose “*un estado de necesidad, un poco sui generis, para conseguir salvarse de una maldición que crea una gran perturbación a la madre (...) una de las claves del caso es si es cierta, en términos culturales, la relación entre bebé albino, maldición y perturbación de la madre*¹³⁶⁹”.

¹³⁶⁴ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³⁶⁵ La naturaleza jurídica de esta eximente es discutida por la doctrina. La mayoría de autores (entre ellos Cerezo Mir, Muñoz Conde, Monge Fernández) defiende el encaje del miedo insuperable como una causa de inculpabilidad basada en el principio de no exigibilidad de otra conducta. La doctrina minoritaria entiende que es una causa de inimputabilidad.

¹³⁶⁶ MUÑOZ CONDE y GARCÍA ARÁN, *op. cit.* nota 1326; pág 388

¹³⁶⁷ *Ibíd*; pág 389

¹³⁶⁸ PÉREZ DE LA FUENTE, O. “Delitos culturalmente motivados. Diversidad cultural, Derecho e inmigración”, *European Journal of Legal Studies* Vol. 5 n° 1, 2012, pp. 65-95; pág 93

¹³⁶⁹ *Ibíd*; pág 94

El Código Penal declara exento de criminalidad penal a aquel que obre impulsado por miedo insuperable. Para apreciar esta eximente la doctrina defiende que el sujeto obre motivado por un mal, que ha de ser el motivo preponderante (no único) de la actuación del sujeto. Este mal ha de ser de grave, siendo por tanto insuperable para el sujeto. Para valorar la vencibilidad del miedo, la doctrina apuesta por aplicar un criterio mixto, valorando tanto las circunstancias personales del sujeto (edad, cultura, carácter...) como que la conducta sea la exigible por la ciudadanía media¹³⁷⁰. Puede ser real o imaginario y es necesario que se actué inminentemente para evitar el peligro¹³⁷¹. Cabe su aplicación como eximente completa o incompleta.

¿Se ajusta esta eximente a la conducta de aquellos que cometen abusos vinculados a su creencia en brujería y vudú? En el caso del exorcismo del Albayzin, la defensa de una de las imputadas solicitó su absolución por concurrencia de la eximente completa de miedo insuperable alternativamente a la eximente por trastorno mental transitorio. Esta imputada habría sido amenazada directamente por la víctima durante el exorcismo, que le habría asegurado que el demonio que llevaba en su interior pasaría a habitar el interior de la imputada, de manera que tendría un hijo del diablo. En base a esta amenaza la imputada, que no estaba embarazada pero estaba próxima la celebración de su boda, comenzó a participar de forma agresiva en el ritual. Esta eximente no fue aceptada por el Tribunal al *“no presentarse el miedo como insuperable, analizado y estudiado bajo la primacía de aquellos criterios apuntados de objetividad y en todo caso despersonalizados, ni poder ser considerados los estímulos que lo produjeron como reales, ciertos e inminentes”*¹³⁷².

También se alegó el miedo insuperable, el estado de necesidad y la alteración de la percepción en un caso de mutilación genital femenina analizado por la Audiencia Provincial de Teruel, sin que el tribunal pudiera apreciar dichas circunstancias al estimar que *“sólo el peso de la tradición referido por el letrado de los acusados es desde todo punto insuficiente para fundar la exención de responsabilidad”*¹³⁷³.

¹³⁷⁰ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

¹³⁷¹ VARONA GÓMEZ, D. *El miedo insuperable: una reconstrucción de la eximente desde una teoría de la justicia*, ed Comares, España, 1999, pp 184ss citado en CEREZO MIR, *op. cit.* nota 191, pág 143

¹³⁷² Sentencia Audiencia Provincial Granada, de 17 marzo 1992

¹³⁷³ Sentencia Audiencia Provincial de Teruel 197/2011, de 15 noviembre

¿Podemos aceptar que aquel que delinque motivado por su creencia en brujería y posesión actúa movido por un miedo insuperable? Monge Fernández, considera que esta eximente encaja en los “*en los casos de sujetos que actúan por móviles religiosos, ante el temor de perder el paraíso o ante el castigo divino (...) dado que lo que fundamenta la aplicación de la eximente es la anormalidad en el proceso de motivación del sujeto, ocasionada por la amenaza del mal, al margen de que éste exista sólo en la conciencia del agente*¹³⁷⁴”.

Obviamente en este caso, el miedo sólo se entendería enmarcado en el contexto cultural del agresor. Ahora bien, se defendió que la influencia de los ritos y amenazas vinculadas a la creencia en brujería y vudú crean un estado de tal pánico en las víctimas de trata como para forzarlas a ser explotadas sexualmente, siendo considerado por los tribunales como un acto comisivo idóneo en el delito de trata. La misma línea argumental nos lleva a aceptar que esa misma creencia puede llevar a algunas personas bajo circunstancias concretas a una situación de tal temor, estrés e intranquilidad espiritual como para dañar a un tercero. No sería congruente defender que la creencia en vudú, posesión y brujería es idóneo para ser valorado como medio comisivo pero no como causa atenuante. Por un mera cuestión de coherencia, si se reconoce que el vudú es un medio de coacción adecuado para someter a una persona a una situación de esclavitud, ¿por qué no aceptar que temores similares puede empujar a una persona a cometer determinados actos nocivos para un tercero?

Quizás el mayor problema para apreciar la eximente de miedo insuperable en los delitos vinculados a la creencia en brujería y posesión es la inmediatez, pues en ocasiones este tipo de delitos se prolongan en el tiempo, lo que sí podría tener cabida como eximente incompleta.

En todo caso, será necesario analizar las circunstancias de cada caso concreto, para no beneficiar con estas atenuantes a personas que utilicen las acusaciones de brujería contra menores para deshacerse de los menores por otros motivos o razones. De hecho, serán necesario aplicar las agravantes necesarias en aquellos casos en que el objetivo de estos

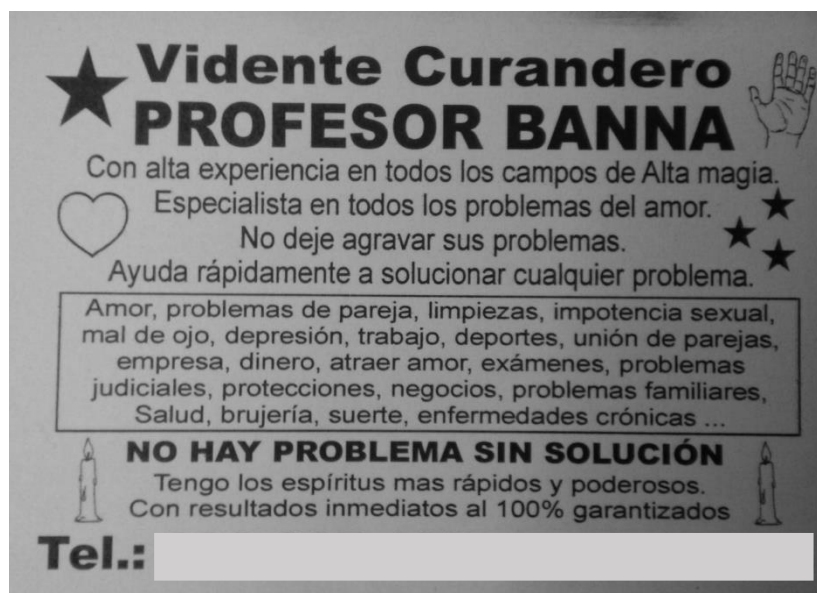
¹³⁷⁴ MONGE FERNÁNDEZ, *op. cit.* nota 1309; capítulo El multiculturalismo y su tratamiento en la Teoría Jurídica del Delito

rituales sea un beneficio económico. Fines lucrativos y egoístas no pueden ser amparados por el derecho cuando la protección y salvaguarda del menor están en juego.

CAPÍTULO 5. VIOLACIONES Y ABUSOS SEXUALES DURANTE RITUALES DE LIMPIEZA DE BRUJERÍA (breve referencia)

En toda la geografía española subsaharianos, cuyo perfil corresponde en su ámbito de procedencia al de un especialista religioso¹³⁷⁵, se anuncian en panfletos, prensa escrita y medios digitales como profesores, videntes o curanderos, ofreciendo “*además de los servicios habituales de los consultorios ocultistas, de videncia (la adivinación, las técnicas de counselling basadas en la sensibilidad hacia las influencias de las fuerzas sobrenaturales, la mediumneidad) y otras técnicas adivinatorias (como el uso de caracoles...)* el plus de capacidad de enfrentar la acción de brujería¹³⁷⁶”.

Ilustración 11. Panfleto publicitario de maestro en brujería africana distribuido en ciudad española



En ocasiones los rituales utilizados en el marco de estas consultas incluyen tocamientos o actos de naturaleza sexual. Esto plantea la cuestión de si son actos libremente consentidos o si constituye otro de los ámbitos en los que las prácticas abusivas vinculadas a creencias tradicionales africanas se manifiestan en nuestro país y entorno cultural; esta vez en forma de delitos contra la libertad sexual durante rituales de sanación o limpieza.

¹³⁷⁵ DIEZ DE VELASCO *et al.*, *op. cit.* nota 1108; pág 303

¹³⁷⁶ *Idem*

Al igual que en el caso de maltrato y abusos a menores brujo este tipo de delitos no está vinculado exclusivamente a personas subsaharianas, así, por ejemplo, el llamado “El Brujo”, de origen español, fue condenado por abusos sexuales a menores y jóvenes a las que para proyectar su energía y mejorar así la situación de las pacientes debía “*realizar tocamientos e incluso acostarse con su paciente y así transmitir su poder*¹³⁷⁷”. En 2011, la Audiencia Provincial de Valencia condenó a un santero cubano acusado de abusar sexualmente de tres de sus clientas y de violar a una de ellas durante un ritual religioso¹³⁷⁸. Como parte del ritual a una de las víctimas le solicitó que se desnudara y metiera en la bañera, recorriendo con huevos de gallina el cuerpo de la víctima, especialmente sus partes íntimas.

Los tribunales españoles han apreciado igualmente la existencia de delitos sexuales en algunas sectas destructivas, destacando los conocidos casos de las sectas CEIS (delito continuado de favorecimiento de la prostitución) o Edelweis, cuyo líder mantenía relaciones sexuales con menores a los que aseguraba que era la manera de alcanzar la perfección según las creencias de la propia secta.

Este tipo de delitos sexuales se han documentado igualmente en el marco de iglesias pentecostales durante la realización de ritos de limpieza y exorcismo. Siendo esta práctica especialmente criticada en África, así en Malauí, por ejemplo, un pastor de la iglesia “Creyentes de la Biblia” fue detenido tras ordenar desvestirse a 15 de sus feligresas, mientras el pastor las observaba y realizaba rezos especiales por ellas¹³⁷⁹.

I. MAGNITUD Y CARACTERES EN EUROPA

Los abusos sexuales en el marco de las actividades de limpieza y sanación constituyen un delito de cifra negra, del que se presume existen muchos más casos de los que se denuncia, por vergüenza, sumisión a la autoridad de aquellos que realizan estos rituales,

¹³⁷⁷ INTERVIÚ, *Los hechizos del brujo* (26 marzo 2007), disponible en <http://www.interviu.es/reportajes/articulos/los-hechizos-del-brujo> (último acceso enero 2017)

¹³⁷⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 157/2011, de 08 marzo 2011

¹³⁷⁹ NOTICIACRISTIANA, *Supuesto pastor de Malauí obligaba a sus feligreses a orar desnudas* (31 marzo 2006) disponible en <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/2006/04/supuesto-pastor-de-malauí-obligaba-a-sus-feligreses-a-orar-desnudas.html> (último acceso enero 2017)

por miedo a no ser creídos... “Una vez vino una chica que nos dijo que el brujo al que había consultado para ver si era posible volver con su exnovio le había obligado a hacerle una felación porque necesitaba el semen para el conjuro. Yo le dije que lo denunciara, pero muchas veces no lo hacen por vergüenza¹³⁸⁰”.

Las personas que ejecutan estos rituales se defienden alegando que las relaciones o abusos eran consentidos, por lo que no se trata de prácticas delictivas. “No hay violación porque no hay ausencia de consentimiento. Cuando ellas (las víctimas) fueron a verles (a los especialistas de estos rituales) ya creían. Nadie les ha obligado a creer”, alegó en un tribunal francés la defensa de dos *witch-doctor* imputados por violar a dos mujeres¹³⁸¹. Casos similares se han denunciado en Toulouse (Francia), donde un *witch-doctor* africano fue acusado de violación por dos mujeres (que habían pagado hasta 3.000 Euros en uno de los casos a lo largo de varias sesiones) por realizar un ritual que consistía en desnudar a las clientas y pedirles que se embadurnaran con aceites especiales. Acto seguido, el *witch-doctor* realizó tocamientos a las víctimas y mantuvo un acto sexual con ellas para echar al mal¹³⁸².

En Reino Unido, un pastor premeditadamente se acercaba a mujeres solteras y madres en situaciones difíciles, visitándolas a medianoche y solicitándoles que se desnudaran y bañaran mientras él masajeaba sus cuerpos con aceite para echar a los espíritus diabólicos del entorno de las mujeres¹³⁸³. Y en Huy (Bélgica), fue juzgado en 2015 un *witch-doctor* guineano acusado de violación de dos de sus clientas¹³⁸⁴.

En Seine-Saint-Denis (Francia), en 2013, un hombre de origen togolés fue condenado a 14 años de prisión por violación y abusos sexuales contra menores durante rituales de vudú con la finalidad de “expulsar los espíritus malignos”. La madre de las víctimas fue

¹³⁸⁰ EL PAÍS, *Te purifico el aura por 950 euros* (21 septiembre 2015), disponible en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/09/18/madrid/1442599747_368104.htmlelpais (último acceso enero 2017)

¹³⁸¹ CERCLE CICERON, *Procès en viol-sorcellerie pour deux marabouts: les avocats plaident l'acquittement* (06 octubre 2010), disponible en www.cercleciceron.com (último acceso enero 2017)

¹³⁸² LA DÉPÊCHE, *Un marabout accusé de viols* (4 febrero 2011), disponible en <http://www.ladepeche.fr/articuloicle/2011/02/04/1006249-un-marabout-accuse-de-viols.html> (último acceso enero 2017)

¹³⁸³ CSWR y TRUST FOR LONDON, *op. cit.* nota 1130; pág 66

¹³⁸⁴ L'AVENIR, *Un marabout escrot et violeur?* (27 marzo 2015), disponible en <http://www.lavenir.net/cnt/431771> (último acceso enero 2017)

declarada cómplice y condenada a siete años de prisión¹³⁸⁵. El acusado manifestó en su defensa que estos actos habían sido incitados por un líder religioso vudú para evitar un fallecimiento en la familia¹³⁸⁶. El pastor le habría propuesto “*acostarse con una menor o matar a un albino*” a fin de evitar la muerte del familiar.

En España, en 2008, una mujer denunció en Alcudia (Mallorca) que durante un ritual de sanación que consistía en introducirle por el ano un cirio y encender la llama “*para que simbólicamente ardieran todas las impurezas de su cuerpo*” el *witch-doctor* senegalés le introdujo igualmente su miembro viril¹³⁸⁷.

II. CUESTIONES LEGALES

Este tipo de delitos plantean varias cuestiones a nivel legal. En primer lugar, se trata de un delito de cifra negra, pues muchos casos no son denunciados pese a que se conozcan estas prácticas abusivas, como refleja el testimonio de un subsahariano recogido por la ONG APORENET en Reino Unido, “*[los pastores] se aprovechan de la vulnerabilidad de la gente y la explota sexualmente mientras demandan dinero para las oraciones que ofrecen*”¹³⁸⁸.

Las personas adultas y en pleno uso de sus facultades mentales tienen derecho a ejercer la libertad religiosa así como disponer de su cuerpo y sexualidad. Como defiende Muñoz Conde, “*además de conculcar el derecho fundamental a la libertad de conciencia puede conculcar también el derecho del paciente a elegir la forma de tratamiento que le parezca más conveniente (...) Una cuestión distinta es la coincidencia de la decisión de conciencia con la del titular del bien jurídico protegido. Cuando, por ejemplo, el bien jurídico es de libre disposición (propiedad, libertad, intimidad, etc.) no hay ningún problema en admitir la impunidad de quien, por ejemplo, además de contar con la voluntad del penitente, considera que tres días de meditación en una celda aislada de un convento de clausura le vienen muy bien como expiación de sus pecados, procediendo,*

¹³⁸⁵ LE FIGARO, *Viols et rites vaudous...*, *op. cit.* nota 1013

¹³⁸⁶ *Idem*

¹³⁸⁷ ÚLTIMA HORA, *Detenido un chamán en Alcúdia que sodomizó a una paciente con un cirio para “curarla”* (21 julio 2008)

¹³⁸⁸ APORENET, *op. cit.* nota 1005; pág 19

*en consecuencia, a dejarle encerrado en dicha celda, llevándose la llave. Lo mismo sucede, a mi juicio, con las flagelaciones mutuas como forma de expiación de los pecados, salvo que la voluntad de uno de los flagelantes esté viciada o sea irrelevante. La solución no es, sin embargo, tan clara cuando la decisión del propio titular del bien jurídico afecta a la vida*¹³⁸⁹.

Por tanto, se parte de la premisa que las personas adultas y con sus plenas capacidades pueden aceptar someterse a ese tipo de rituales y métodos de sanación espiritual, siempre que su consentimiento sea libre, es decir, que no haya sido viciado o irrelevante.

En el caso de menores de edad o personas que tenga sus facultades mentales limitadas, reconociendo su derecho a la libertad religiosa, dada su vulnerabilidad, el carácter del bien jurídico a proteger y la autoridad moral ejercida por las personas que realizan estas limpiezas espirituales, se deben penalizar todo ritual que conlleve tocamientos o actos sexuales. Buscando otras alternativas que, siendo conformes a sus creencias religiosas, sean menos intrusivas. Así en el caso Edelweis la Audiencia Provincial de Madrid destaca que los menores carecen de la “*madurez ética y suficiente carga de experiencia para precaverse de las denigrantes y perniciosas influencias de quienes, faltos de todo escrúpulo moral, no reparan, en aras de satisfacer sus impulsos lúbricos, en incitar a menores para la realización de aberrantes prácticas sexuales*”¹³⁹⁰.

En el caso de personas adultas y con plenas facultades, es evidente que la negativa del cliente a continuar con el ritual es un límite que ha de ser respetado por el *witch-doctor*; en caso contrario, estaría cometiendo un delito. Ahora bien, en ocasiones la víctima acepta e incluso participa de forma activa en estos rituales, que pueden conllevar desnudos, determinados masajes o tocamientos e incluso el acto sexual. En estos casos es más difícil establecer si se trata de un consentimiento genuino, o las personas que llevan a cabo estos rituales están abusando de las creencias religiosas, situación de vulnerabilidad y confianza de sus clientes. De manera que se aprovechen del deseo de su clientela a alejar el mal de sus vidas y su temor al advenimiento de males en caso de no someterse a los rituales de limpieza.

¹³⁸⁹ MUÑOZ CONDE, *Ponencia...*, *op. cit.* nota 1096

¹³⁹⁰ Sentencia Audiencia Provincial de Madrid, de 22 octubre de 1991

Más teniendo en cuenta que es difícil para la víctima delimitar qué actos son necesarios para realizar este tipo de rituales y limpiezas de espíritu. Los desnudez y ciertos tocamientos (sin ánimo sexual) son aceptados en el ámbito médico-sanitario siempre que sean adecuados para el diagnóstico de la enfermedad o cuidado de la persona enferma. De manera que cualquier paciente entiende que en una cita ginecológica, por ejemplo, mostrar los senos o permitir determinados tocamientos es una conducta no sólo apropiada sino necesaria para determinados diagnósticos. La misma conducta sería, sin embargo, claramente inapropiada en una consulta oftalmológica. Esta falta de claridad a la hora de establecer qué tipo de acciones son adecuadas para obtener un determinado beneficio mediante un ritual de limpieza espiritual dificulta la diferenciación de los actos necesarios para el tratamiento de los clientes de los actos libidinosos.

Tal y como establece Tamarit Sumalla en referencia a las llamadas sectas destructivas, *“el estado de dependencia o sumisión psíquica en que pueda estar la persona adepta respecto del líder del grupo puede generar la situación de asimetría o superioridad necesaria sobre la que cabe fundamentar el prevalimiento, siempre que, claro está, se haya producido éste y que el consentimiento por parte de la víctima se haya prestado como consecuencia directa del prevalimiento”*¹³⁹¹.

La misma línea argumental es seguida por la jurisprudencia española respecto a los rituales de índole sexual en el marco de la creencia en vudú y brujería. Así, por ejemplo, la sentencia de la Audiencia Provincial de Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero contempla el caso de un *witch-doctor* de Guinea Ecuatorial que cometió diversas agresiones sexuales contra una menor desde los ocho hasta sus 15 años, *“invocando su condición de vidente y advirtiéndole a la niña de los males que podían sobrevenir a su familia si no accedía, males derivados de sus poderes mágicos, y conminándola finalmente a que no contara a nadie tales hechos”*. Tras un año de interrupción por el desplazamiento del autor, este volvió a encontrarse con la víctima, *“con la excusa de que la menor debía quedarse toda la noche para hacerle un conjuro, el acusado reanudó entonces las relaciones sexuales”*¹³⁹².

¹³⁹¹ TAMARIT SUMALLA, *op. cit.* nota 83; pág 274

¹³⁹² Sentencia Audiencia Provincial de Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero

A otra madre de dos menores de edad, el imputado les indicó que la condición para poder proporcionar buena suerte a los miembros de dicha familia era que las menores debían quedar a solas con él, a lo que accedió la madre; de manera que “*con ánimo lúbrico y a cambio de quitarles el mal de ojo*¹³⁹³” abusó sexualmente de las menores.

Igualmente, la sentencia de la Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife 707/2009, de 18 de diciembre condena a un hombre español que invita a una menor a su casa para realizar rezos por ella, iniciando posteriormente los rituales que consistieron en múltiples tocamientos de índole sexual y penetración.

En ambos casos se estima que los imputados han concurrido en un delito de abuso sexual con prevalimiento. Como establece la citada sentencia de la Audiencia Provincial de Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero las víctimas “*dieron crédito a las predicaciones y pesimistas advertencias lanzadas por el acusado sobre el porvenir de su familia, todas las cuales dimanaban de su prevalente calidad de santón que era aceptada como tal por los padres de las menores. (...) el procesado hizo uso de su superioridad espiritual para consumir las penetraciones denunciadas, invocando siempre la suerte de autoridad moral que le confería el hecho de ser reconocido como el vidente de la comunidad guineana*”.

Siendo ratificada la citada sentencia de la Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife 707/2009 por el Tribunal Supremo que estima en la STS 1850/2010, de 21 de octubre que “*habiendo obtenido el acusado un consentimiento viciado por su situación de superioridad sobre la víctima de la que se aprovecha, dado que era una situación apropiada, habitación cerrada y a oscuras, apta para la práctica de ritos de santería, en los que la niña cree, y todo ello con la habilidad del oficiante para engañarla y hacerle ver que se trata de ritos cuando lo que está haciendo es abusar de ella y evitando la reacción de la menor que inicialmente piensa que efectivamente son los rituales. No se trata, dice el Tribunal, de que la víctima haya tenido anulada por completo su libertad sexual sino que la tenga limitada o restringida, tal y como sucedió dada la relación previa entre ambos y la creencia de Eva en los "poderes" del acusado de los que éste se sirvió a los efectos criminales*”.

¹³⁹³ Sentencia Audiencia Provincial de Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero

En ambos casos, por tanto, se consideró que el consentimiento de la víctima había estado viciado debido, entre otros, a las creencias de las víctimas y la posición de autoridad del imputado con respecto a ellas.

El delito de abuso sexual por prevalimiento se recoge en el artículo 181 CP, que penaliza al que, sin violencia o intimidación y sin que medie consentimiento, realizare actos que atenten contra la libertad o indemnidad sexual de otra persona considerándose abusos sexuales no consentidos los que se ejecuten sobre personas que se hallen privadas de sentido o de cuyo trastorno mental se abusare, así como los que se cometan anulando la voluntad de la víctima mediante el uso de fármacos, drogas o cualquier otra sustancia natural o química idónea a tal efecto o cuando el consentimiento se obtenga prevaliéndose el responsable de una situación de superioridad manifiesta que coarte la libertad de la víctima.

Por lo tanto, “*adquieren carácter típicamente delictivo todos los supuestos en los que ésta [la víctima] sea incapaz de prestar su consentimiento al acto sexual por encontrarse dormida, narcotizada o hipnotizada, haya sido o no tal estado provocado por el propio autor para conseguir sus propósitos sexuales*¹³⁹⁴”. Así, por ejemplo, en Francia, en Nanterre, un *witch-doctor* nigeriano fue acusado de ocho violaciones en 2006, tras haber ofrecido a la víctima una «bebida de los dioses» que le había producido vértigos y un profundo sueño; despertando la víctima desnuda con recuerdos de tocamientos sexuales¹³⁹⁵. El *witch-doctor* reconoció que los actos sexuales ayudan a purificar el cuerpo de las pacientes¹³⁹⁶.

Aplicándose el artículo 182 CP en caso de que la víctima sea mayor de dieciséis años y menor de dieciocho y el autor hubiera realizado los actos sexuales valiéndose de engaño o abusando de una posición reconocida de confianza, autoridad o influencia sobre la víctima. Mientras que el artículo 183 CP se aplica ante cualquier acto de carácter sexual

¹³⁹⁴ TAMARIT SUMALLA, *op. cit.* nota 83; pág 274

¹³⁹⁵ METRO FRANCE, *Un marabout jugé pour viols* (11 octubre 2009), disponible en <http://www.metrofrance.com/info-locale/un-marabout-juge-pour-viols/pijk!@RhnbbLtokNHj0RrSbFHTA/> (último acceso febrero 2015)

¹³⁹⁶ *Idem*

realizado con una víctima menor de 16 años, agravándose las penas, entre otras circunstancias si se utilizó violencia, intimidación o prevalimiento¹³⁹⁷.

En referencia al abuso sexual de prevalimiento, la jurisprudencia exige la concurrencia de un elemento objetivo consistente en un tocamiento impúdico o contacto corporal que puede ofrecer múltiples modalidades salvo, lógicamente, las previstas en tipos penales distintos; que el tocamiento o contacto corporal puede ser realizado tanto por el sujeto activo del delito sobre el pasivo, o por éste sobre el cuerpo de aquél; y un elemento subjetivo, el “ánimo libidinoso”, o propósito de obtener una satisfacción sexual.

Además de la “*concurrencia de la manifiesta situación de superioridad del agente, que esa situación influya, coartándola, en la libertad de la víctima, y que el agente, consciente de la situación de superioridad y de sus efectos inhibidores de la libertad de decisión de su víctima, se prevalega de la misma situación para conseguir el consentimiento, así viciado, a la relación sexual*”¹³⁹⁸.

La apreciación de esta variedad del abuso sexual exige, por tanto, que el autor ocupe una posición de superioridad respecto a la víctima y que se aproveche de esta situación, consciente de que de no existir dicha relación, no obtendría el consentimiento. La relación de superioridad ha de ser manifiesta o, lo que es lo mismo, evidente y notoria y el prevalimiento probado: “*la intimidación empleada por el acusado debe considerarse como eficaz, como racional e inminente a la vista de las amenazas por él vertidas contra la menor y contra la familia de ésta, pues dados los poderes de vidente que el procesado decía poseer sobre las personas de su entorno y la creencia de los ciudadanos guineanos en tales poderes no resultaba en absoluto difícil crear un temor insuperable*”¹³⁹⁹.

¹³⁹⁷ Para proceder por los delitos contemplados en artículo 181 Código Penal y ss, se precisa denuncia de la persona agraviada, de su representante legal o querrela del Ministerio Fiscal (quien actuará ponderando los legítimos intereses en presencia). Cuando la víctima sea menor de edad, incapaz o una persona desvalida, bastará la denuncia del Ministerio Fiscal (artículo 191.1 CP).

¹³⁹⁸ Sentencia Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife 707/2009, de 18 de diciembre

¹³⁹⁹ Sentencia Audiencia Provincial de Las Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero

CONCLUSIONES

Creencias tradicionales africanas y derecho penal

1. Las creencias tradicionales africanas están amparadas por el derecho a la libertad religiosa. Siendo esencial analizar rigurosamente las distintas prácticas de brujería vinculadas a estas creencias que violan *prima facie* otros derechos humanos o suponen un atentado contra la seguridad, la salud o la moralidad pública para valorar si en esos casos cabe no sólo restringir la libertad de ejercer las creencias africanas tradicionales, sino castigar esos actos.
2. Los delitos vinculados a la creencia en vudú y brujería africana son una realidad en España y el resto de países europeos de nuestro entorno, donde se constata la aparición de nuevos fenómenos como el maltrato a menores acusados de posesión y brujería, el uso del vudú como elemento de coacción en las redes de trata nigerianas con finalidad de explotación sexual o los abusos sexuales durante rituales de limpieza de brujería.
3. Las manifestaciones violentas de la creencia y práctica de la brujería en Europa son cuantitativamente reducidas, lo que no es óbice para que el derecho de respuesta a los desafíos que plantean estas prácticas vinculadas a las creencias tradicionales africanas. El derecho tiene interés en abordar la diversidad cultural y los aspectos culturales de los individuos que pueden incidir en la comisión de delitos, especialmente cuando, como en el caso de los abusos vinculados a la creencia y práctica de brujería, las víctimas pertenecen mayoritariamente a grupos vulnerables, como menores y mujeres migrantes.
4. En términos generales el derecho penal español dispone de herramientas suficientes para castigar a quien comete abusos derivados de la creencia y práctica en brujería, si bien existen carencias significativas a la hora de ofrecer protección a las víctimas de esos abusos. Siendo necesario implantar medidas más amplias dirigidas a la protección de las víctimas y, en general, a una mejor cobertura de las necesidades y problemáticas de la comunidad subsahariana en España.

El delito de brujería

5. El delito de brujería sería imposible en nuestra regulación actual, al considerarse un acto atípico, en consecuencia, exento de punibilidad. Los inconvenientes procesales de la regulación de un eventual delito de brujería, los continuos reproches a la actual regulación del delito de brujería en algunos países subsaharianos y las asiduas solicitudes de reforma por una parte de la población de esos países así como organizaciones no gubernamentales, la sociedad civil e incluso Naciones Unidas son un claro indicador de que la incorporación de este delito en el ordenamiento jurídico español sería una medida desacertada.

Vudú y delito de trata

6. El uso abusivo de elementos vinculados al vudú constituye *a priori* un medio comisivo idóneo constitutivo del delito de trata. Los tratantes, conscientemente, utilizan las creencias de las víctimas para reforzar y legitimar el pacto existente entre víctima y tratante, haciendo a la víctima y su familia participantes activos de ese compromiso, maquillando así sus intenciones de explotación, desviando el reparto de responsabilidades y dificultando la salida de las víctimas de ese círculo de explotación.
7. Los tribunales españoles reconocen que el uso abusivo de elementos de las creencias tradicionales africanas puede constituir un método comisivo idóneo en el delito de trata, si bien la valoración de cada caso individual plantea numerosos desafíos, tanto a nivel procesal (ruptura en cada caso concreto de la presunción de inocencia del presunto agresor) como por el aparente consentimiento de las víctimas a su situación de explotación. Por ello se recomienda que desde el inicio de los procesos judiciales se confronten los aspectos vinculados al consentimiento, ofreciendo un marco global de la situación de la víctima en el que puedan entenderse su vulnerabilidad, las eventuales inconsistencias en sus testimonios, el hecho de que no se reconozcan como víctimas de trata pese a serlo y las circunstancias bajo las cuales las víctimas pueden haber aparentemente aceptado una situación de explotación.
8. El uso de elementos culturales propios por las redes nigerianas de explotación sexual dificulta el acompañamiento a las víctimas y la persecución de las redes. Un enfoque

culturalmente adaptado en el acompañamiento de víctimas es, por tanto, imprescindible; siempre teniendo en cuenta que los aspectos culturales han de ofrecer un marco de comprensión y acercamiento al otro y no servir como un elemento reductor de la víctima; de manera que el elemento cultural sea utilizado como un cajón mágico en el que enmarcar toda conducta que no encaja en la manera en que se supone que debe comportarse una víctima.

Asesinatos y/o mutilaciones a menores para fines vinculados a la creencia en brujería

9. Los asesinatos y/o mutilaciones de menores para fines vinculados a la creencia en brujería vulneran irreversiblemente derechos básicos y esenciales de los menores, lo que excluye un eventual amparo de estas prácticas en nombre del derecho a la libertad religiosa. El ordenamiento jurídico español dispone de elementos suficientes para castigar este tipo de conductas, sin que quepa la aplicación de eximentes o atenuantes; los agresores son plenamente conscientes del mal que causan, planificando su agresión y ejecutándola en la clandestinidad; por lo que sus fines egoístas no deben de ser amparados por el derecho.

Abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería

10. Los abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería plantean el reto de encontrar el equilibrio entre dos bienes jurídicos especialmente protegidos como son el derecho de una persona, incluido el menor, a la libertad religiosa, y el derecho a la integridad física y moral del menor. Siendo importante que toda reflexión sobre este tipo de abusos se centre en la búsqueda de respuestas y alternativas que reconozcan y refuercen tanto el derecho a la libertad religiosa como el derecho a la integridad física y moral del menor, en vez de inclinarse por soluciones sencillas y polarizadas, basadas en un pretendido antagonismo entre esos dos derechos.
11. La normativa española contiene actualmente suficientes elementos para proteger al menor de este tipo de abusos si bien se encuentran algunas lagunas normativas, especialmente respecto a la extraterritorialidad de estas prácticas y el rol de líderes

religiosos. Cuestión más compleja es determinar si en estos abusos a menores vinculados a la creencia en posesión y brujería cabe la aplicación de eximentes o atenuantes en razón de la cultura y convicciones religiosas de los agresores. Si bien los tribunales en Europa han sido reacios a aplicar atenuantes o eximentes en este tipo de delitos, en algunos supuestos podría ser de aplicación la atenuante relativa a los estados pasionales, al obrar por causas o estímulos tan poderosos que hayan producido arrebatos, obcecación u otro estado pasional de entidad semejante.

Violaciones o abusos sexuales vinculados a rituales de limpieza de brujería

12. Las personas adultas y con plenas capacidades pueden aceptar someterse a rituales de limpieza de brujería que impliquen actos sexuales, siempre que su consentimiento sea libre, es decir, que no haya sido viciado o irrelevante. La dificultad estriba en establecer si se trata de un consentimiento genuino, o las personas que llevan a cabo estos rituales están abusando de las creencias religiosas, situación de vulnerabilidad y confianza de sus clientes. En el caso de menores de edad o personas que tenga sus facultades mentales limitadas, dada su vulnerabilidad, el carácter del bien jurídico a proteger y la autoridad moral ejercida por las personas que realizan estas limpiezas espirituales, se deben penalizar todo ritual que conlleve tocamientos o actos sexuales.

BIBLIOGRAFÍA

1. INFORMES

ABDELFATTAH, A. *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa*, Informe presentado por el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos E/CN.4/2002/73/Add.2

AFRICA POLICY RESEARCH NETWORK (APORENET), *Safeguarding Children's Rights: Voices and Views from African Communities Findings from a Community-led Education Project*, Reino Unido, 2014

AFRICANS UNITE AGAINST CHILD ABUSE (AFRUCA)

Breaking the Cycle of Fear, Witchcraft, Juju and Safeguarding Victims of Human Trafficking, Reino Unido, 2011

Proposal for a New Law Against Branding Children as Witches or as Possessed by Evil Spirits and Carrying Out Exorcism Rites on Children, Reino Unido, 2010

Protecting the Rights of Migrant Children Branded as Witches or Possessed by Evil Spirits: the Case of the UK Submission to the General Discussion on "The Rights of All Children in the Context of International Migration", Suiza, 28 September 2012

Safeguarding Children from Abuse link to a Belief in Spirit Possession. Consultation Response Form, Reino Unido, 2007

What is Witchcraft Abuse? Safeguarding African Children in the UK Series 5, Reino Unido, 2009

Why UK Law should Explicitly Prohibit "Possession Accusations", Position Paper, Reino Unido, 2015

ALSTON, P. *Rapport du Rapporteur spécial sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires*, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, A/HRC/11/2, 2009

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS (ACNUR)

Directrices sobre protección internacional: La aplicación del artículo 1A(2) de la Convención de 1951 o del Protocolo de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados en relación con las víctimas de la trata de personas y las personas que están en riesgo de ser víctimas de la trata, HCR/GIP/06/07, 2006

La Trata de Personas y la Protección de los Refugiados: Perspectiva del ACNUR Ponencia: Conferencia Ministerial sobre la "Acción Global de la UE contra La Trata de Personas, Bruselas, 19-20 de octubre de 2009

AMNISTÍA INTERNACIONAL, *Aumentan los homicidios por motivos de brujería en Papúa Nueva Guinea*, 2009

ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS,
Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, resolución 36/55, 1981

Informe del Comité Especial encargado de elaborar una convención contra la delincuencia organizada transnacional sobre la labor de sus períodos de sesiones primero a 11°. Notas interpretativas para los documentos oficiales (travaux préparatoires) de la negociación de la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus protocolos A/55/383/Add.1, 2000

ASAMBLEA PARLAMENTARIA DEL CONSEJO DE EUROPA, *Children's rights to physical integrity*, Resolution 1952, 2013

ASOCIACIÓN PARA LA PREVENCIÓN, REINSERCIÓN Y ATENCIÓN DE LA MUJER PROSTITUIDA (APRAMP),
A pie de calle. Actuaciones con menores víctimas de trata, España, 2016

Guía de intervención con víctimas de trata para profesionales de la seguridad del Estado, España, 2014

BIELEFELDT, H. *Elimination of All Forms of Religious Intolerance. Interim Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, Asamblea General A/68/290, 2013

CENTRE FOR SOCIAL WORK RESEARCH (CSWR) y TRUST FOR LONDON,
Safeguarding Children's Rights: Exploring Issues of Witchcraft and Spirit Possession in London's African Communities, Reino Unido, 2011

CENTRE POUR L'ÉGALITÉ DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME
Rapport traite des êtres humaines 2006- Les victimes sous les projecteurs, Bruselas, 2007

Traite et trafic des êtres humains. Construire la confiance. Rapport annuel 2012, Bruselas, 2013

CHILDHOOD WELLBEING RESEARCH CENTRE (CWRC), *A Rapid Literature Review of Evidence on Child Abuse Linked to Faith or Belief*, Working Paper nº 15, Reino Unido, 2012

COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO,
Concluding observations on the report submitted by the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland under article 12, paragraph 1, of the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the sale of children, child prostitution and child pornography, CRC/C/OPSC/GBR/CO/1, 2014

Observación General N°13. Derecho del niño a no ser objeto de ninguna forma de violencia, CRC/C/GC/13, 2011

COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS, *Comentario general número 22 (48) (art 18) 1, 1993*

COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER y COMITÉ DE LOS DERECHOS DEL NIÑO, *Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta, CEDAW/C/GC/31-CRC/C/GC/18, 2014*

CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS, *Las personas con albinismo, 24º periodo de sesiones, A/HRC/24/57, 2013*

CONSEJO INTERNACIONAL DE ONGS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS, *La violación de los derechos de los niños: Prácticas nocivas basadas en la tradición, la cultura, la religión o la superstición, 2012*

DANISH IMMIGRATION SERVICE, *Protection of Victims of Trafficking in Nigeria. Fact-Finding Mission to Lagos, Benin City and Abuja, Nigeria 9 to 26 September 2007, Dinamarca, 2008*

DEFENSOR DEL PUEBLO, *La trata de seres humanos en España: víctimas invisibles, España, 2012*

DEPARTAMENTO DE ESTADO DE ESTADOS UNIDOS
Country Report on Human Rights Practices: Nepal, 2009
Trafficking in Persons Report, 2006
Trafficking in Persons Report, 2015

END CHILD PROSTITUTION, CHILD PORNOGRAPHY AND TRAFFICKING OF CHILDREN (ECPAT UK), “Safeguarding Children Controlled through Belief in Ritual Oaths, “Child Witches”, or Religious and Traditional Practices”, *Understanding... serie n° 1, Reino Unido, 2009*

EUROPOL

Situation Report. Trafficking in Human Beings in the EU, Países Bajos, 2016

Trafficking in Human Beings from Nigeria to the EU: Intelligence Assessment, Países Bajos, 2009

Trafficking in Human Beings in the European Union, Países Bajos, 2011

EUROSTAT, *Trafficking in Human Beings, Luxemburgo, 2013*

FINNISH IMMIGRATION SERVICE, *Human Trafficking of Nigerian Women to Europe, 2015*

FISCALÍA ESPECIALISTA EN MATERIA DE EXTRANJERÍA,

Boletín de jurisprudencia 1/2016. Trata. Explotación sexual. Prostitución. Julio a diciembre 2015, 2016

Circular 5/2011 sobre criterios para la unidad de actuación especializada del Ministerio Fiscal en materia de extranjería e inmigración, España, 2011

Ficha extranjería. Síntesis del sistema de la lucha contra la trata de seres humanos

La trata de seres humanos, la inmigración clandestina y los delitos contra los derechos de los ciudadanos extranjeros: Síntesis de la jurisprudencia Sala 2ª del Tribunal Supremo, España, 2009

FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF),

Child Sacrifice in Uganda, Uganda

Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change, 2013

FONDO PARA LA POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (UNFPA), *Preguntas frecuentes sobre la mutilación genital femenina, 2015*

FUNDACIÓ ÀMBIT PREVENCIÓ, *Mujeres nigerianas víctimas de explotación sexual en la invisibilidad: dificultades y propuestas, España, 2001*

FUNDACIÓN ABOGACIA ESPAÑOLA, *Detección y defensa de víctimas de trata. Guía práctica para la abogacía, España, 2015*

GLOBAL RIGHTS, *Guía anotada del Protocolo completo de la ONU contra la trata de personas, 2005*

HELPAGE INTERNATIONAL,

Fighting Witchcraft Accusations

Using the Law to Tackle Accusations of Witchcraft: HelpAge International's position, 2011

HM GOVERNMENT, *Safeguarding Children from Abuse Linked to a Belief in Spirit Possession, Reino Unido, 2007*

HUDA, S. *Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños. Integración de los Derechos Humanos de la mujer y la perspectiva de género, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, E/CN.4/2005/71, 2004*

HUMANE AFRICA, *Child Sacrifice and the Mutilation of Children in Uganda, Reino Unido, 2013*

INICIATIVA GLOBAL DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA LUCHA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS (UNGIFT), *Profiling the Traffickers, 016 Workshop, The*

Vienna Forum to Fight Human Trafficking, Background Paper, 13-15 febrero, Austria, 2008

INMIGRATION AND REFUGEE BOARD, *Responses to Information Request*, Canadá, 2005

INSTITUTE FOR PUBLIC POLICY RESEARCH, *Beyond Borders. Human Trafficking from Nigeria to the UK*, Reino Unido, 2013

INSTITUTO DE LA MUJER DE EXTREMADURA, *Tráfico y trata de mujeres en Extremadura*, Junta de Extremadura, España, 2009

INSTITUTO INTERREGIONAL DE LAS NACIONES UNIDAS PARA INVESTIGACIONES SOBRE LA DELINCUENCIA Y LA JUSTICIA (UNICRI), *Trafficking of Nigerian Girls in Italy. The Data, the Stories, the Social Services*, Italia, 2010

JAHANGIR, A. *Informe de la Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias*, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, A/HRC/6/5, 2007

KIDSRIGHTS FOUNDATION, *No Small Sacrifice. Child Sacrifice in Uganda, in a Global Context of Culture Violence*, 2014

LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, *Trafficking Body Parts in Mozambique and South Africa*, Mozambique, 2008

MENESES FALCÓN, C *et al.* *Apoyando a las víctimas de trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados*, Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, España, 2015

MYRIA, *Traite et trafic des êtres humains. Rapport annuel*, Bélgica, 2015

NAPTIT, GAATW, UNIFEM. *Acces to Justice for Trafficked Persons in Nigeria. A Handbook for Legal Actors and Assistance Providers*, Nigeria

NATIONAL SOCIETY FOR THE PREVENTION OF CRUELTY TO CHILDREN (NSPCC), *The NSPCCC Response to Working Together to Safeguarding Children: Safeguarding Children from Abuse linked to a belief in Spirit Possession and Witchcraft*, Reino Unido, 2007

NGOZI EZEILO, J. *Informe de la Relatora Especial sobre la trata de personas, especialmente mujeres y niños*, Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, A/ HRC/10/16d, 2009

RED ESPAÑOLA CONTRA LA TRATA DE PERSONAS,
Guía básica para la identificación, derivación y protección de las personas víctimas de trata con fines de explotación, España, 2008

Preocupaciones y retos. Protección internacional para las víctimas de trata, España

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO (UNODC)

Global Report on Trafficking in Persons, Austria, 2012

Guía legislativa para la aplicación del Protocolo para la prevención, supresión y castigo del tráfico de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional

Guías legislativas para la aplicación de la convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional y sus protocolos, 2004

Ley modelo contra la trata de personas, Austria, 2010

Manual para la lucha contra la trata de personas, Austria, 2009

Manual sobre la investigación del delito de trata de personas. Guía de autoaprendizaje, 2009

Transnational Organized Crime in the West African Region, Austria, 2005

Transnational Trafficking and the Rule of Law in West Africa: a Threat Assessment, Austria, 2009

Trata de personas hacia Europa con fines de explotación sexual, Austria, 2010

Travaux préparatoires de las negociaciones para la elaboración de la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos, Estados Unidos, 2008

The Role of 'Consent' in the Trafficking in Persons Protocol, Issue Paper, Austria, 2014

The Role of Organized Crime in the Smuggling of Migrants from West Africa to the European Union, Austria, 2011

OPERACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS EN COSTA DE MARFIL (UNOCI), *Rapport sur les abus des droits de l'homme commis par des Dozos en République de Côte d'Ivoire*, Costa de Marfil, 2013

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO), *Human Trafficking in Nigeria: Root Causes and Recommendations*, Policy Paper n° 14.2, Francia, 2006

OFICINA DEL ALTO COMISIONADO PARA LOS DERECHOS HUMANOS (OHCHR),

Buenas prácticas y principales dificultades en la prevención y eliminación de la mutilación genital femenina, Consejo de Derechos Humanos 29º período de sesiones, A/HRC/29/20, 2015

Human Rights and Human Trafficking, Fact Sheet nº 36, 2014

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS),
Buruli ulcer: the case for early treatment, 2009

Mutilación genital femenina, nota descriptiva nº 241, 2014

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Estados Unidos, 2003

ORGANIZACIÓN PARA LA SEGURIDAD Y LA COOPERACIÓN EN EUROPA (OSCE),
Analysing the Business Model of Trafficking in Human Beings to Better Prevent the Crime, Austria, 2010

Decisión nº 557. Plan de acción contra la trata de personas

PARLAMENTO EUROPEO, *Resolución sobre la lucha contra la mutilación genital femenina practicada en la UE*, 2009

PROYECTO ESPERANZA,
El delito de trata de seres humanos en el código penal. Tras la reforma de la LO 1/2005 de 30 marzo, por la que se modifica la LO 10/1995 de 23 de noviembre, 2015

Memoria de resultados y actividades, España, 2014

PROYECTO ESPERANZA y SICAR, *II Evaluación de impacto. 2006-2010. Mujeres víctimas de trata. Recuperando derechos, progresando en dignidad*, 2012

SECRETARIADO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Derfall Klingenberg und die Konsequenzen*, Alemania, 2005

UGANDA HUMAN RIGHTS COMMISSION, *Child Sacrifice in Uganda and its Human Rights Implications. A Research Study*, Uganda, 2014

VICTORIA CLIMBIÉ FOUNDATION, *Does Britain Need Legislation to Protect Children from Being Labelled as Witches?*, Reino Unido, 2010

WICHTCRAFT AND HUMAN RIGHTS INFORMATION NETWORK (WHRIN), *2013 Global Report 21st Century Witchcraft Accusations & Persecution*, Reino Unido, 2014

WOMEN'S LINK WORLDWIDE
Hoja informativa 2. Principales resultados. Los derechos de las mujeres migrantes: una realidad invisible, España, 2009

La trata de mujeres y niñas nigerianas: esclavitud entre fronteras y prejuicios, España, 2014

2. LIBROS/ARTÍCULOS

ADESUWA, J. *Hexenkind. Die wahre geschichte einer Frau, die in Afrika als Hexe verfolgt wurde*, Edition a, Austria, 2011

AGHATISE, E.

“*Trafficking for Prostitution in Italy: Concept Paper*”, *Expert Group Meeting. Trafficking in Women and Girls*, 18-22 Noviembre 2002, New York, Estados Unidos, 2002

“*Women Trafficking from West Africa to Europe: Cultural Dimensions and Strategies*”, *Human Rights: A Gender Perspective*, 2005/1

“*Working to Combat the Trafficking of Nigerian Women and Girls into Italy*”, *Canadian Woman Studies /les cahiers de la femme* Vol. 22 n°3-4, Canadá, 2003, pp. 197-199

AGNIESZKA, E. “*Forensic Psychiatrist Evaluation: a Case of Witchcraft Accusation*”, *Bulletin of Transcultural Special Interest*, Group of Royal College of Psychiatrists, Reino Unido, 2007

AGUILAR MOLINA, J. *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo: Social Cleansing, Religious Commerce and the Difficulties of Being a Parent in an Urban Culture*, Save the Children, Reino Unido, 2006

AKHILOMEN, D. *The Resurgence of Ayelala in Benin Kingdom: An Indictment of the Conventional Dispensation of Justice in Nigeria*, 2009

AKOR, L. “*Trafficking of Women in Nigeria: Causes, Consequences and the Way Forward*”, *Corvinus Journal of Sociology and Social Policy* Vol. 2, Hungría, 2011, pp. 89-110

ALOMAR REAL, M.M y PLASENCIA VENYS, X. *Historias de tráfico, trata y prostitución. Proceso migratorio de mujeres nigerianas a Mallorca*, Casal Petit, España, 2014

ALONSO FERNÁNDEZ, J.A. *Los estados pasionales y su incidencia en la culpabilidad. Análisis jurisprudencial de la circunstancia atenuante de arrebató u obcecación*, ed. Bosch, España, 1999

ALUKO-DANIELS, O.F. *Locating the Place of Consent in the Movement of Nigerian Women for Prostitution in Italy*, PhD Thesis, Universidad de Coventry, Reino Unido, 2014

ANNISON, R. *In the Dock. Examining the Uk’s Criminal Justice Response to Trafficking*. Anti-Trafficking Monitoring Group, Reino Unido, 2013

ARMADA, A. “*La mirada extraviada*” en MÉDICOS MUNDI (ed) *Sur y comunicación. Una nueva cultura de la información*, Icaria, España, 1999, pp. 85-92

BAARDA, C.S. “Human Trafficking for Sexual Exploitation from Nigeria into Western Europe: The Role of Voodoo Rituals in the Functioning of a Criminal Network”, *European Journal of Criminology* Vol. 13 nº 2, Reino Unido, 2016, pp. 257-273

BACAICOA ARTAZCOZ, E. “Religiones tradicionales”, *Cuadernos Enero-Febrero* Vol. XXIII nº1, Fundación Sur, España, 2009

BAHUNGA, J. “Tackling Child Abuse Linked to Faith or Belief”, *Every Child Journal* Vol. 3 nº 2, Reino Unido, 2013

BAKKE, M. *How Does Religion Affect Trafficking in Nigerian Women? An Analysis of the Relations Between Religious Beliefs and Human Trafficking*, Universidad de Londres, Reino Unido, 2013

BARBERA, M. C. (1a) “Mujeres, Migración y Derecho Penal: El tratamiento jurídico de la mutilación genital femenina”, *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies* Vol. 4 nº 1, España, 2010, pp. 34-67

BASILE, F. “El Derecho penal en las sociedades multiculturales europeas: los delitos motivados por la cultura realizados por los inmigrantes (en particular, las mutilaciones genitales femeninas)” en GARCÍA VALDÉS, C. *et al.* (coord.) *Estudios penales en homenaje a Enrique Gimbernat*, vol. II, ed. Edisofer, España, 2008, pp. 1835-1878

BELOMBO YOMBI, A. “La Répression de la Sorcellerie dans le Code Pénal Camerounais: le cas du Kong dans le Ntem”, *Jahrbuch Für Afrikanisches Recht* Vol. 3-12, ed. MfillerJuristischer, Alemania, 1984, pp. 3-12

BENEDUCE, R. y MARTELLI, P. “Politics of Healing and Politics of Culture: Ethnopsychiatry, Identities and Migration”, *Transcultural Psychiatry* Vol. 42(3), Reino Unido, 2005, pp. 367- 393

BENEDUCE, R y TALIANI, S. “Embodied Powers, Deconstructed Bodies Spirit Possession, Sickness, and the Search for Wealth of Nigerian Immigrant Women”, *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 101(2), Alemania, 2006, pp. 420-449

BERNAULT, F. “Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville” en MVE MBEKALE M. *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Francia, 2005, pp. 21-39

BERNAULT, F Y TONDA, J. “Dynamiques de l’invisible en Afrique”, *Politique Africaine* nº 79, Francia, 2000, pp. 5-16

BOAZ, D.N. *Witchcraft, Witchdoctors and Empire: The Proscription and Prosecution of African Spiritual Practices in British Atlantic Colonies, 1760-1960s*, PhD Thesis, Universidad de Miami, Open Access Dissertations. Paper 1265, Estados Unidos, 2014

BRIONES GÓMEZ, R. “La integración del 'otro' en la emergente España multicultural”, *Gazeta de Antropología* nº 23 artículo 04, España, 2007

- BRIVIO, A. *Il Vodù in Africa. Metamorfosi di un culto*, ed. Viella, Italia, 2012
- BURGOS MARTÍNEZ, B. *Culturas africanas y desarrollo: intentos africanos de renovación*, Fundación Sur, España, 2007
- CARLING, J.
Migration, Human Smuggling and Trafficking from Nigeria to Europe, International Organization for Migration Research Series, Suiza, 2006
- “Trafficking in Women from Nigeria to Europe”, *Migration Information Source*, 2005
- CARNEVALI RODRÍGUEZ, R. “El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal moderno”, *Política Criminal* n° 3, Chile, 2007, pp. 1-28
- CARSTENS, P.A. *The Cultural Defence in Criminal Law: South African Perspectives*, Universidad de Pretoria, Sudáfrica, 2003
- CEREZO MIR, J. *Curso de Derecho penal español. Parte general. III Teoría jurídica del delito/2*, ed. Tecnos, España, 2004
- CHRISTENSEN, T.M. *Trafficking for Sexual Exploitation: Victim Protection in International and Domestic Asylum Law*, New Issues in Refugee Research. Research Paper n° 206, UNHCR, Suiza, 2011
- CIMPRIC, A.
La sorcellerie des talimbi: un mode d’expression des rapports sociaux
- Les enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, UNICEF, Senegal, 2010
- Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología* n° 18, España, 2004
- D’HAEYER, A. “Des “enfants sorciers” en Belgique? Sans doute...”, *Alter Echos* n°254, Bélgica, 2008, pp.13-14
- DAUNIS RODRÍGUEZ, A. “El tráfico y la trata de personas tras la reforma del Código penal” en ZÚÑIGA RODRÍGUEZ, L.*et al. La reforma penal de 2010*, ed. Ratio Legis, España, 2011, pp. 121-137
- DESMOND, A.
“Breaking the Spell of Juju”, *Reporter Autumn*, 2011
- Investigating Nigerian Sexual Exploitation Human Trafficking Allegations*, Reino Unido, 2009
- Nigerian Organized Human Trafficking*, power-point
- DETTMEIJER-VERMEULEN, C.E. *Human trafficking. Seventh report from the national reporter*, Países Bajos, 2009

DÍEZ DE VELASCO, F *et al.* *Religiones entre continentes. Análisis de las religiones minoritarias en Canarias*, ed. Icaria, España, 2008.

DIWAN, M.A. “Conflict between State Legal Norms and Norms Underlying Popular Beliefs: Witchcraft in Africa as a Case Study”, *Duke Journal of Comparative & International Law* Vol.14, Estados Unidos, 2004, pp. 351- 387

DREWAL, H.J. “Creating Mami Wata: An Interactive, Sensory Exhibition”, *Museum Anthropology* Vol. 35 n° 1, American Anthropological Association, Estados Unidos, 2012, pp. 49–57

DUMIN, J. “Superstition-Based Injustice in Africa and the United States: The Use of Provocation as a Defense for Killing Witches and Homosexuals”, *Wisconsin Women’s Law Journal* Vol. 21, Estados Unidos, 2006, pp. 145-174

DUNKERLEY, A. *Juju, Nigeria and Human Trafficking: Considerations for Victim Cooperation in UK Criminal Investigations*, MSc dissertation, Universidad de Portsmouth, Reino Unido, 2005

ELLIOTT, J.C. *The Role of Consent in the Trafficking of Women for Sexual Exploitation: Establishing Who the Victims are, and How They should be Treated*, PhD Thesis, Universidad de Birmingham, Reino Unido, 2011

FANDRICH, I. “Yorùbá Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo”, *Journal of Black Studies* Vol. 37 n° 5, Estados Unidos, 2007, pp. 775-791

FERRÉ OLIVÉ, J.C. “Diversidad cultural y sistema penal”, *Revista Penal* n° 22, España, 2008, pp. 33-42

FISIY, C. “La sorcellerie aux bancs des accusés”, *Revue Politique Africaine* n°34, Francia, 1989, pp.127-131

FONTAINE, J. (1a)
“Ritual Murder?”, *Interventions Series* 3, Open Anthropology Cooperative Press, Reino Unido, 2011

(ed) *The Devil's Children: From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations that Affect Children*, ed.Ashgate, Reino Unido, 2009

FRICK, M.L. “The Cultural Defence Versus the Defence of Human Rights” Conferencia impartida en la Tercera Conferencia Global *Interculturalism, Meaning and Identity. A Diversity and Recognition Project*, Austria, noviembre 2009

GARCÍA BLÁZQUEZ, M. *El exorcismo del Albayzin*, ed. Comares, España, 1992

GARCÍA DE DIEGO, M.J. *Jóvenes migrantes subsaharianas y trata en Andalucía: Intervención profesional desde el Trabajo Social Internacional*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, España, 2014

GESCHIERE, P.

“Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité” en *Politique africaine* n° 79, Francia, 2000, pp. 17- 32

“Sorcellerie et politique: Les pièges du rapport élite-village” en *Politique Africaine* n° 63, Francia, 1996, pp.82-96

The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa, ed. University of Virginia Press, Estados Unidos, 1997

GÓMEZ RIVERO, M.C., CORTÉS BECHIARELLI, E. *et al.* *Nociones fundamentales de Derecho penal. Parte especial (adaptado al EES)*, ed. Tecnos, España, 2010

GORTÁZAR ROTAECHE, C. “Los derechos humanos de ámbito universal y el multiculturalismo” en RODRÍGUEZ PALOP, M^a E. Y TORNOS, A. (eds) *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes*, España, 2000, pp.83-96

GUILLEMAUT, F. “Sexe, juju et migrations. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France”, *Recherches sociologiques et anthropologiques* 39-1, Francia, 2008

HANSON, K y RUGGIERO, R. *Child Witchcraft Allegations and Human Rights*, Directorate-General for External Policies of the Union, Briefing Paper Policy Department, European Parlement, Bélgica, 2013

HAVA GARCÍA, E. “Trata de personas, prostitución y políticas migratorias”, *Revista de Derecho Social* n° 32, España, 2006, pp. 81- 124

HELFFERICH *et al.* *Determinanten der Aussagebereitschaft von Opfern des Menschenhandels zum Zweck sexueller Ausbeutung. Eine qualitative Opferbefragung*, Bundeskriminalamt, Alemania, 2010

HILGENDORF, E. “Teufelsglaube und frei Beweiswürdigung. Zur Verarbeitung des “Übernatürlichen” in Strafrecht am Beispiel des Exorzismus” en LAUBENTHAL, K. *Festgabe des Institus für Strafrecht und Kriminologie der Juristischen Fakultät der Julius-Maximilians- Universität Würzburg für Rainer Paulus zum 70. Geburtstag am 20. Januar 2009*, ed Ergon, Alemania, 2009

HOSKINS, R. *The Boy in the River: A Shocking True Story of Ritual Murder and Sacrifice in the Heart of London*, ed. Macmillan Publishers, 2012

IKEORA, M.

Interstate Cooperation and Anti-Trafficking: Assessing Existing Approaches between Nigeria and the United Kingdom, PhD Thesis, Universidad de Hull, Reino Unido, 2010

Why we Need to Understand Voodoo (30 marzo 2012), The Voice, disponible en <http://www.voice-online.co.uk/article/why-we-need-understand-voodoo>

JERICÓ OJER, L. “El caso del Imán de Fuengirola: ¿auténtica comisión del delito de provocación a la violencia (art. 510.1 CP)?”, *Revista Penal* nº 18, 2006, España, pp. 153-175

JOURDAN, L. “Magie et violence: le cas des Maï-Maï”, *Les Cahiers de l’Afrique. Recherches africaines*, 2014

JUANES PECES, A. “El delito de trata de seres humanos en el proyecto de reforma del Código Penal de 1995”, *Actualidad Jurídica Aranzadi* nº 803, España, 2010, pp.1-6

KNIBBE, K. “We did not Come Here as Tenants, but as Landlords’: Nigerian Pentecostals and the Power of Maps”, *African Diaspora* 2, Países Bajos, 2009, pp. 133-158

KOH BELA, A-J. *Fonctionnement de la sorcellerie dans la prostitution africaine*, AFRIK, 2004

KREUTZER, M. y MILBORN C. *Ware Frau. Auf der Spuren moderner Sklaverei von Africa nach Europa*, ed. Ecwin, Austria, 2008

LABUSCHAGNE, G. “Muti Murder: Murder for Human Body Parts”, Capítulo 8, pp. 145-161 en BORGESON, K y KUEHNLE, K. *Serial offenders: Theory and Practice*, Sudbury, Mass: Jones & Bartlett Learning. 2012

LADEMANN-RIEMER, G. “Voodoo- Hintergründe und Strategien des Umgangs” conferencia en la jornada *Bestellt, verraten und verkauft”- Bedeutung von Mythos, Religion und Kultur im interkulturell- professionellen Umgang mit afrikanischen Opfern von Menschenhandel*, Alemania, 2009

LAFONT NICUESA, L. (ed) *Extranjería. Legislación, comentarios y jurisprudencia*, ed. Tirant lo Blanch, España, 2008

LARR, F. *Africa’s Diabolical Entrapment: Exploring the Negative Impact of Christianity, Superstition and Witchcraft on Psychological, Structural and Scientific Growth in Black Africa*; ed. AuthorHouse, Estados Unidos, 2013

LAWRANCE, B.N. “Nigeria’s Human Trafficking Situation in 2014: A Research Synthesis”, *Center for Strategic Intelligence Research* Vol. 02, National Intelligence University, Estados Unidos, 2014

LEMAN, J. y JANSSENS, S. Creative Adaptive Criminal Entrepreneurs from Africa and Human Trafficking in Belgium: Case Studies of Traffickers from Nigeria and Morocco”, *International Journal of Criminology and Sociology* Vol. 2, Canada, 2013, pp 153-162

LERNER N. *Discriminación racial y religiosa en el derecho internacional*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2002

LLEVOT CALVET, N. Y GARRETA BOCHACA, J. “La mediación intercultural en las asociaciones de inmigrantes de origen africano”, *Revista internacional de sociología* Vol. 71 nº extra 1, España, 2013

LÓPEZ JIMÉNEZ, M. “Experiencia y reflexiones acerca de la protección de menores en el Reino Unido”, *Cuadernos de Trabajo Social* Vol. 27-1, España, 2014, pp. 49-59

LUDA DI CORTEMIGLIA, V. *Programme of Action Against Trafficking in Minors and Young Women from Nigeria into Italy for the Purpose of Sexual Exploitation*, UNICRI, Italia, 2003

LUDSIN, H. “Cultural Denial: What South Africa’s Treatment of Witchcraft Says for the Future of Its Customary Law”, *Berkeley Journal of International Law* Vol. 21 Issue 1, Estados Unidos, 2003, pp. 63-110

LUZÓN PEÑA, D.M. *Curso de derecho penal: parte general*, ed. Universitas, España, 2006

MACCAGLIA, F y MATARD-BONUCCI, M.A. *Atlas des mafias. Acteurs, trafics et marchés de la criminalité organisée*, ed. Autrement, Francia, 2009

MAGESA, L. *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, ed. Paulines Publications Africa, Kenia, 1998

MANCUSO, M. “Not All Madams Have a Central Role: Analysis of a Nigerian Sex Trafficking Network”, *Trends in Organized Crime* Vol. 17 nº 1, Estados Unidos, 2014, pp. 66-88

MARTINELLI, B. y BOUJOU, J. (ed.) *Sorcellerie et violence en Afrique*, ed. Karthala, Francia, 2012

MBITI, J.S. *Introduction to African Religion*, Waveland Press INC., 2ª ed., LongGrove, Estados Unidos, 2015

MODUPE-OLUWA, E. *Experiences of Nigerian Trafficked Women; Voices and Perspectives from Italy, Research Paper*, Institute of Social Studies, Países Bajos, 2012

MONGE FERNÁNDEZ, A. *El extranjero frente al derecho penal: El error cultural y su incidencia en la culpabilidad*, ed. Bosch, España, 2008

MUÑOZ CONDE. F,
Derecho Penal. Parte especial, ed. Tirant Lo Blanch, 17 edición, España, 2009

Ponencia presentada en las Jornadas celebradas, con motivo del nombramiento de doctor honoris causa por la Universidad Central de Barcelona del Prof. Claus Roxin, Barcelona, España, 1994

MUÑOZ CONDE. F. y GARCÍA ARÁN. M, *Derecho Penal. Parte General*, 8ª edición, Tirant lo Blanch, España, 2010

NAGLE, L. E y OWASANOYE B. “Fearing the Dark: The Use of Witchcraft to Control Human Trafficking Victims and Sustain Vulnerability”, *Southwestern Law Review* Vol. 45, Estados Unidos, 2016, pp. 561-593

NIETO BARROSO, J y DOLS GARCIA, A., “El vudú elemento coercitivo en el delito de trata: elementos para reforzar las investigaciones criminales”, *Ciencia Policial. Revista del Instituto de Estudios de Policía* n° 138, España, 2016, pp. 45-80

NOSA OGBONMWAN, F. *Early Catholic Missionary Activities in Benin City, Nigeria*, 2005

NWOGU, V. “Human Trafficking from Nigeria and Voodoo. Any Connections?”, *La Strada International Newsletter* n° 9, Países Bajos, 2008, pp. 8-9

OBAFEMI, J. *Shrines, Oath-taking and Jurisprudence in Yoruba and Igbo Religions: Shrines, Oath-taking and Jurisprudence in Yoruba and Igbo Religions of Nigeria*, ed. Lap Lambert, Alemania, 2011

OGUNLEYE, A.R. “Covenant-Keeping among the Yoruba People: A Critique of Socio-Political Transformation in Nigeria”, *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 3 n° 9, Center for Promoting Ideas, Estados Unidos, 2013, pp.81-85

OKOJIE, C *et al. Trafficking of Nigerian Girls to Italy. Report of Field Survey in Edo State, Nigeria*, UNICRI, Italia, 2003

OLUFEMI DADA OJO, M. “Incorporation of Ayelala Traditional Religion into Nigerian Criminal Justice System: An Opinion Survey of Igbesa Community People in Ogun State”, *Issues in Ethnology and Anthropology* Vol. 9 n° 4, Serbia, 2014, pp. 995-1014

OPARA, V.N. “Trafficking Contract: Myths or Reality? Re-Examination of Consent in Human Trafficking” en FALOLA, T y AFOBALI, N. *The Human Cost of African Migration*, ed. Routledge, Estados Unidos, 2007, pp. 221-258

OSEZUA, O. C. *Transmogrified Religious Systems and the Phenomenon of Sex Trafficking among the Benin People of Southern Nigeria*, *An International Journal of Arts and Humanities* Vol 2(3), Etiopía, 2013, pp. 20-35

PAYOKE BELGIUM *et al.*, *Research based on Case Studies of Victims of Trafficking in Human Beings in 3 EU Member States, i.e. Belgium, Italy and The Netherlands*, 2001

PEACOCK, R. *Victims of Medicine (Muti) Murder in South Africa. The 11th Asian Post Graduate Course on Victimology and Victim Assistance Presentation Transcript*, Facultad de Derecho, Universidad de Indonesia, Indonesia, 17-29 julio 2011

PÉREZ DE LA FUENTE, O. “Delitos culturalmente motivados. Diversidad cultural, Derecho e inmigración”, *European Journal of Legal Studies* Vol. 5 n° 1, 2012, pp. 65-95

PESARE, F. *Aspetti della mediazione linguistico-culturale. Il caso del Centro di Identificazione ed Espulsione (C.I.E.) di Bologna*, Universidad de Bolonia, Italia, 2011-2012

PHILLIPS, A. “When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts”, *The modern Law Review* Vol. 66 n° 4, Reino Unido, 2003, pp. 510-531

PLAMBECH, S. "Sex, Deportation and Rescue: Economies of Migration Among Nigerian Sex Workers", *Feminist Economics*, Estados Unidos, 2016

POWLES, J y DEAKIN, R. *Seeking Meaning: an Anthropological and Community-Bases Approach to Witchcraft Accusations and Their Prevention in Refugee Situations*, New Issues in Refugee Research, Research Paper n° 235, UNHCR, Suiza, 2012

PREVOT, S *et al.* *Migration et prostitution: des causes a géométrie variable, Etude de la situation á Nigeria*, Mémoire des étudiants du master Coopération internationale et coopération multilingue, Universidad Stendhal Grenoble, Francia, 2011

PRINA, F. *Trade and Exploitation of Minors and Young Nigerian Women for Prostitution in Italy*, UNICRI, Italia, 2003

RASMUSSEN, R.H. *Menneskehandel og Juju Religiøs pression og kulturmøde i relation til nigerianske ofre for menneskehandel*, Center Mod Menneskehandeln, Dinamarca, 2011

RENTELN, A. "The Use and Abuse of the Cultural Defense", *Canadian Journal of Law and Society* Vol. 20 n° 1, Canadá, 2005, pp. 46-67

ROSNY, E (de).

(Coord.) *Justice et Sorcellerie*, Cahier de l'UCAC n° 8-10, ed. Karthala, Camerún y Francia, 2005

"Justice et sorcellerie en Afrique", *Études* 3, Tomo 403, Francia, 2005, pp. 171-181

RUPANDE, G. y KUDAKWASHE, K.T. "The Challenges of Professionalising Counseling in Africa", *International Journal of Advanced Research* vol. 1 n° 5, Reino Unido, 2013, pp 565-570

SALAS, A. *El año que trafiqué con mujeres*, ed. Temas de Hoy, España, 2005

SÁNCHEZ COVISA, J. "El delito de trata de seres humanos. Análisis del artículo 177 bis Código Penal", *Cuadernos de la Guardia Civil* n° 52, España, 2016, pp. 36-51

SÁNCHEZ DOMINGO, M.B Y PÉREZ PARENTE, J.A. "Acerca de la punición de la tentativa inidónea", *Diario La Ley* Tomo 1, España, 1998, pp 1802-1805

SCHATZBERG, M. G. "La sorcellerie comme mode de causalité politique", *Politique africaine* n° 79, Francia, 2000, pp. 33-47

SCHNOEBELEN, J. *Witchcraft Allegations, Refugee Protection and Human Rights: a Review of the Evidence*, New Issues in Refugee Research, Research Paper n°169, UNHCR, Suiza, 2009

SERRA, C. y ROSARIO Y LLORIA, P. *La trata sexual de mujeres. De la represión del delito a la tutela de la víctima*, Ministerio de Justicia, España, 2007

Sorcellerie et Justice en République Centrafricaine Acte du colloque de l'Université de Bangui 1er et 2 août 2008, Revue Centre-Africaine d'Anthropologie n° 2, República Centrafricana, 2008

SOTO NIETO, F. “Nuevas consideraciones sobre la tentativa relativamente inidónea” , *La Ley* n° 4, España, 2004, pp. 1763-1766

SOUTO GALVÁN, E. *El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas*, ed. Marcial Pons, España, 2000

STEIN, R y STEIN L.S. *Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*, ed. Routledge, Estados Unidos, 2016

STOBART, E. *Child Abuse linked to Accusations of “Possession” and “Witchcraft”*, Departament for Education and Skills. Research Report n° 750, Reino Unido, 2006

TAIWO, O. O. *The Dutch Decriminalization of Sex Work Policy and the Marginalization of Nigerian Female Migrant Sex Workers*, Research Paper, Países Bajos, 2014

TALIANI, S.

“Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fetiché et principes d'inegalité devant les dieux”, *Social Compass* 1-18, Bélgica, 2016

“Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy”, *Africa. Journal of the International African Institute* 82, Reino Unido, 2012, pp. 579-608

TAYFUR, F. *Child Abuse in the UK: Witchcraft and Possession. An argument for Legislative Reform Linking the Branding of Children as Witches and Possessed and Incitement to Significant Harm*, Law Reform Essay Competition, Reino Unido, 2013

TERRADILLOS BASOCO, J. “Trata de seres humanos (art. 177 bis y Disposición Final Segunda)” en ÁLVAREZ GARCÍA, F.J y GÓZALEZ CUSSAC, J.L. (dir) *Comentarios a la reforma penal de 2010*, ed. Tirant lo Blanch, España, 2010, pp. 207-218

TOMER-FISHMAN, T. “Cultural Defense, Cultural Offense, or No Culture at All: An Empirical Examination of Israeli Judicial Decisions in Cultural Conflict Criminal Cases and of the Factors Affecting Them”, *Journal of Criminal Law and Criminology* Vol.100 n° 2, Estados Unidos, 2010, pp. 475-522

TORRES FERNÁNDEZ, E.

“Identidad, creencias y orden penal: la exigente cultural”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* n° 17, España, 2003, pp.399-499

“La mutilación genital femenina: un delito culturalmente condicionado”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* n°17, España, 2008

Tráfico y prostitución: experiencias de mujeres africanas, Colección Likinianoren Altxorra n° 17, España, 2003

UME-EZEOKE, J. *Desk Review for the Programme of Action Against Trafficking in Minors and Young Women from Nigeria into Italy for the Purpose of Sexual Exploitation*, UNICRI, Italia

URIARTE GONZÁLEZ, L. “Las minorías de las mayorías: pluralismo intrareligioso y las sociedades abiertas” en RUIZ VIEYTEZ, E. Y URRUTIA ASUA, G. (eds) *Derechos humanos y diversidad religiosa*, ed. Alberdania, España, 2010

VAN DIJK, R. “Voodoo on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands”, *Africa: Journal of the International African Institute* Vol.71 n° 4, Reino Unido, 2001, pp. 558-586

VERBROUCK, C. “Enfants sorciers: quelle protection?”, *Seminario Le triste sort des enfants sorciers*, Bélgica, 2010

WANI, B. “Engaging Sudanese and Others Africans”, *Psychoterapy in Australia* Vol. 14 n° 3, Australia, 2008

WELTON, M.R. *Belief and Ritual in the Edo Traditional Religion*, PhD Thesis, Universidad de British Columbia, Canadá, 1969

YONG SEUNG, H. *Understanding of God in African Theology: Contributions of John Samuel Mbiti and Mercy Amba Oduyoye*, PhD Thesis, Universidad de Pretoria, Sudáfrica, 2013

3. JURISPRUDENCIA

A) Jurisprudencia española

Sentencia Tribunal Constitucional 296/2005, de 21 de noviembre
Sentencia Tribunal Constitucional 154/2002, de 18 de julio

Sentencia Tribunal Supremo 861/2015, de 20 de diciembre
Sentencia Tribunal Supremo 567/2015, de 06 de octubre
Sentencia Tribunal Supremo 861/2015, de 20 de diciembre
Sentencia Tribunal Supremo 23/2015, de 04 de febrero
Sentencia Tribunal Supremo 584/2014, de 17 de junio
Sentencia Tribunal Supremo 835/2012, de 31 de octubre
Sentencia Tribunal Supremo 1850/2010, de 21 de octubre
Sentencia Tribunal Supremo 992/2010, de 08 de enero
Sentencia Tribunal Supremo 651/2010, de 24 de junio
Sentencia Tribunal Supremo 951/2009, de 09 de octubre
Sentencia Tribunal Supremo 336/2009, de 02 de abril
Sentencia Tribunal Supremo 705/2006, de 28 de junio
Sentencia Tribunal Supremo 411/2006, de 18 de abril
Sentencia Tribunal Supremo 1461/2005, de 25 de noviembre
Sentencia Tribunal Supremo 593/2002, de 01 de febrero

Sentencia Tribunal Supremo 5957/2001, de 10 de julio
Sentencia Tribunal Supremo 1428/2000, de 23 de septiembre
Sentencia Tribunal Supremo 15 abril 1996
Sentencia Tribunal Supremo 3721/1995 de 26 de junio
Sentencia Tribunal Supremo 8209/1992, de 04 de noviembre
Sentencia Tribunal Supremo, de 07 julio 1992
Sentencia Tribunal Supremo 2384/1989, de 29 de septiembre
Sentencia Tribunal Supremo 12066/1989, de 12 de abril
Sentencia Tribunal Supremo, de 14 diciembre 1985

Sentencia Audiencia Nacional, de 04 de abril de 2013
Sentencia Audiencia Nacional, de 29 de septiembre de 2010
Sentencia Audiencia Nacional, de 30 de junio de 2010
Sentencia Audiencia Nacional, de 26 de mayo de 2010
Sentencia Audiencia Nacional, de 12 de julio de 2006
Sentencia Audiencia Nacional, de 23 de julio de 2004

Sentencia Audiencia Provincial de Alicante 63/2001, de 19 de noviembre
Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 119/2016, de 18 de febrero
Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona , de 15 de septiembre de 2014
Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 42/2013, de 13 mayo
Sentencia Audiencia Provincial de Barcelona 360/2004, de 01 de abril
Sentencia Audiencia Provincial de Cádiz 149/2006, de 18 de abril
Sentencia Audiencia Provincial de Castellón 344/2011, de 17 de octubre
Sentencia Audiencia Provincial de Granada, de 17 marzo 1992
Sentencia Audiencia Provincial de Guadalajara 99/2006, de 20 de septiembre
Sentencia Audiencia Provincial de Las Islas Baleares 26/2005, de 24 de febrero
Sentencia Audiencia Provincial de Lérida 451/2015, de 01 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 177/2015, de 09 de marzo
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 1/2014, de 02 de enero
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 587/2013, de 30 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 280/2010, de 30 de septiembre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 116/2009, de 23 de septiembre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 157/2009, de 09 de abril
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 139/2008, de 13 de octubre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 407/2003, de 25 de septiembre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid 2722/2002, de 09 de octubre
Sentencia Audiencia Provincial de Madrid, de 22 octubre de 1991
Sentencia Audiencia Provincial de Oviedo 2/2003, de 31 de julio
Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 86/2015, de 20 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 57/2015, de 25 de septiembre
Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 73/2013, de 05 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Las Palmas 82/2011, de 28 de julio
Sentencia Audiencia Provincial de Lérida 451/2015, de 01 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 292/2015, de 11 de junio
Sentencia Audiencia Provincial de Pontevedra 33/2015, de 01 de julio
Sentencia Audiencia Provincial de Santa Cruz de Tenerife 707/2009, de 18 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Sevilla 131/2015, de 16 de marzo
Sentencia Audiencia Provincial de Tarragona 70/2012, de 30 enero
Sentencia Audiencia Provincial de Teruel 197/2011, de 15 noviembre

Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 186/2014, de 24 de marzo
Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 157/2011, de 08 marzo 2011
Sentencia Audiencia Provincial de Valencia 762/2004, de 23 de diciembre
Sentencia Audiencia Provincial de Vizcaya 13/2012, de 23 de febrero
Sentencia Audiencia Provincial de Zaragoza 42/2012, de 05 de noviembre

Sentencia Juzgado nº 3 de Barcelona, de 12 enero 2004

B) Jurisprudencia extranjera

ALEMANIA, Sentencia Landgericht LG Köln 151 Ns 169/11, de 07 mayo 2012

CHAD, Corte de Apelación de N´Djamena 363/2000, de 05 de diciembre

COLOMBIA, Corte Constitucional, *Gembuel Pechene versus Passu*, T-523/1997, 15 de octubre

ESTADOS UNIDOS,

People of the State of California versus Kong Pheng Moua
USA versus Akouavi Afolabi

LESOTO, Court of Appeal Nº 3/1984, *Monaheng Musetse These versus Rex*, 29 de enero 1985

NIGERIA,

Attorney General of the Federation and Samuel Emwirovbankhoe
Attorney General of the Federation versus Ganiyu Ishola

REINO UNIDO,

Haringey London Borough Council versus S [2007] 1 FLR 387
R versus Lucy Adeniji
R versus Anthony Harrison y R versus Osezua Elvis Osolase,

SUDÁFRICA,

Mogaramedi versus Southafrica, High Court Nº 165/2003, de 15 agosto 2014
Southafrica versus Basa Supreme Court of South Africa, Appellate Division, de 16 mayo 1986
Southafrica versus Latha and another 2012(2)SACR 30 (ECG)
Southafrica versus Modisadife
Southafrica versus Munyai and others, Supreme Court, Appellate Division, , de 25 noviembre 1992

SUAZILANDIA, *Swazilan Somiso Mbhamali versus Rex* (38/2011) [2013] SZSC 08, de 31 mayo 2013

TANZANIA, *John N. Rudowiki versus Tanzania*

UGANDA,

Uganda versus Kato Kajubi Godfrey, Hight Court N° 28/2012, de 26 junio 2012
Uganda versus Rwalinda John, Court of Appeal, Criminal Appeal N° 113/2012, de
08 diciembre 2014