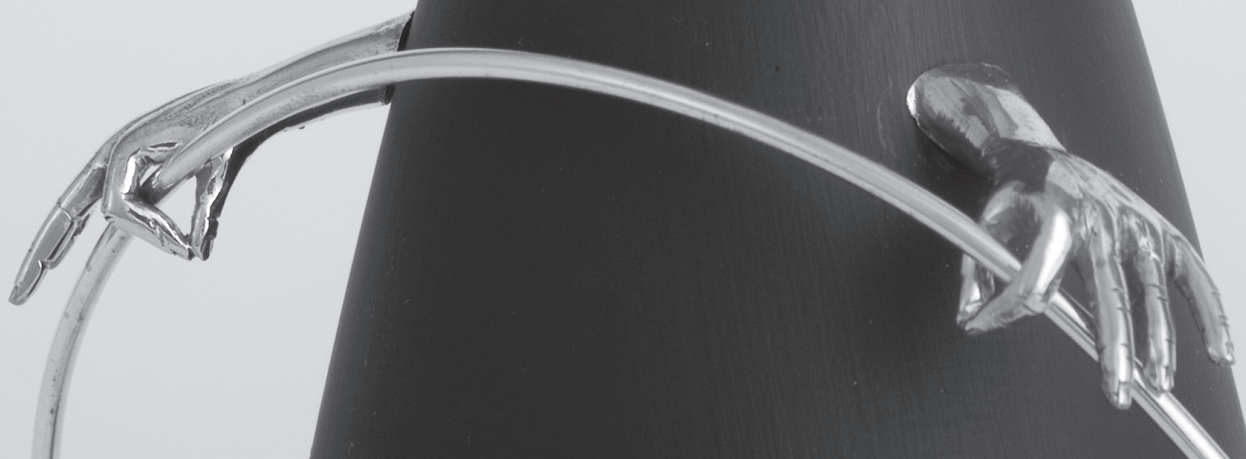




Walter Rodney,
paradigma emancipatorio



Walter Rodney hoy

Los diálogos y transferencias de ideas que, a ambos lados del Atlántico, replican o reconstruyen leyendas, canciones de cuna, cuentos infantiles, refranes y proverbios, se cuentan entre los más fascinantes hallazgos de la antropología sociocultural. Los estudiosos de la oralidad popular de los pueblos de América suelen atribuir tales semejanzas y simetrías a los procesos culturales asociados a la trata trasatlántica y la esclavitud en las Américas, así como a las migraciones de europeos y asiáticos que propulsó el «descubrimiento del Nuevo Mundo». Bastante menos se ha estudiado la mundialización del pensamiento mismo, los préstamos, modificaciones y reconstrucciones que –salvando los obstáculos interpuestos por la geografía y la diversidad lingüística– han erigido, nivel por nivel, el gran edificio del saber humano.

En el pequeño y conectado mundo de la Antigüedad, los trasvases de saberes y artes entre el norte de África y el universo griego eran tan naturales, que hoy se torna imposible delimitar cuánto de prácticas productivas, matemáticas aplicadas, astronomía, química, medicina, farmacología, escultura, pintura o arquitectura gestadas en Egipto hicieron parte del esplendor de Grecia y Roma (El-Nadury y Vercoutter, 1983: 147-182). Pero tras el avistamiento de tierras americanas, la conjunción de intereses imperiales y empresariales entronizó la esclavitud como sistema productivo e incentivó la necesidad –cultural y política– de negar la humanidad de los africanos. La llamada «cultura occidental» no solo desconoció a África como cuna de la especie humana e intentó invisibilizar su influencia, sino que también escamoteó sistemáticamente la africanidad de Egipto y redujo al estatus de religiones atrasadas las filosofías y cosmovisiones de los nacidos en ese continente.

Hasta muy entrado el siglo xx, la historia intelectual de la humanidad se constreñía a las narrativas de las exmetrópolis

Zuleica Romay (Cuba). Directora del Programa de Estudios de Afroamérica en Casa de las Américas, institución que la distinguiera con su premio literario por el ensayo *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad* (2012). Su más reciente libro es *Cepos de la memoria* (2015), con el que obtuvo Premio de la Academia de la Lengua de Cuba. afroamerica@casa.cult.cu

europeas y sus oportunistas extensiones al norte de África y los antiguos imperios euroasiáticos. El vasto territorio situado al sur del Sahara apenas se reconocía como referencia contextual en el corpus histórico-literario de las potencias coloniales de antaño. Consecuentemente, en los diccionarios y enciclopedias de ciencias sociales y humanidades atesorados por las universidades de Europa y las Américas, casi no aparecían apellidos de estirpe africana ni entradas relacionadas con las formas de conciencia negra de las comunidades diaspóricas que, entre finales del siglo XVIII y mediados del XX, tejieron redes intelectuales de carácter transnacional para articular movimientos de reivindicación identitaria, como la negritud y el Black Power, e ideologías trasatlánticas, como las del panafricanismo y la cultura rastafari.

La deconstrucción del mito sobre el África del salvajismo y el atraso contó con los valiosos aportes de Martin R. Delany (1812-1885), Edward Wilmot Blyden (1832-1912), James Afrikanus Horton (1835-1883), Joseph Anténor Firmin (1850-1911), W. E. B. Dubois (1868-1963), Marcus Garvey (1887-1940) y otros, que tuvieron en Cheik Anta Diop (1923-1986) un avezado y persistente continuador. La pertenencia a esa tradición intelectual del guyanés Walter Rodney –el pensador panafricano a quien se dedica este dossier– es argumentada por el historiador nigeriano Okello Oculi en «Cheik Anta Diop, Walter Rodney, Julius Kambarage Nyerere and Africa's Intellectual Radicalism», uno de los textos incluidos en este homenaje.

Para Walter Rodney el conocimiento de la historia era arma fundamental para la emancipación definitiva de los pueblos panafricanos, o sea, de los africanos y sus descendientes en todo el mundo. La necesidad de reinterpretar el pasado desde las circunstancias del presente se explicita muy bien en «African History in the Service of Black Revolution», la más importante de las tres presentaciones de Rodney en la Conferencia de Escritores Negros, celebrada en Montreal en octubre de 1968 (Rodney, 1969: 51-59), y en la que esboza las tesis que sustentaría, cuatro años después, en su obra más importante y difundida: *Cómo Europa subdesarrolló a África*.¹

Acierta Horace Campbell (2016: 193) al atribuir a Rodney la convicción de que el estudio de la historia africana, por sí sola, no dotaría a los explotados trabajadores del Caribe de la conciencia racial y de clase y de la cultura política necesaria para iniciar un proceso transformador. Ello no implica desconocer que el intelectual guyanés asumía la historia como pilar para la forja en estas personas de conciencia de sí y del lugar de los negros en el mundo, y como pivote para reconstruir un pasado generador de sentimientos de autoestima y estimular la solidaridad racial y de clase en los estamentos populares.

1 Las otras presentaciones realizadas por Walter Rodney en Montreal fueron: «Statement of the Jamaica Situation», un texto escrito a cuatro manos con el jamaicano Robert Hill, por entonces estudiante de la Universidad de Toronto; y «The Groundings With My Brothers», la reflexión sobre las batallas emancipatorias de los pueblos negros y el movimiento rastafari en Jamaica, que más tarde se incluyó como sexto y último capítulo del libro homónimo.

Walter Rodney pudo vivir los procesos de descolonización a ambos lados del Atlántico, sus convergencias y divergencias, oportunidades y desafíos. Como estudiante de la Universidad de las Indias Occidentales asistió al debut republicano de Jamaica y de Trinidad y Tobago, en 1962, un año después que Tanzania y Sierra Leona y en el mismo lapso que Burundi, Ruanda, Uganda y Kenya. Las complejidades de las ansiadas independencias panafricanas alimentaron su angustiosa preocupación por los estragos del colonialismo y las nuevas formas de dominación implantadas por los imperialismos en África, Asia y las Américas.

El recorrido vital de Rodney le lleva de Guyana a Jamaica y de esta a Reino Unido, donde el interés en profundizar sus conocimientos sobre la trata trasatlántica y el sistema esclavista se concreta en un doctorado en historia africana que obtiene, con solo 24 años, en la School of Oriental and African Studies, en Londres. Su tesis, publicada en 1970 con el título *A History of the Upper Guinea Coast*, materializó un esfuerzo de comprensión del devenir de África, una vez que la trata esclavista interrumpió y desarticuló sus procesos de desarrollo. Antes de que la academia y la política inventaran el vocablo «globalización», Walter Rodney se propuso explicar la historia desde una orilla del Atlántico sin perder de vista su otro borde.

En Londres, como integrante del grupo de estudios que funcionaba en la casa de Cyril y Selma James, la especialización formal de Rodney fue completada con una profunda, abarcadora y apasionante inmersión en el devenir de los pueblos del Caribe, la historia de la filosofía y el análisis marxista de los problemas políticos y sociales del momento.² Tales son los nutrientes de su creativa metódica de aprehensión de la realidad social y su percepción dialéctica de la relación entre teoría y práctica. Así, donde quiera que estuviera, Rodney enseñaba, aprendía y sistematizaba luego la experiencia. De ahí que su libro *The Groundings With My Brothers* hoy parezca contener las reflexiones de un educador popular que aprovecha el aula, la calle o el *dungle* para aprender y transmitir lo que sabe.³

A lo largo de su breve y nutrido recorrido vital, Rodney reitera la convicción de que «la historia de los africanos está íntimamente unida a las luchas contemporáneas de los pueblos negros» (Rodney, 1969: 54). La historicidad como principio

2 David Austin, autor de *Miedo a una nación negra. Raza, sexo y seguridad en el Montreal de los años sesenta*, argumenta la importancia de este foro en la formación ideológica y la creación de una conciencia negra de muchos jóvenes afrocaribeños que estudiaban y trabajaban en la capital británica, e identifica entre los participantes en las charlas y debates promovidas por C. L. R. James a Walter Rodney, Norman Girvan, Orlando Patterson y Robert Hill, entre otros que serían, años después, figuras relevantes del pensamiento caribeño contemporáneo (Austin, 2004).

3 Esta obra, cuyo título ha sido traducido como «Encuentro con mis hermanos», recoge algunas de las conversaciones que Walter Rodney sostuvo con estudiantes, trabajadores y pobladores de los *dungles* (vertederos de basura) de Jamaica. Publicada en 1969, sus temas arrojan mucha luz sobre los problemas sociales y políticos de la época y reflejan, a su vez, las líneas matrices del aprendizaje de Rodney como líder popular.

encarna así en la idea de continuidad y quiebra la amnesia histórica inducida por el colonialismo –como destaca el ensayo de Okello Oculi–, mientras su pensamiento cultural cuestiona radicalmente el paradigma civilizatorio occidental y dinamita las jerarquizaciones establecidas por el poder que domina, al definir la cultura como la totalidad de un modo de vivir: lo que las personas comieron y vistieron, cómo caminaban y cómo hablaban, de qué modo trataban a los muertos o cómo recibían a los recién nacidos (Rodney, 1969: 41).

Pero Walter Rodney no solo fue un historiador. Tales conocimientos especializados no habrían bastado para escribir *Cómo Europa subdesarrolló a África*, un ensayo de difícil clasificación disciplinaria en el que la filosofía materialista de la historia sustenta el discurso y la perspectiva historiográfica se auxilia de las herramientas de la economía, la sociología y la demografía para argumentar los puntos de vista de su joven autor. La excepcionalidad de la época que le tocó vivir hizo posible que Rodney, un hombre de apenas treinta años, acumulara las experiencias vitales y los conocimientos suficientes para acometer una obra de tal magnitud.

El libro *Cómo Europa subdesarrolló a África* es hijo de un periodo histórico caracterizado por los debates sobre la incapacidad de las estrategias desarrollistas para quebrar la dependencia y modificar la deformación estructural de las naciones representadas en la Conferencia de Bandung; la profundización del intercambio desigual entre las exmetrópolis y sus antiguas colonias; el crecimiento todavía imperceptible pero incesante de la deuda externa; el reforzamiento del control político del imperialismo a través de dictaduras militares y regímenes títeres; y los primeros experimentos globales de la industria cultural capitalista para estandarizar prácticas sociales, referentes estéticos y consumos culturales.

Aunque menos difundidos internacionalmente, destacan por su calidad los textos que Rodney produjo durante su estancia en Tanzania. Referidos por prestigiosos historiadores, como el nigeriano Godfrey N. Uzoigwe y el keniano Henry A. Mwanzi (Adu Boahen, 1987), esos trabajos aportaron mayor densidad a sus estudios sobre la historia moderna de África (Rodney, 1971a; 1971b; y s. f.). Era ya un africanista reconocido cuando a mediados de los años setenta la Unesco le solicita formar parte del Comité Científico Internacional encargado de escribir una *Historia General de África* desde la perspectiva de los africanos.

En el decimocuarto capítulo del séptimo volumen de la *Historia General de África*, Walter Rodney argumenta el impacto de la resistencia de los pueblos africanos en la lenta evolución de la economía colonial, entre 1880 y 1910; y analiza las condiciones de desarrollo del sector plantacionista y de la minería como actividades económicas fundamentales; la paulatina monetización del comercio; el intercambio desigual derivado de la asimetría de poder y las debilidades organizativas y tecnológicas de los productores africanos; la nueva esclavitud implícita en la temporalidad y movilidad de la fuerza de trabajo, muchas veces reclutada bajo coacción; los modos en que las estructuras económicas capitalistas trascendían los arbitrarios límites

territoriales impuestos por la política, operando a favor de las metrópolis coloniales más poderosas; y los factores estructurales que condujeron a la dependencia económica, el desequilibrio y subdesarrollo de África (Rodney, 1987: 359-377).

Su consideración de que resultaba engañoso formarse un concepto de la colonia como una economía dual, con sectores diferenciados por lo «moderno» y «tradicional» –pues existía una dialéctica relación de interdependencia entre el supuestamente dinámico enclave moderno y el tradicionalismo de la aldea (Rodney, 1987: 372)–, está perfectamente reflejada en los conflictos que animan a los personajes del poeta y narrador nigeriano Chinua Achebe (1930-2013), el autor de la extraordinaria «Trilogía africana».⁴

En «Itinerarios de una trayectoria anticolonial: la producción intelectual en Frantz Fanon y Walter Rodney» –otro de los textos incluidos en este dossier–, la investigadora chilena Elena Oliva analiza los desplazamientos espaciales de Rodney, que parecían seguir las huellas del comercio triangular, sustentador de la modernidad europea; y analiza cómo los aprendizajes que experimenta en cada lugar articulan un pensamiento marxista, tercermundista y panafricano.

Consciente de que los oprimidos han de juntar filas frente a un poder que en las sociedades capitalistas es siempre el mismo aunque ostente diferentes nomenclaturas, Rodney se mantuvo siempre al tanto de la producción intelectual y las realizaciones políticas de la izquierda latinoamericana y los luchadores afroestadounidenses, en una época en la que –al decir de Elena Oliva– «La circulación de ideas en el mundo periférico, en ese particular momento de la historia del siglo xx, puso en contacto a afrodescendientes y africanos, a africanos y latinoamericanos, a latinoamericanos y caribeños, a indígenas y afrodescendientes, en suma, a buena parte de los colonizados del mundo».

La crítica del racismo estructural estadounidense ejercida por los líderes del Black Power, la aplicación que estos hacían de las tesis de Pablo González Casanova sobre el «colonialismo interno» a la situación concreta de los Estados Unidos, el discurso anticolonial del Congreso Cultural de La Habana y su denuncia de la naturaleza subdesarrollante del capitalismo, así como las discusiones sobre la responsabilidad de los intelectuales en las batallas anticapitalistas de entonces, están presentes en la trama discursiva de los textos escritos por Walter Rodney a finales de la década de los sesenta. Uno de ellos, «Black Power, its Relevance to the West Indies», forma parte de este dossier en su traducción al español.

4 *Todo se desmorona* (1958), *Me alegraría de otra muerte* (1960) y *La flecha de Dios* (1964), reconocidas novelas del escritor nigeriano Chinua Achebe, integran lo que la crítica literaria internacional ha denominado «Trilogía africana». Por la agudeza sociológica y maestría literaria con que el autor expuso en sus novelas las contradicciones y conflictos generados por los colonizadores europeos y la paradójica entrada de los pueblos africanos a la «modernidad» occidental, a Chinua Achebe se le reconoce como fundador de la literatura africana contemporánea.

Rodney fue un pensador marxista, situado, por propia voluntad, al margen de las ortodoxias intelectuales de la época, con una vocación electivista que le compulsaba a leerlo todo e incorporar a su modelo de análisis lo que resultara dialécticamente afín. Algunos estudiosos le han ubicado en el campo teórico de quienes argumentaban la dependencia estructural como raíz de los problemas económicos y sociales de las naciones con pasado colonial. Uno de ellos, el historiador chileno Eduardo Devés-Valdés (2014: 652), en una valiosa monografía dedicada a reivindicar el «pensamiento periférico» y sus contribuciones al acervo intelectual de la humanidad, lo identifica con el «dependentismo africano».

Mas no creo que su obra pueda represarse en la Teoría de la Dependencia. En el pensador guyanés la electividad del modelo de análisis, sus persistentes llamadas de atención sobre las dimensiones culturales y psicológicas del colonialismo y el neocolonialismo, y la reivindicación de la cultura como fuerza motriz de la revolución, trascienden los marcos analíticos del dependentismo. Por ello coincido con la apreciación de Pablo González Casanova que Elena Oliva trae a colación: «Rodney combina en síntesis creativa los enfoques de los panafricanistas y revolucionarios africanos, de los dependentistas de América Latina y de los clásicos marxistas de Europa».

Un ejemplo de la dinámica que caracterizó la circulación de ideas en esa época es la coherencia entre las tesis formuladas por Roberto Fernández Retamar en el Congreso Cultural de La Habana, en enero de 1968, sobre la naturaleza subdesarrollante de los «países desarrollados» y los argumentos que, sobre el mismo tema, expuso Walter Rodney en la reunión de Montreal, nueve meses después. El texto de Fernández Retamar, intitulado «Responsabilidad de los intelectuales de los países subdesarrollantes», fue reproducido por la revista *Casa de las Américas* en el segundo número correspondiente a 1968. Rápidamente traducido al inglés, apareció en octubre de ese mismo año en la revista neoyorkina *I.KON: Art and Revolution*,⁵ en una edición especial dedicada a la Revolución Cubana.

El artífice de esta inexplorada conexión intelectual entre Walter Rodney y Roberto Fernández Retamar pudo haber sido C. L. R. James. El intelectual trinitario –recuerda Fernández Retamar– formó parte del auditorio de la breve disertación ofrecida por el cubano en la convención de La Habana. Por su parte, Rafael Acosta de Arriba (2015), quien rescata del olvido y contextualiza históricamente el Congreso Cultural de La Habana, precisa que C. L. R. James figuró entre los protagonistas de las

5 Esa edición de *I.KON: Art and Revolution* otorgó un particular destaque al Congreso Cultural de La Habana. Allí, un enjundioso artículo de Margaret Randall –quien parece haber sido factor clave en la concepción de ese número de la revista– da cuenta de las actividades del evento y aporta valiosos testimonios de algunos participantes. Igualmente traducidos al inglés aparecen en este número: la carta de despedida de Haydée Santamaría al Che Guevara; poemas de José Lezama Lima, Pablo Armando Fernández y Miguel Barnet; *La noche de los asesinos*, obra del dramaturgo y narrador José Triana, ganadora del Premio Casa de las Américas en 1965; y un artículo de Santiago Álvarez intitulado «Cine y Revolución».

acciones de difusión y promoción que sobre los resultados del cónclave realizó un pequeño grupo de intelectuales marxistas en Londres:

Allí el grupo de caribeños residente en la capital inglesa realizó algunas sesiones para analizar las resoluciones y documentos del evento. Fueron dos simposios (uno el 5 de abril y el otro el 3 de mayo de 1968), organizados por John La Rose junto con Andrew Salkey, C. L. R. James, Edward Brathwaite, Douglas Hall e Irving Teitelbaum. (Acosta de Arriba, 2015)

La cita anterior y las alusiones contenidas en los textos de Rodney a la nueva vida que la Revolución proveyó a los negros cubanos, así como el pensamiento del Che Guevara y obras literarias de reciente publicación –como *Biografía de un cimarrón*, cuya primera edición vio la luz en 1966–, refuerzan mi presunción de que Cuba constituyó para Rodney una fuente de inspiración y de nuevos saberes sobre el devenir del pensamiento revolucionario latinoamericano y del Tercer Mundo, desde que tuvo el primer contacto con la isla irredenta, en 1962.⁶

Resulta conocido que el primer ministro de Jamaica, Hugh L. Shearer –temeroso de los niveles de concientización que generaba la actividad política de Rodney–, le prohibió regresar al país cuando concluyó el Congreso de Escritores Negros de Montreal. Tal decisión originó la más virulenta protesta popular de la historia política de Jamaica, pues la ciudad de Kingston fue escenario durante varios días de los disturbios protagonizados por estudiantes universitarios y jóvenes rastafari, y una ola de resentimiento y malestar se extendió por otros territorios del Caribe.

Algún tiempo atrás, Armando Entralgo, quien fuera embajador de Cuba en la República de Ghana entre 1963 y 1966, le había extendido a Rodney una invitación para que ampliara sus indagaciones sobre África y sus nexos con Europa; ofrecimiento que Rodney decidió corresponder mientras planeaba sus acciones futuras. Su segunda estancia en la isla se prolongaría desde noviembre de 1968 hasta junio del año siguiente, lapso que –asegura Horace Campbell– le permitió concluir la fase investigativa de *Cómo Europa subdesarrolló a África* (Furé Davis, 2007).

Uno de sus amigos cubanos destacó que en esos meses «Walter estudió español, investigó y leyó mucho»,⁷ mientras Patricia, su viuda, recuerda que «trabajó en un manuscrito, titulado “Black Struggles”, basado en la experiencia de Jamaica». La falta de papel, una entre otras muchas manifestaciones de la precariedad material

6 En febrero de 1962, se celebró en La Habana una Conferencia Estudiantil de América Latina y el Caribe, a la que asistió una delegación de la Universidad de las Indias Occidentales, integrada por los líderes estudiantiles Richard Fletcher, Winston K. Davis y Walter Rodney.

7 Testimonio ofrecido a la autora, a través de un correo electrónico, por Osvaldo Cárdenas, quien fuera embajador de Cuba en Jamaica y Surinam y amigo de Walter Rodney hasta la muerte de este.

que caracterizaba la cotidianidad cubana de entonces, no impidió que Rodney perseverara en su labor, «así que escribió en cualquier papel que tuviera en sus manos, principalmente servilletas», cuenta Patricia.⁸ Lamentablemente, ese manuscrito se perdió y con él, la presumible escalada conceptual de los mensajes contenidos en el libro *The Groundings...*

Intuyo que la posibilidad de estudiar *in situ* el sistema político y social cubano y la manera en que transcurrían las relaciones de la isla con los países socialistas europeos y los estados poscoloniales de Asia y África, nutrieron sus cavilaciones sobre el seudosocialismo, construcción teórica que Rodney no llegó a completar, aunque la empleó muy creativamente en el análisis del «socialismo cooperativo» implementado por Forbes Burham en Guyana. «Socialista» primero, para remarcar su ruptura en 1957 con el Partido Progresista Popular (PPP), de filiación comunista; colaborador con las políticas del gobierno de los Estados Unidos entre 1966 y 1970; autodeclarado «marxista-leninista» luego que el 23 de febrero de 1970 el Congreso Nacional del Pueblo (PNC) proclamara la República Cooperativa de Guyana; y oportunamente incorporado al Movimiento de Países No Alineados a partir de ese año (Tennyson Lee, 1989), la sinuosa trayectoria de Burham merece estudios más acuciosos. Walter Rodney estuvo entre los primeros en apreciar la regresión ideológica y política que significó el socialismo cooperativo dentro del proceso emancipatorio de los pueblos guyaneses.

En una charla ofrecida pocos meses después del asesinato y publicada en 1982 con el título «Walter Rodney and the Question of Power», C. L. R. James reprocha a quien consideró hijo y discípulo el haber regresado a Guyana sin que hubiera allí una «situación revolucionaria» ni estuvieran creadas las condiciones para una insurrección popular. Ciertamente, el contexto social y político de Guyana a mediados de la década de los setenta no acumulaba tensiones y resoluciones similares a las de Jamaica, entre 1937 y 1938, o a las de Trinidad y Tobago en 1970.

Mas creo que Rodney contaba con la fuerza movilizadora de Working People's Alliance (WPA) –la organización creada en 1974 para aglutinar a los oprimidos de ascendencia asiática y africana– y con su experiencia de trabajo de concientización de las masas, cuya efectividad fue demostrada en Jamaica, a la par que subestimó la percepción de peligro que su actividad política generaba en el régimen de Forbes Burham y la determinación de este a eliminarlo físicamente.

El verbo ardoroso, familiar, de Walter Rodney dejó de escucharse hace 28 años, silenciado por un artefacto explosivo que trozó su cuerpo y convirtió su automóvil en un ataúd. El legado de Rodney, sin embargo, no ha podido ser ignorado porque su trayectoria vital y obra intelectual sirven de nexo entre geografías, culturas y estrategias de lucha que, siendo diferentes, confrontan todavía al mismo poder opresor:

8 Testimonio brindado a través de un correo electrónico por Patricia Rodney, viuda de Walter y presidenta de la fundación que lleva su nombre.

el del capitalismo globalizado y sus innumerables mecanismos de coerción, enajenación y subversión.

En época en que el panafricanismo tradicional era articulado por prominentes líderes, congresos y festivales internacionales, Walter Rodney intentó materializar un panafricanismo de pueblos para que el hombre común fuera protagonista de la transformación social de Afroamérica (Campbell, 2005). En tiempos caracterizados por la suspicacia del marxismo ortodoxo hacia la cultura rastafari y su impugnación como «falsa conciencia», él diría, refiriéndose a los rastas con quienes confraternizó en las calles de Kingston: «Y por encima de todo, quisiera expresar mi más sentida gratificación por toda la experiencia que compartieron conmigo. Porque aprendí. Obtuve conocimiento de ellos, conocimiento de verdad» (Rodney, 1969: 67). Tal percepción humanista y heterodoxa del sujeto histórico se aprecia en «Echando pie en tierra con mis hermanos», el segundo texto de su autoría que hemos incluido en el dossier, y que se leerá por primera vez en español en Cuba.

Otros tópicos sitúan a Walter Rodney a la vanguardia del pensamiento panafricano de su época. Así sucede con los argumentos presentados en el encuentro de escritores de Montreal y el VI Congreso Panafricano (1974) sobre lo que hoy llamamos afrorreparaciones; con sus llamadas de alerta sobre el «imperialismo cultural» y sus depuradas técnicas de domesticación; e igualmente con sus meditaciones sobre los riesgos de burocratización y elitización del proyecto socialista cuando el asistencialismo social y la retórica vacía inhiben la participación de las mujeres y hombres del pueblo en la transformación de sus propias vidas.

Les invitamos, sin más, a la lectura del dossier. Los textos que lo conforman tienen la virtud de presentarnos, concentradamente, elementos ancilares del pensamiento de Walter Rodney: sus orígenes y nutrientes, sus diálogos y sinergias con otras corrientes intelectuales y movimientos políticos del momento, sus anticipaciones y recuperaciones del panafricanismo, tal como lo entendemos hoy, y su ideal de socialismo, utopía realizable que, con fuerza renovada, nos convoca y alista para el combate. ■

Referencias bibliográficas

- ACOSTA DE ARRIBA, RAFAEL (2015): «El Congreso olvidado. Rescate en el tiempo del Congreso Cultural de La Habana, de enero de 1968», en VV. AA., *El Congreso Cultural de La Habana de 1968* (multimedia), Cubarte, La Habana.
- ADU BOAHEN, ALBERT (coord.) (1987): *Historia General de África: África bajo el dominio colonial 1880-1935*, Editorial Tecnos, S. A. y UNESCO, Madrid, t. VII.
- AUSTIN, DAVID (2014): *Miedo a una nación negra. Raza, sexo y seguridad en el Montreal de los años sesenta*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.

- CAMPBELL, HORACE (2005): «Walter Rodney and Pan-Africanism Today», African Studies Research Center, Cornell University, Ithaca, Nueva York, September 28th.
- _____ (2016): *Rasta y resistencia. De Marcus Garvey a Walter Rodney*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- CARMICHAEL, STOKELY (1967): «Nosotros y el Tercer Mundo», Primera Conferencia de la OLAS, La Habana, agosto de 1967, en Edmundo Desnoes (comp.), *Now. El movimiento negro en Estados Unidos*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, pp. 299-313.
- CARMICHAEL, STOKELY y CHARLES V. HAMILTON (1967): *Poder negro*, Editorial Siglo XXI, México D. F.
- DEVÉS-VALDÉS, EDUARDO (2014): *Pensamiento periférico Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*, CLACSO, IDEA-USACH, Buenos Aires.
- EL-NADURY, R. y J. VERCOUTTER (1983): «El legado del Egipto faraónico», en G. Mokhtar (coord.), *Historia General de África: antiguas civilizaciones de África*, Editorial Tecnos, S. A. y UNESCO, Salamanca, t. II, pp. 147-182.
- ENTRALGO, ARMANDO (2001): «Los caminos caribeños del panafricanismo», *Revista del Caribe*, no. 36, pp. 16-28.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO (1968a): «Responsabilidad de los intelectuales de los países subdesarrollantes», *Casa de las Américas*, no. 47, marzo-abril, pp. 121-123.
- _____ (1968b): «The Responsibility of the Intellectual», *I.KON: Art and Revolution*, October-November, pp. 26-27.
- FURÉ DAVIS, SAMUEL (2007): «Garvey-Rodney-Marley: A Pan-African Bridge over Cuba», LASA Congress, Montreal, September 5th-8th.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (1969): *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, S. A., México D. F.
- JAMES, C. L. R. (1981): «Walter Rodney and the Question of Power», <<https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1981/01/rodney.htm>> [11-3-2018].
- RODNEY, WALTER (1969): «African History in the Service of Black Revolution», *The Groundings with My Brothers*, Bogle L'Overture Publications, Londres, pp. 51-59.
- _____ (1970): *A History of the Upper Guinea Coast*, Clarendon Press, Cambridge.
- _____ (1971a): «Resistance and Accommodation in Ovimbundu/Portuguese Relations», History Department, University of Dar es Salaam.
- _____ (1971b): «The Year 1895 in Southern Mozambique: African Resistance to the Imposition of European Colonial Rule», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 4, pp. 509-536.

- _____ (1974): «Aspects of the International Class Struggle in Africa, the Caribbean and America», VI Pan-African Congress, Tanzania, <<https://www.marxists.org/subject/africa/rodney-walter/works/internationalclassstruggle.htm>> [28-3-2018].
- _____ (1987): «La economía colonial», en Albert Adu Boahen (coord.), *Historia General de África: África bajo el dominio colonial 1880-1935*, Editorial Tecnos, S. A. y UNESCO, Madrid, vol. VII, pp. 359-378.
- _____ (2011): *Cómo Europa subdesarrolló a África*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2.^a edición.
- _____ (s. f.): «Political Economy of Colonial Tanzania, 1890-1934», History Department, University of Dar es Salaam.
- TENNYSON LEE, FRANZ JOHN (1989): «La evolución e involución del “Socialismo Cooperativista” en Guyana 1930-1985», <<http://www.franzlee.org.ve/guyana.html>> [15-6-2018].
- VALDÉS GARCÍA, FELIX (coord.) (2017): *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires.

Itinerarios de una trayectoria anticolonial: la producción intelectual en Frantz Fanon y Walter Rodney

Introducción: el retorno como idea y experiencia en el Caribe francés e inglés

Un aspecto que atraviesa todo el pensamiento, y la historia misma de los afrodescendientes en América, es el retorno a África. Volver a conectarse con los antepasados mediante el regreso a la tierra de sus orígenes ha sido parte del proceso intelectual y afectivo que los afrodescendientes han llevado a cabo para comprender y asumir la especificidad de su identidad en este continente. Este afán aparece como un ideal presente en buena parte de la producción intelectual de los afrodescendientes –es un núcleo discursivo en la literatura de autoría afro, pero también en la religiosidad, como en el caso rastafari– y como una práctica efectiva, pues no fueron pocos los proyectos de retorno y reasentamiento en el continente africano desde el siglo XVIII en adelante (De Lucía, 2009).

El principal *leitmotiv* del retorno a África es la recuperación de la libertad y el poder –sobre sí mismos y sobre la sociedad en la que se quiere vivir– que buena parte de los africanos y sus descendientes en América habían perdido por el funcionamiento de la institución de la esclavitud. Sin embargo, al llegar el siglo XX, con la trata abolida y la condición de esclavo inexistente a lo largo de todo el continente, el interés por el retorno no desapareció, particularmente en las islas del Caribe inglés y francés. En estas, lo que encontramos es un movimiento de ideas, de desplazamientos geográficos y de influencias, que va desde América a las metrópolis europeas, vuelve a América para ir a África, y finalmente retorna a América, marcando tres períodos a lo largo del siglo XX en los que no solo se resignifica el retorno al continente de los

Elena Oliva (Chile).
Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.
Autora del libro *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga* (2014). Su área de investigación es el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, particularmente el afrodescendiente.
me.oliva@gmail.com

orígenes, sino también el papel de África en la identidad de los afrodescendientes en estas zonas caribeñas.

El primer momento, de América a las metrópolis europeas, está marcado por la idealización de África. Durante la primera mitad del siglo xx, las poblaciones afrocaribeñas de las zonas inglesas y francesas vieron florecer una serie de movimientos culturales y políticos que tuvieron en común la reivindicación de la identidad negra. El garveyismo, el indigenismo haitiano y la negritud son ejemplos de movimientos sociales y culturales en cuyas propuestas literarias y/o discursivas el sujeto negro representa belleza, civilización y humanidad, y en las que se reconocen con orgullo los orígenes africanos, vinculados a un continente con historia y desarrollo cultural. Tal vez el movimiento de Marcus Garvey sea el más representativo respecto al retorno, pues fue un proyecto trasnacional que articuló a toda la población de habla inglesa de la cuenca caribeña, incluyendo a Estados Unidos, en torno a la posibilidad de regresar a África. Con su lema «África para los africanos», Garvey no solo apuntó críticamente a la situación de dominación imperialista en la que se encontraba ese continente, sino sobre todo a la posibilidad de real emancipación para los afrodescendientes, que en América eran parte de los sectores más excluidos de la sociedad. Pese a los esfuerzos que hizo para poner en marcha una gran sociedad anónima con la cual comprar una flota que pudiera cumplir este cometido,¹ ese retorno nunca se concretó, y África queda en sus discursos como una «tierra prometida», como un territorio en el cual los negros podrían vivir sin racismos ni opresiones.

Esta visión de África como un lugar que se anhela también aparece en el movimiento de la negritud. En los poemas de sus principales expositores, particularmente en los de Césaire y Damas, ambos caribeños, África encarna un espacio propio, pero que no se conoce. Dice Césaire (2008) en su famoso *Cuaderno de un retorno al país natal*: «de puro pensar en el Congo, me he convertido un Congo rumoroso» (48).² Y es que, entre los intelectuales afrocaribeños de las islas inglesas y

- 1 En 1914 Garvey creó una gran sociedad anónima, la UNIA (Universal Negro Improvement Association), cuya principal sede estuvo en Harlem, Estados Unidos, y en el marco de la cual fundó en 1919 la compañía naviera The Black Star Line y luego la Negro Factories Corporation, que incluía lavanderías, sombrererías, cooperativa de alimentos, restaurantes, entre otras empresas. De este modo buscaba reunir dinero para comprar la flota de barcos que le permitiera comerciar con y transportar pasajeros a África. En 1923, el sueño comenzó a diluirse cuando Garvey fue condenado en Estados Unidos a cinco años de cárcel por el mal manejo de los dineros de sus empresas. En 1927 se le conmutó la pena, y fue deportado a Jamaica —su país de nacimiento—, donde intentó integrarse a la vida política a través de la fundación del People's Political Party, aunque sin éxito. Finalmente se radicó en Londres, donde murió en 1940 sin haber pisado nunca África.
- 2 El orgullo por los orígenes africanos y la reivindicación de la identidad negra son elementos compartidos por los tres fundadores de la negritud: Léopold Sédar Senghor de Senegal, Aimé Césaire de Martinica y León Gontran Damas de Guayana Francesa. No obstante este punto de partida común, Senghor desarrolló una negritud que reclamaba la esencia de lo africano, enfatizando

francesas, África es un continente que se piensa, que se recrea en sus escritos, al que se apela como un lugar de pertenencia, pero al que nunca se ha ido. Conforman, en ese sentido, un núcleo articulador de la identidad del negro que se reivindica en los discursos de estos movimientos, elaborados por intelectuales que al salir de sus islas para ir a estudiar o trabajar a las metrópolis europeas –el París de los años veinte y el Londres de los años cuarenta y cincuenta–, como parte del engranaje colonial, se dan cuenta de la distancia que media entre los «verdaderos» franceses o ingleses y ellos, sujetos de las colonias.

A mediados de siglo, el continente africano entra en un proceso de descolonización, que en los años sesenta experimentan también las islas del Caribe inglés, en un contexto mundial signado por el inicio de la Guerra Fría, el surgimiento de la idea del Tercer Mundo y de discursos de transformación radical que abrieron espacios para la revolución y los movimientos de liberación nacional (Gilman, 2012). En estas circunstancias se desarrolla un pensamiento crítico, profundamente anticolonial y ampliamente trabajado en las zonas de habla inglesa que se enfrentaron a su propio proceso de independencia, precedido por un largo período de presiones y conflictos internos que ayudaron a la precipitación de la dominación colonial.³ Reflexiones en

valores morales, artísticos y sociales que unirían a todos los negros del mundo, una interpretación que exaltaba lo africano en medio de un contexto colonial que empezaba a hacer crisis y que ciertamente más adelante fue funcional a su propuesta descolonizadora de Senegal, país del que se transformó en el primer presidente electo en 1961, luego de su independencia el año anterior. Para Césaire y Damas, quienes regresaron al Caribe, si bien la negritud era el reconocimiento de sus raíces africanas, a la vez expresaba la historia del negro esclavizado y racializado en América por el colonialismo, poniendo el acento en el proceso histórico compartido, a partir de lo cual desarrollaron una interpretación de la negritud menos esencialista (Oliva, 2014).

3. Luego de un período de huelgas y descontento social, en 1953 llegó al poder en la Guyana Británica Cheddi Jagan, hindú, negro, socialista y líder del People's Progressive Party, cuyo programa rechazaba el estatuto colonial imperante y proclamaba la independencia inmediata. Sus ideas y acciones radicales generaron la rápida respuesta del gobierno británico que desembarcó sus tropas y lo destituyó inmediatamente a solo seis meses de su elección. En estas circunstancias, la corona británica promovió la integración política de las islas caribeñas británicas bajo un esquema que permitiera controlar y mitigar tanto las reivindicaciones por la ampliación de derechos como las de autonomía. De este modo, se creó en 1957 la Federación de las Indias Occidentales, que integró a diez territorios coloniales: Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados, Antigua, Dominica, Granada, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y Montserrat, mientras que Bahamas, Bermuda e Islas Vírgenes Británicas quedaron bajo representación de Jamaica; en tanto Guyana y Honduras Británica quedaron excluidas. Para los más optimistas la Federación significó el camino hacia la autonomía; sin embargo, en los hechos se trató de un dominio renovado que permitió conservar intacto el sistema secular de estratificación social y racial, que, si bien abrió a las masas un canal formal de participación política mediante el acceso al sufragio universal, buscó transferir a las islas de mayores recursos el peso económico que significaba para la Corona la manutención de las islas más pequeñas y de ese modo conservar la región como coto privado

torno al sistema educacional, las lenguas criollas y la posibilidad de generar un lenguaje estético que diera cuenta de lo propio están presentes en las producciones de intelectuales como los barbadenses George Lamming y Edward Brathwaite, así como la necesidad de volver a mirar el pasado e interpretarlo con voz propia se expresa en los trabajos del trinitario Eric Williams –y del también trinitario C. R. L. James algo antes, y del guyanés Walter Rodney, algo después.

Desde el Caribe francófono también surgen voces críticas de la situación colonial, de la negritud y, además, del contexto poscolonial africano, como las de Frantz Fanon en Martinica o Maryse Condé en Guadalupe. Fanon tempranamente, primero en su libro *Piel negra, máscaras blancas* de 1952, y luego en el artículo «Antillanos y africanos» de 1955, desarrolla una crítica a la negritud en la que enfatiza la existencia de distancias culturales e históricas ineludibles que separan a los afrocaribeños de los africanos. Años más tarde y luego de su paso por Argelia y la revolución, Fanon nuevamente advierte, mucho antes que sus contemporáneos, los peligros que se avecinan en el África libre: «La unidad africana, fórmula vaga a la que los hombres y mujeres de África se habían ligado emocionalmente y cuyo valor funcional consistía en presionar terriblemente al colonialismo, revela su verdadero rostro y se desmenuza en regionalismos dentro de una misma realidad nacional» (Fanon, 2003: 146). De esa pérdida de unidad, Condé es espectadora en su paso por África, experiencia que nutrió su novela *Heremakhonon*. Respecto al quiebre con ese lugar idealizado, señala en una entrevista:

Al principio pensaba que la gente de color tenía una cultura común diferente de la de los franceses. Me parecía que todos los negros estaban vinculados por una comunidad de origen y de historia. Éramos básicamente un pueblo dividido por los estragos de la esclavitud [...]. Descubrí una cosa importante en África: hablaba una lengua distinta de la del pueblo. Nuestra alimentación tampoco era la misma –esto puede parecerte trivial, pero es importante–. Tampoco usábamos la misma ropa, ni disfrutábamos con la misma música, ni profesábamos una religión común. En unos pocos meses, me sentí terriblemente aislada. Ni siquiera lograba comunicarme con mi primer marido, que

británico. Todo esto generó inconformidad con respecto a las intenciones autonomistas, lo que, unido a las dificultades para su funcionamiento por la separación geográfica y por los obstáculos administrativos, más los particulares intereses nacionalistas de cada isla, provocó el quiebre de la Federación en 1962 y desencadenó que las islas mayores llevaran separadamente y por la vía diplomática su proceso independentista. Ese mismo año Jamaica y Trinidad y Tobago lograron su independencia; en 1965 fue el turno de Barbados y en 1966 el de Guyana. En 1973 se independizaron las Islas Bahamas, en 1974 Granada, en 1978 Dominica y en 1979 Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas. Finalmente, en los años ochenta culminaron los procesos independentistas en el Caribe anglófono con Belice (antigua Honduras Británica) y Antigua y Barbuda en 1981, y con San Cristóbal y Nieves en 1983 (Pierre-Charles, 1998).

era de Guinea. Hice entonces un segundo descubrimiento: la raza no es el factor esencial, lo importante es la cultura. (Núñez, 2014: párrs. 3-4)

Aunque las islas francesas en el Caribe no iniciaron un proceso independentista, sus intelectuales sí compartieron con su contraparte del Caribe inglés la experiencia de África, aspecto que los distingue a ambos de la anterior generación intelectual. Si bien este retorno es individual, motivado por razones personales y no como parte de un proyecto masivo de radicación como ocurrió previo al siglo xx, se trata de un viaje que cambió la forma de comprender África, que deja de ser idealizado como un lugar al que es posible volver y también como un espacio en el que es posible reconocerse desde el punto de vista identitario. Pareciera ser este un momento en el que cambia la significación de ese referente, al punto que las diferencias históricas y culturales cultivadas durante siglos entre los afrodescendientes de las Antillas y los africanos se hicieron palpables. Lamming, sobre su paso por Ghana en los años cincuenta, relata:

El negro antillano que emprende un viaje [...] a África está menos seguro. Su relación con ese Continente es más personal y problemática. Es más personal porque las condiciones de su vida hoy, su condición de hombre, son indicación clara de las razones que condujeron a la partida de sus antepasados de ese Continente. Esa migración no fue un acto libremente elegido [...]. Su relación con África es más problemática porque, a diferencia del estadounidense, no se le ha introducido a ella por medio de la historia [...]. La conoce a través de rumor y el mito. (Lamming, 2007: 265-266)

Esta suerte de desencantamiento con África, específicamente por la experiencia del trecho cultural que los separa y, más adelante, por los procesos políticos de la época, no implicó por parte de los intelectuales una negación del origen y tampoco una desvinculación con esa herencia cultural, pero sí un cambio de foco en sus intereses. Los desplazamientos geográficos fueron de la mano de desplazamientos teóricos que tomaron distancia de África para enfatizar los procesos internos de cada isla-nación caribeña. Desde los años setenta aproximadamente, y en conjunto con una nueva generación, estos intelectuales empezaron a pensar el Caribe en su especificidad. Los orígenes africanos ya eran reconocidos y las nuevas propuestas apuntaron hacia la generación de un conocimiento de lo propiamente caribeño. Se abre entonces la posibilidad de entender al Caribe como una zona de múltiples influencias y mezclas, que, si bien contiene una unidad histórica, dada por la plantación, la esclavitud y el colonialismo, es portadora también de una heterogeneidad que es importante señalar porque se entiende como constitutiva de su acervo cultural. Nuevas líneas de análisis emergen de este contexto, las que, más que hacerse cargo de esta situación, la fueron conformando: Édouard Glissant en Martinica con su *Discurso*

antillano; Brathwaite y su *nation language*; toda la corriente en torno a Caliban que Lamming, Césaire y Roberto Fernández Retamar en Cuba desarrollaron; o los llamados creolistas, nuevamente en Martinica.

En este panorama se puede identificar a Frantz Fanon y Walter Rodney con aquella generación de intelectuales que tuvo la experiencia de África –esa que efectivamente retornó, aunque no para asentarse–. Sus trayectorias de vida comparten un itinerario que del Caribe los lleva a las metrópolis europeas, y desde ahí a África, marcando desplazamientos que tuvieron un peso específico en los análisis que desplegaron. En diálogo con el contexto emancipador que les tocó vivir en África, y a partir de una perspectiva marxista que se articula con un enfoque anticolonial –lo que los distingue de un marxismo más ortodoxo–, generaron dos de las producciones más relevantes de su propia bibliografía, así como del pensamiento crítico caribeño: *Los condenados de la tierra*, de 1961, y *De cómo Europa subdesarrolló a África*, de 1972, respectivamente.

Trayectorias anticoloniales: del Caribe a la metrópoli, de la metrópoli a África

Fanon y Rodney se insertan en los desplazamientos caribeños antes mencionados. Ambos salieron de sus países de origen –Martinica y Guyana Británica– para ir a perfeccionarse a sus respectivas metrópolis, desde donde emprendieron rumbo a África. Fanon tuvo como destino la Argelia colonizada de los años cincuenta, desde donde se involucró en la lucha anticolonial que desembocó, tras una cruenta revolución, en la independencia de ese país en 1962. Rodney, en tanto, se fue a la Tanzania recién independizada –en 1961– para trabajar en la Universidad de Dar es Salaam como profesor de historia en los años más álgidos de los procesos de construcción nacional africana luego de las independencias. En este sentido, ambos fueron espectadores de un continente convulsionado; sin embargo, solo Rodney alcanzó a volver al Caribe para completar el ciclo.

La llegada de Fanon a Francia primero, y a Argelia después, estuvo precedida por su vínculo con la negritud; un vínculo crítico, pero sumamente revelador de la construcción de las identidades en el Caribe colonizado. La negritud desarrolla un discurso contra el racismo y el colonialismo tanto al interior de la expresión poética de sus impulsores como fuera de ese ámbito, sobre todo en los ensayos de Aimé Césaire, quien, además de haber sido profesor de Fanon en la secundaria, elabora una idea propia de negritud desde Martinica; idea que por lo demás se distancia de la de Léopold Sédar Senghor, el otro fundador de la negritud (Oliva, 2014). Para Césaire, la negritud no es solo el vínculo estético y valórico que los une con la cultura africana, sino más bien «una manera de vivir la historia dentro de la historia» (Césaire, 2006: 86); una historia singular, la de los capturados y deportados a América como esclavizados.

A lo largo de su breve, pero contundente bibliografía, Fanon mantuvo distancia crítica con la negritud. Desde su primera publicación, *Piel negra, máscaras blancas* (1952), el psiquiatra discute sus postulados, particularmente con Senghor (Oliva, 2013). Respecto a Césaire, le discute sobre todo la idea del «negro universal» presente en la negritud cesairiana. Para Fanon no hay un «problema negro», sino un problema sobre la condición humana y por esa misma razón afirma que «no es el mundo negro el que me puede dictar la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos» (Fanon, 2009: 188), porque, insiste, «la verdad es que la raza negra está dispersa, no posee unidad» (Fanon, 2009: 152), de modo que «no existe un negro, sino los negros» (Fanon, 2009: 129). No obstante sus diferencias con el poeta martiniqueño, Fanon fue reivindicativo con Césaire. En 1955 publicó el texto titulado «Antillanos y africanos», en el que analiza tres cambios fundamentales ocurridos en la sociedad martiniqueña durante los años de la Segunda Guerra Mundial, a saber: el nacimiento del proletariado en la isla, el racismo experimentado por los martiniqueños por parte de los miles de franceses que quedaron en Martinica, y el retorno de Césaire a su isla natal. Para Fanon, durante estos años se modificó la relación entre antillanos y africanos. Según el psiquiatra, antes de la guerra los martiniqueños no se consideraban negros y tampoco vinculados a África, pero cuando buena parte de la flota francesa quedó atrapada en la isla luego de la ocupación alemana de Francia, el racismo se hizo patente. A partir de entonces comenzó un tránsito en las ideas y conductas de los antillanos desde una superioridad de estos sobre los africanos y la certeza de una diferencia fundamental entre ambos, hasta el reconocimiento de los antillanos como negros y la necesidad de buscar en África sus orígenes. Césaire, según Fanon, desempeñó un papel fundamental en este proceso, pues al retornar a la isla en 1939 trajo consigo las ideas de la negritud, propagando un discurso sobre lo bueno y hermoso de ser negro. Este cambio impulsó un deseo de África que, sin embargo, chocó con una realidad no esperada. Fanon constata que luego de este cambio en la sociedad antillana –francesa–, aquellos que desembarcaron en África lo hicieron «con el corazón cargado de esperanza, deseos de encontrar los orígenes» (Fanon, 1975: 35), pero no contaban con que los africanos, al recuperar su negritud, «se descubrían al fin, dueños de la verdad, portadores seculares de una pureza inalterable [devolviendo] a los antillanos al otro lado, recordándoles que ellos no habían desertado, no habían traicionado, que habían penado, sufrido, luchado sobre la tierra africana» (Fanon, 1975: 35).

La diferencia cultural que media entre los afrodescendientes del Caribe y los africanos, en los años cincuenta y sesenta se acortó bajo la común condición de colonizados, es decir, de sujetos oprimidos política y racialmente. Es bajo estas coordenadas que Fanon desarrolla las reflexiones antes presentadas, específicamente desde una Argelia previa al estallido de la revolución en 1956. Su paso por Francia –en

donde experimentó el racismo—,⁴ su adhesión al marxismo —en tanto aparato teórico crítico— y la situación argelina a la que se enfrentó entonces,⁵ lo conminaron a unirse a la lucha descolonizadora que comenzaba a sacudir el continente africano, la cual entendía como absolutamente necesaria para alcanzar la condición, no de negro ni blanco, sino simplemente la de humano. Y, para ello, el único camino posible era el revolucionario. Las reflexiones de ese proceso, así como las relativas a la construcción nacional que otros países africanos ya habían comenzado, son las que finalmente plasma en su último libro, *Los condenados de la tierra*, publicado póstumamente luego de que Fanon muriera víctima de una enfermedad en 1961.

La trayectoria de Rodney tiene origen en una Guyana que ya en los años cincuenta manifestaba un fuerte sentimiento anticolonial y un fervor independentista como resultado de las condiciones de exclusión y marginalidad en que se encontraba el pueblo guyanés a nivel social, económico, laboral y político. Esta situación de disconformidad extendida por todo el Caribe de habla inglesa tiene sus orígenes en revueltas y demandas producidas desde los años treinta, las que fueron aplacadas una y otra vez por las acciones del imperio británico. Durante los años cincuenta vuelven a refloatar estos problemas, así como la acción sindical, haciéndose insostenible la presión de las colonias por la emancipación, influenciados también por el proceso de descolonización en África. En Guyana fue el People's Progressive Party el que movilizó a una gran cantidad de personas bajo la bandera de lucha del nacionalismo y de la condición multirracial del país, liderados por el indio y socialista Cheddi Jagan.

En ese contexto Rodney es becado para estudiar historia en la Universidad de las Indias Occidentales en Jamaica, hasta que se gradúa en 1963. Su paso por esta isla lo puso en contacto con las ideas de los rastafaris, grupo que promueve el rescate de las tradiciones africanas y el empoderamiento del negro como una fuerza social y política. Más adelante, estas ideas le permitieron entrar en contacto con el movimiento del Black Power, que, al igual que otros que lo precedieron, coincide en la reivindicación de la identidad negra. Este discurso no era fácil de sostener en Guyana, no solo por su relación colonial con la metrópoli, sino por la situación interna del país, en el que grupos negros e indios tensionaron el proceso independentista, acarreando una serie de dificultades, entre ellas la falta de consensos necesarios para la administración del poder.

4 Fanon, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, relata varios pasajes personales de su tiempo en Francia y es particularmente relevante el capítulo V, «La experiencia vivida del negro».

5 Yaksic (2013) señala: «Fanon conoce Argelia en un período de transformación estructural, todavía en su transición —que por supuesto, como en todo país fuera de las potencias mundiales, nunca acabará, siempre será transición imperfecta— desde un modelo pre-capitalista a uno capitalista. A lo que se suma un creciente movimiento nacionalista o proto-nacionalista que al menos desde los años 20 venía dando gritos públicos y articulando una contrahegemonía cercana a la izquierda» (35).

Cuando en 1966 Guyana se independiza, Rodney ya compartía las ideas nacionalistas, anticolonialistas y de reivindicación de la raza negra, las que se complementaron con ideas políticas de izquierda a las que él se plegó influenciado por las ideas de los trinitarios C. R. L. James y Eric Williams. Ese mismo año, sin embargo, Rodney no se encontraba en Guyana, sino en Londres para obtener su doctorado en historia, lo que lo alejó de la situación de su país y le abrió las puertas de África. De hecho, optó por ir a Tanzania, donde le ofrecieron un cargo como profesor en la Universidad de Dar es Salaam y donde permaneció hasta 1974, cuando volvió al Caribe. Sobre esta trayectoria, resulta sugerente lo que el mismo Rodney (1990) declara:

My return to Africa was never an end in itself. It was always a means to an end, to me anyway. It was always with the understanding that I would return to the Caribbean or something that could go on there. I also felt that one of the ways in which one could mobilize was by picking up a certain amount of information within an experience of the African continent itself.

My first contract with the University of Dar es Salaam was just short of two academic years, and this was the more regular contract at that time, because I understood it to be my role to return to the University of the West Indies to teach African history and to relate to our people on the African question. Specifically, I was returning to the Caribbean by way of Africa. This is how I always saw it. (33)

Su tiempo en Tanzania sin duda fue el más productivo académicamente, época en la que publicó buena parte de sus investigaciones, las que estuvieron dirigidas a la historia africana, incluyendo *De cómo Europa subdesarrolló a África*, pero también a la situación guyanesa. Su libro *A History of the Guyanese Working People, 1881-1905* fue publicado póstumamente en 1981, un año después de ser asesinado en Guyana por una bomba en su auto. Pese a su dedicación académica e investigativa, Rodney nunca se desvinculó por completo de la política y el activismo, ni en África ni en el Caribe, y al volver a Guyana colaboró con la fundación del partido político Working People's Alliance, de convicciones socialistas, el que rápidamente se convirtió en una alternativa de oposición al partido que se encontraba en el poder.

Rodney y Fanon comparten una trayectoria vital que los desplazó del Caribe hacia las metrópolis, y de estas a África, para desde ahí volver a pensar el Caribe. Aunque Fanon no pudo regresar, nunca dejó de estar presente su lugar de origen, como puede observarse en varios artículos publicados en *El Moudjahid*, así como en el hecho de haber manifestado su deseo de trasladarse a Cuba luego de la revolución en Argelia (Yaksic, 2013: 46). Ambos murieron tempranamente y su partida se llevó a dos figuras intelectual y políticamente relevantes, que dejaron un importante legado. En este sentido, cuando Rodney señalaba: «one says that one wants

to return to Africa, or return to the Caribbean, the question is –return to what?» (Rodney, 1990: 33), la respuesta parece estar en sus obras.

Anticolonialismo, revolución y dependencia en el horizonte africano

Los condenados de la tierra de Fanon y *De cómo Europa subdesarrolló a África* de Rodney tienen en común algo más que una mirada sobre la historia y las posibilidades del África poscolonial. Estos textos no solo están en una misma frecuencia anticolonialista, posibilitada por el clima de emancipación que imperaba entonces, sino que también comparten el haber sido elaborados desde una perspectiva marxista reappropriada para pensar la situación africana luego de las independencias. Es a partir de esas intersecciones desde donde han contribuido al desarrollo del pensamiento crítico africano y caribeño.

El libro de Rodney se publicó en 1972, once años después del texto póstumo de Fanon, por lo que no resulta extraño sostener que su análisis es deudor de la obra del martiniqueño, tal como Pablo González Casanova lo señala en su prólogo a la edición en español del texto de Rodney. De hecho, el historiador guyanés cita a Fanon en varios pasajes y ciertamente sigue la huella de sus reflexiones al asumir el colonialismo como el nudo histórico que condensa los problemas del África contemporánea. En consideración a este punto de partida, hay cuatro aspectos en los que sintonizan los análisis de estos autores: 1) el colonialismo es un sistema de mutilación social, económica, política, cultural y psicológica; 2) la revolución es la única alternativa para poner fin al sistema colonial; 3) hay una mirada crítica a los sectores medios de la sociedad africana y su papel en el asentamiento del sistema neocolonial; y 4) realizan una revisión del papel de los intelectuales y una crítica al marxismo ortodoxo.

Para ambos intelectuales el colonialismo es un sistema de opresión que castró el natural desarrollo –entendido este no como una fase, sino como una progresión continua– de la sociedad africana. Fanon, en su primer capítulo dedicado a la violencia, analiza el colonialismo en su funcionamiento conductual y psicológico, identificando las divisiones entre grupos sociales e instituciones diferentes. Señala que «el mundo colonial es un mundo maniqueo» (Fanon, 2003: 35) que separa, divide y no permite la conformación de una sola comunidad, articulándose de modo tal que los sujetos colonizados y las ciudades e instituciones coloniales dependen de los sujetos colonizadores y sus metrópolis. No obstante, son mutuamente necesarios, pues todo en el sistema colonial sigue una lógica dialéctica: la sociedad metropolitana se debe a la colonial, así como el sujeto colonizador se debe al colonizado, y viceversa.⁶

6 En este punto Fanon coincide con el diagnóstico de otro intelectual africano: el tunecino Albert Memmi y su reconocido trabajo *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*, publicado en 1957 (Memmi, 1996).

Rodney en su análisis histórico comprueba que la fragmentación de África es un proceso instado y desarrollado por el colonialismo europeo, mucho antes de su fase de asentamiento en el siglo XIX. La introducción de África al sistema capitalista como abastecedor de esclavos desde el siglo XVI modificó el avance natural de sus sociedades y alteró para siempre sus dinámicas internas:

Muchos gobernantes africanos encontraron las mercancías europeas lo suficientemente atractivas como para entregar a los cautivos que habían hecho en la guerra. Luego empezó a haber enfrentamientos entre una y otra comunidad con el único propósito de capturar prisioneros para venderlos a los europeos [...]. Se inició así una reacción en cadena frente a la demanda europea de esclavos (y solo de esclavos) y a su oferta de bienes de consumo –articulándose este proceso en una gama de divisiones ya existentes en la sociedad africana. (Rodney, 1982: 96)

La instauración del colonialismo, más allá del subdesarrollo económico del continente, ha tenido otros alcances que Rodney también señala. Por un lado, la mutilación de los Estados africanos y su incapacidad para tomar decisiones a nivel industrial y político; y, por otro lado, la configuración del colonialismo como una institución opresora a nivel cultural y psicológico: «desde cualquier punto de vista el colonialismo fue una institución monstruosa dedicada a retrasar la liberación del hombre» (Rodney, 1982: 243). De esta forma, el establecimiento del colonialismo en África, articulado con la trata esclavista, dañó enormemente la estructura económica al retirar de forma masiva la mano de obra disponible, pero también afectó la superestructura, al producirse una fuga de recursos humanos, entre los que se cuentan los intelectuales.

Una de las virtudes del libro de Fanon fue su lucidez para aprehender sin idealizaciones la realidad africana y parte de ello se evidencia en la dura crítica que realiza a las burguesías del continente cuando estas se hicieron del poder en sus respectivos países. Estas burguesías, universitarias y comerciantes, no tuvieron la vocación industrial ni financiera requerida, y llevaron la economía de los países africanos por la senda del sector intermediario, siempre dependiente. Por ello habla de burguesías subdesarrolladas, que no han sido capaces de cumplir su papel histórico de vanguardia en los procesos de transformación. Rodney, once años más tarde, no tiene más alternativas que respaldar esta situación que en muchos sentidos Fanon avizoró:

El revolucionario africano Frantz Fanon se ha referido ardiente y profusamente a la cuestión de la minoría africana que sirve como línea de transmisión entre los capitalistas de la metrópoli y las dependencias en África. No es posible subestimar la importancia de este grupo: la presencia de un grupo de

africanos vendidos es parte de la definición del subdesarrollo en África. (Rodney, 1982: 41)

La crítica contundente de Fanon y la ratificación que años más tarde hace Rodney los posiciona no solo como teóricos críticos del sistema colonial, sino también del neocolonial que se implementó en África luego de las independencias. Existe una evaluación a la situación poscolonial que encarna una temprana crítica al neocolonialismo, un fenómeno heredado que Rodney (1982) define como «la perpetuación de las relaciones coloniales» (283) en un contexto que formalmente, al menos, no lo es.

La consecuencia más nefasta del sistema colonial fue el menoscabo constante de la toma de decisiones, tanto para actuar como para pensar, de los propios africanos. Al respecto Rodney (1982) sostiene: «bajo la esclavitud, el poder estuvo en manos de los amos esclavistas; bajo el colonialismo, en manos de los colonialistas. Para los diversos Estados africanos, la pérdida del poder significó la reducción de la libertad de cada individuo» (267). Pero no solo eso: «la separación de la historia es el paso lógico que sigue a la pérdida del poder. El poder de actuar independientemente es garantía de la participación activa y *consciente* en la historia. Ser colonizado significa ser desplazado de la historia» (Rodney, 1982: 269). En este sentido, no es solo la coerción física que se ejerce contra los colonizados sino esta condición de inhabilidad y anulación total de los sujetos oprimidos, lo que le da el carácter violento al colonialismo. Y en ese marco, la respuesta de los colonizados no puede ser otra, sino la violencia, para Fanon; una violencia que, si bien se produce en respuesta a la situación colonial, cumple una función más específica todavía al fomentar la articulación del pueblo colonizado en pos no solo de la consecución de la liberación, sino de la posibilidad de actuar en conjunto, como comunidad, detrás de una causa común. Es por ello que «el hombre colonizado se libera en y por la violencia» (Fanon, 2003: 77); de ahí que para el psiquiatra la revolución sea el camino a la emancipación. Sin embargo, elegir ese camino requiere un paso previo: tomar consciencia de ser un pueblo oprimido, lo que supone algo más que una decisión individual. Sobre este punto Rodney (1982) indicó: «para que exista la verdadera iniciativa histórica de todo un pueblo o de grupos de individuos, es preciso que estos tengan el poder de decidir *en qué dirección* avanzar. Y esto tuvo que esperar hasta la década de 1960 [en África]» (267; énfasis del original).

El alcance de las estructuras y relaciones coloniales, y por cierto sus herencias en un contexto político de autonomía, tiene un impacto directo en la cultura y sus agentes, ámbito que puede colaborar tanto en su mantención como en su desarme. En este campo, el papel del intelectual aparece como crucial y en ello ambos autores repararon. Fanon dedica varias páginas al análisis de las fases por las que el intelectual colonizado atraviesa hacia la desalienación, y colaboró en ese tránsito al horizonte emancipador de la sociedad. En la primera fase, el intelectual colonizado prueba

que ha *asimilado la cultura del ocupante*, y sus ideas y obras siguen las corrientes metropolitanas, buscando una homologación entre ellas. En la segunda, el colonizado se estremece y decide *recordar*, busca reintroducirse en su cultura, pero no está inserto en su pueblo, mantiene relaciones de exterioridad con él, por lo que se conforma con ejercitar la memoria. Por último, hay una tercera fase *de lucha*, en que el colonizado, tras haber intentado perderse en el pueblo, va por el contrario a sacudir al pueblo, con una literatura de combate, revolucionaria y nacional (Fanon, 2003: 188-216). Rodney, menos esquemáticamente que Fanon, también repara en la importancia de este tránsito hacia la elaboración y difusión de un pensamiento no solo propio, sino además desalienado. Sin embargo, reconoce que este avance no es fácil:

Uno de los elementos del subdesarrollo actual de África es que las publicaciones disponibles y la misma educación están dominadas por los editores capitalistas y los académicos burgueses, que se dedican a formar la opinión a todo lo ancho del mundo. Esta es la razón de que escritos como los que justifican el comercio de esclavos, deban exponerse como propaganda burguesa racista, sin ninguna relación con la realidad y con la lógica. No es un asunto meramente histórico, sino de la lucha de liberación contemporánea de África. (Rodney, 1982: 121)

Esta reflexión tiene relación con el papel del intelectual que ellos identifican como deseable; un intelectual comprometido, situado, al decir de Edward Said (2007), con la lucha política del pueblo al que pertenecen y que ambos encarnaron en el marco de sus propias experiencias. Fanon a fines de los años cincuenta se integró al Frente de Liberación Nacional Argelino (FLN), asumiendo labores de diplomacia que lo llevaron por distintos lugares de África y de difusión de las ideas del FLN, que fueron desde breves textos en *El Moudjahid* y *Résistance Algérienne* –muchos de los cuales se encuentran en la compilación *Por la revolución africana*– hasta su libro *Sociología de una revolución*, de 1959. Rodney, si bien fue un adherente al panafricanismo, vertió sus intereses en el espacio académico, desde donde buscó contribuir a una forma de comprender la historia de África que enfatizara tanto la condición de dependencia como sus posibilidades de emancipación. Sobre esta decisión, Rodney (1990) señala:

My political role in that situation was fairly well-defined: to stay within the university walls, first and foremost, to develop and struggle at the level of ideas, to relate to the student population. For me, being a non-Tanzanian, it meant that I had to relate to the indigenous Tanzanians, indigenous intellectuals and students within the university, and only secondarily to relate to Tanzanians outside the walls of the university. I draw that distinction. (39)

El análisis situado que tanto Fanon como Rodney realizan en sus textos evidencia en su escritura el vínculo entre teoría y praxis, y la adopción de una perspectiva de análisis que se articula con un posicionamiento político. Ambos no fueron solo intelectuales de izquierda, en un momento aún complicado luego del Informe Kruschew –a raíz del cual, por ejemplo, Césaire en 1956 renunció al Partido Comunista Francés mediante una carta absolutamente crítica del comunismo europeo (Césaire, 2006)–, sino intelectuales marxistas que tomaron este aparataje teórico y lo reappropriaron para sus intereses, obteniendo como resultado la expansión de este ideario crítico.

Aunque no es posible extenderse en este punto aquí, sí cabe mencionar algunas ideas. Al igual que intelectuales como el peruano José Carlos Mariátegui para América Latina, Fanon y Rodney coinciden que en África es también el campesinado el grupo social llamado a encarnar los procesos de cambio requeridos, en tanto conforman parte de los oprimidos del sistema colonial. En razón de esa constatación, Fanon (2003) sentencia: «es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar» (54). Rodney, menos tajante, aunque en la misma dirección, señala años después: «los obreros y los campesinos se han vuelto la fuerza más dinámica de la historia del mundo y del desarrollo humano» (Rodney, 1982: 25).

Sin embargo, Fanon y Rodney movilizan del marxismo aspectos diferentes, a partir de los distintos momentos en los que se encontraron. Para el martiniqueño la revolución es la clave de análisis en un contexto de luchas de liberación nacional, mientras que el guyanés pone el acento en la dependencia como el eje de análisis para comprender una época poscolonial.

La confluencia entre la lucha revolucionaria y la lucha anticolonial no es necesariamente evidente, sobre todo si la primera se aplica solo en torno al conflicto de clases, o bien, si la revolución socialista pretende resolver lo segundo por defecto. Césaire, en su «Carta a Maurice Thorez», fue categórico en este punto:

Es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha. (Césaire, 2006: 79)

Sin desconocer esta complejidad, Fanon resuelve este escollo desde un desplazamiento teórico, basado en su experiencia en África. Para el psiquiatra la lucha anticolonial debe ser revolucionaria en la medida que supone un cambio estructural que abarca todas las dimensiones de la sociedad; el fin del colonialismo mediante una revolución es la garantía para el pleno desarrollo de los pueblos del mundo y para la refundación de una nueva humanidad que realmente libere a hombres y

mujeres, tanto de las opresiones de clase como de las raciales. Este es el análisis que motiva *Sociología de una revolución* y que cierra las páginas de *Los condenados de la tierra*: «La independencia no es una palabra que deba exorcizarse, sino una condición indispensable para la existencia de hombres y mujeres realmente liberados, es decir, dueños de todos los medios materiales que hacen posible la transformación radical de la sociedad» (Fanon, 2003: 287).

Rodney, en su búsqueda por comprender la situación de subdesarrollo de África, encuentra en la teoría de la dependencia, elaborada en los años cincuenta y sesenta en América Latina por economistas, sociólogos e historiados marxistas de diversos países,⁷ un eje de análisis crítico que también le permitió comprender la urgencia de una transformación radical: «Entre los africanos no sólo hay cómplices del sistema imperialista; todo africano tiene la responsabilidad de entender el sistema y de trabajar para derribarlo» (Rodney, 1982: 42). Su incursión en el marxismo sin duda está influenciada por C. R. L. James y el trabajo de los marxistas caribeños y británicos de los años cincuenta y sesenta (Rodney, 1990: 28-31), tiempo en el que estuvo en Londres, lo cual se evidencia en buena parte de su obra. Pero lo interesante en su libro de 1972 es que incorpora una teorización surgida en otro lugar, América Latina, pero bajo un contexto común de dependencia que posibilita una mirada crítica al sistema capitalista en su conjunto, cuyo funcionamiento no puede entenderse sin el colonialismo: «África se ha incorporado al sistema de mercado capitalista a través del comercio, la dominación colonial y la inversión capitalista [...]. Las economías africanas [...] se integran en una forma que es desfavorable para África y que la hace depender de los países capitalistas» (Rodney, 1982: 38-39). Esta condición de dependencia «se dejó sentir en todos los aspectos de la vida colonial, y puede considerarse el factor rector de todas las consecuencias sociales, políticas y económicas negativas del colonialismo en África. A este factor se debe, en lo fundamental, la *perpetuación* de las relaciones coloniales en la época que se denomina neocolonialismo» (Rodney, 1982: 283; énfasis del original).

Más allá del particular desarrollo que tuvo el marxismo en cada uno de estos intelectuales –lo que cabría estudiar en profundidad, pero escapa con creces a los objetivos de esta reflexión–, estas obras y sus autores tienen en común muchos más aspectos, como he pretendido sostener. La revisión de sus principales obras desde una perspectiva comparada permite comprender no solo la situación africana en los años de la descolonización, sino también los vínculos entre los intelectuales afro-caribeños y africanos, y, más ampliamente, las dinámicas de una época en que las hoy llamadas «relaciones sur-sur» eran más comunes y visibles de lo que actualmente parecen, por ejemplo, a través de estos intercambios intelectuales.

7 Figuras como Celso Furtado, Theotonio Dos Santos y Fernando Henrique Cardoso de Brasil, Enzo Faletto de Chile, y André Gunder Frank de Alemania, son algunos de sus principales exponentes.

A modo de corolario: Fanon y Rodney en la circulación de ideas en el mundo periférico

Los dos libros más relevantes de estos autores son parte de una tradición de pensamiento anticolonial africano y de una tradición de intelectuales críticos del Caribe. Sin embargo, su importancia trasciende este anclaje y también el peso específico que por sí solas tienen estas obras, pues una lectura detenida de ellas nos advierte de las ideas que las atravesaron, así como de las influencias que ejercieron en las redes que han puesto en contacto al campo intelectual latinoamericano y caribeño con el africano.

La relación entre América Latina y África ha sido relativamente poco estudiada a nivel de los intercambios e influencias intelectuales. Ciertamente buena parte de los estudios que vinculan a ambos continentes son investigaciones historiográficas y antropológicas relacionadas a la trata trasatlántica, pero poco se ha rastreado sobre la circulación de ideas. El período que abarca las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta del siglo xx resulta interesante en este sentido, pues mientras en África se desarrollaba un pensamiento anticolonialista, correlativo a la situación política y social que vivía el continente, en América Latina se desplegó un pensamiento crítico que cuestionó no solo la sujeción de la región a los sistemas económicos mundiales controlados por los centros de poder, sino también la dependencia cultural e ideológica de Latinoamérica a los patrones hegemónicos emanados desde Europa y Estados Unidos.

En su conocido texto sobre las redes intelectuales en América Latina durante estos años, Gilman (2012) señala que la descolonización de África y la idea de un Tercer Mundo influyeron en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, no solo por el impacto de estos procesos, sino también por las ideas que los intelectuales vinculados a ellos promovieron, como Patrice Lumumba, Antonio Agostinho Neto o Amílcar Cabral (Fanon, 2012: 44-52). Eduardo Devés (2003) señala para esta misma época un movimiento similar, pero en sentido contrario; para el investigador chileno, la dinámica de ideas desde el espacio latinoamericano y caribeño hacia África tiene varios momentos entre fines del siglo xviii y el siglo xx, pero el más relevante de todos ellos es el que ocurre entre los años 1960 y 1970 en torno a las teorías económico-sociales desarrollista y dependentista. Estas ideas fueron movilizadas por intelectuales del Caribe inglés, como Walter Rodney, Norman Girvan o Clive Y. Thomas, quienes las llevaron a la metrópolis primero y luego a África, diseminación en la que habrían influido los grupos de estudio que se formaron en Londres entre estudiantes caribeños y africanos de habla inglesa de tendencia marxista, como el New World Group.

Según Devés, la acogida de estas teorías por los intelectuales caribeños no solo habría estado dada por la estadía de algunos en escuelas dependentistas –como Girvan en Chile, quien visitó el CEPLAN en 1972–, sino por tres aspectos de índole más

estructural y que harían la diferencia con intelectuales de las otras zonas caribeñas: la similitud histórica entre el Caribe y algunas zonas de América Latina que posibilitarían que estas formulaciones teóricas sean aplicables a ambos casos; la formación temprana de cuadros en ciencias sociales o teoría política, que incluyó a intelectuales como George Padmore y los ya mencionados C. R. L. James y Eric Williams; y la facilidad idiomática entre los caribeños de habla inglesa y autores de países africanos con un mayor desarrollo en las ciencias sociales y económicas, como Nigeria, Tanzania o Ghana (2005). La única excepción que Devés establece a este patrón es Frantz Fanon, ampliamente leído en África –al punto de considerarse en muchas publicaciones como un intelectual africano– y también en América Latina.

La visibilización que Devés hace de la circulación de estas ideas nos permite comprender de mejor manera los discursos que atraviesan los textos de Rodney y Fanon, y a su vez las influencias que han tenido. El libro de Rodney comienza con una cita de Ernesto «Che» Guevara y utiliza en su bibliografía a intelectuales como el dependentista brasileño Celso Furtado y el alemán Gunder Frank. Además, en la versión traducida al español por la Editorial Siglo XXI no deja de ser significativo que su traductor haya sido el sociólogo mexicano Pablo González Casanova, quien ya en el prólogo nos anticipa que Rodney «va transitando también por el camino que siguió Frantz Fanon, en *Los condenados de la tierra* y en sus estudios del hombre colonizado. (Esta vez con el arma del análisis histórico)» (González Casanova, 2006). En el pie de página que sigue a esta cita, se complementa esta idea agregando que «Rodney combina en síntesis creativa los enfoques de los panafricanistas y revolucionarios africanos, de los dependentistas de América Latina y de los clásicos marxistas de Europa» (González Casanova, 2006: 7), evidenciando la circulación y aplicabilidad de estas ideas a la situación africana.

En el caso de Fanon resulta interesante el movimiento contrario, es decir, la resonancia que tienen a nivel latinoamericano sus teorizaciones. Un ejemplo se encuentra en el libro *Sociología de la explotación* (1969) del mismo González Casanova, que contiene su propuesta sobre «el colonialismo interno», es decir, la posibilidad de pensar estructuras y relaciones sociales de orden colonial al interior de los Estados nacionales latinoamericanos. En su análisis aparece incorporada y reapropiada la problematización sobre el colonialismo que el martiniqueño propusiera. Otro ejemplo es la incorporación de las ideas fanonianas en la lucha que los pueblos indígenas de la región ya comenzaban a articular en los años sesenta. Un caso singular lo constituye el quechua-aymara boliviano Fausto Reinaga, quien en su libro *La revolución india* (1969) introduce el texto «Cultura y civilización» de Fanon, así como también cita y discute las ideas contenidas en *Los condenados de la tierra*, identificando elementos comunes de la lucha descolonizadora (Zapata y Oliva, 2016).

La circulación de ideas en el mundo periférico, en ese particular momento de la historia del siglo xx, puso en contacto a afrodescendientes y africanos, a africanos y latinoamericanos, a latinoamericanos y caribeños, a indígenas y

afrodescendientes, en suma, a buena parte de los colonizados del mundo, a quienes Fanon y Rodney, sin duda, dirigieron sus esfuerzos y trabajos. ▣

Referencias bibliográficas

- CÉSAIRE, AIMÉ (2006) [1956]: «Carta a Maurice Thorez», en *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, pp. 77-84.
- _____ (2008) [1939]: «Cuaderno de un retorno al país natal», en Philippe Ollé-Laprune (selección y presentación), *Para leer a Aimé Césaire*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., pp. 33-82.
- DE LUCÍA, DANIEL OMAR (2009): *América en África. Movimientos de retorno y redes políticas y religiosas entre América y África (siglos XVIII-XXI)*, Grupo Editor Universitario, Buenos Aires.
- DEVÉS, EDUARDO (2003): «La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en África», *Anos 90*, no. 18, pp. 88-98.
- FANON, FRANTZ (1975) [1955]: «Antillanos y africanos», *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., pp. 26-37.
- _____ (2003) [1961]: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- _____ (2009) [1952]: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- _____ (2012) [1959]: *Sociología de una revolución*, Editorial Tolemia, Gualeguaychú.
- GILMAN, CLAUDIA (2012) [2003]: *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (2006) [1969]: «El colonialismo interno», *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 185-205.
- LAMMING, GEORGE (2007) [1960]: *Los placeres del exilio*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.
- MEMMI, ALBERT (1996) [1957]: *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- NÚÑEZ, ELIZABETH (2014): «Maryse Condé, una gran señora de la literatura caribeña», *Voces de la Francofonía*, <<https://vocesdelafrancofonía.wordpress.com/2007/05/22/entrevista-a-maryse-conde/>> [15-16-2017].
- OLIVA, ELENA (2013): «Entre el grito negro y la rebelión del colonizado: Fanon y su relación con el movimiento de la negritud», en Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*, Corregidor, Buenos Aires, pp. 219-240.
- _____ (2014): *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

- PIERRE-CHARLES, GÉRARD (1998) [1981]: *El Caribe contemporáneo*, Siglo XXI Editores, México D. F.
- RODNEY, WALTER (1982) [1972]: *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI Editores, México D. F.
- _____ (1990): *Speaks. The Making of an African Intellectual*, Africa World Press, Trenton, Nueva Jersey.
- SAID, EDWARD (2007): *Representaciones del intelectual*, Random House Mondadori, Barcelona.
- YAKSIC, MARÍA JOSÉ (2013): «Notas sobre la vida y obra de Frantz Fanon», en Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (eds.), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*, Corregidor, Buenos Aires, pp. 21-48.
- ZAPATA, CLAUDIA y ELENA OLIVA (2016): «Frantz Fanon en el pensamiento de Fausto Reinaga: cultura, revolución y nuevo humanismo», *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*, no. 42, pp. 177-196.

Africa's Intellectual Radicalism: Cheikh Anta Diop, Walter Rodney, and Julius Kambarage Nyerere

Colonialism's entry into African societies through military invasions and the use of violence to anchor its domination also established an educational branch for training auxiliaries from among the colonized peoples. Senegal, the native country of Cheikh Anta Diop,¹ was the locus of such an educational institution for alienating through "assimilation" of local youths drawn from France's colonies, ranging from Niger in the east to Mali and Senegal in the west. This educational institution produced educated persons like Blaise Diagne who, according to Walter Rodney (1968), "chirped happily that they were and would always be 'Europeans'" having been subjected to various hostile measures including "eliminating the use of local languages by pupils." (178). Others became challengers to colonial rule, often with limited connections to millennial challengers like *Kimbanguism* in the Congo.²

Among the products of this pedagogical creation were Léopold Sédar Senghor and Anta Diop (from Senegal) and Aimé Césaire (from Martinique). The three of them became strongly influenced by the enthusiasm with which findings from an anthropological study of the French province of

Okello Oculi
(Nigeria). PhD., writer
and political scientist.
Executive Director,
Africa Vision 525
Initiative. okellooculi@
gmail.com

1 Cheikh Anta Diop was a historian and politician born in Diourbel, in Senegal, on December 29, 1923. His first book was *The Cultural Unity of Negro Africa* (1955).

2 Kimbanguism refers to a Congolese sect that fuses both Christian and traditional African religious beliefs. (EN)

Brittany was received by intellectuals, journalists, and politicians in France. This study of the “primitive” legacy and reality of France animated Senghor and Césaire into asserting the doctrine of Negritude as the study of a parallel body of ideas and principles for grasping reality and constructing social institutes to embody them as the core of African life and social structures.

The significance of the invention of “Negritude” was the act of contesting colonial propaganda which claimed that Africans had always lived in “intellectual darkness”; with brain development that matched only that of the European child. That claim sought to justify colonial domination as a historical duty and the “white man’s burden” to tutor and guide Africans towards the light of civilization—even if, as Jean Suret-Canale asserted, in a territorial sweep from Chad, Cameroun to Congo, the result was the extermination of up to five million people.

Negritude Reaching Ancient Egypt

The climate of anti-colonial warfare, animated by proponents of Negritude, left Anta Diop—a researcher at the French Nuclear Research Institute—out on the periphery. In a three-hour interview, Anta Diop revealed to me he wondered what contribution a scientist could make to this brewing struggle. This anguish drove him into taking slices of skin from mummies of Pharaohs at the Louvre Museum in Paris for exploring a tentative hypothesis: since Ancient Egypt was solidly linked to Africa, both by location and by the Nile River, there was a high probability that the founders and builders of its glorious civilization could have been “black Africans.” This was really daring considering claims by various European groups, including Germans, that builders of Ancient Egyptian civilization were their ancestors.

Nuclear science, however, offered a rare opportunity for combining the use of carbon-dating with the study of blood type and the chemical composition of human skin. There was, nevertheless, the danger of hostile opposition from historians, linguists, anthropologists, and experts in Hieroglyphics. Anta Diop was precisely the kind of scholar to confront such opponents by taking the fight to them. He would become an expert in each of their fields.³

In his classical work *Negro Origins of Civilization*, Cheikh Anta Diop (1967: 121), reports that: (1) the level of melanin found in the skins of the Egyptian mummies

3 While a student in Dakar, Anta Diop had exhibited a rare breath of intellectual brilliance. He took courses in all subjects being offered, achieving top grades in Arts and Science subjects. He confessed giving university school officials in Dakar the challenge of arranging teaching and examination timetables in such a way that he could run from one subject to the other. Carrying this legacy to Paris, he took courses in Hieroglyphics, Anthropology, Ancient History, Greek, and Latin languages and Literature. He anticipated opposition by French scholars in each of these fields. In recalling this strategy of building his intellectual armory, he lamented that: “The youth of today are intellectually lazy” (Oculi, 1983).

affirmed that they were Black Africans; (2) the Pharaohs captured slaves from their colonies in Mesopotamia, the Arabian peninsula, Greece, and Italy, and used them to build the pyramids of Giza and smaller ones as their burial tombs; (3) that the Geometry, Algebra, and Arithmetic—which guided the building of the pyramids—were developed by Black African priests, who were scholars in the court of the Pharaohs; and (4) that the medical and nutritional sciences, developed by these priests, ensured the health of the elites; while the religious and philosophical studies—which Pharaoh Akhenaton contributed to—affirmed the legitimacy of Pharaonic political power by asserting their divinity and the moral code that guided governance here on earth.

Walls of inner chambers of a pyramid depicted all the elements that surrounded the life of a pharaoh, including tropical animals he/she hunted, the flora and fauna in gardens, butterflies and hippos, labourers and slaves, concubines, etc. These were elements that would accompany a Pharaoh on the journey to the next life. The notion of judgement at the gate of 'heaven' was represented by the soul of a Pharaoh being weighed on a scale against a bird's feather. Only the soul of a ruler, whose tenure had met the principle of "justice" (Maat) would balance with a feather. These notions would be found in constitutional doctrines in African societies ranging from Buganda in central Africa to Jukun and Yoruba states in West Africa; as well as in religions of peoples who had been colonised by Ancient Egypt.

Weakness of the Opposition

Cheikh Anta Diop's ability to read Greek, Latin, and Ancient Egyptian texts enabled him to affirm that Plato, Pythagoras, Aristotle, and other Greek writers had recorded what they had studied in academies in Ancient Egypt. He was, therefore, able to illustrate sections in Plato's writings that had been omitted from edited editions, notably in the 1800s, following growing awareness by the European public of the cruelties of shipping African captives across the Atlantic Ocean to the Caribbean, South, and North America, as well as the barbarism of their working conditions in plantations, mines, and homes. To justify these barbarities, it was unbearable to acknowledge that Black Africans were the moral and intellectual ancestors of European civilisation. The Christian Clergy, for example, hid the fact that the "Ten Commandments," for example, came directly from the Ancient Egyptian *Book of the Dead* (Laure, 1976: 12).⁴

4 Laure (1976) quotes Plato expressing the following view: "We Greeks are in reality children compared with this people with traditions ten times older. And as nothing of precious remembrance of the past would long survive in our country, Egypt has recorded and kept eternally the wisdom of the old times. The walls of temples are covered with inscriptions and the priests have under their own eyes that divine heritage" (12).

Claims that Ancient Egyptians were Caucasian was also shattered by Cheikh Anta Diop's research findings. His analysis of blood types showed that such claims had no scientific basis. Their link to Africa was evident. Groups in contemporary West Africa, the Great Lakes region, Eastern Africa, and Southern Africa show physical affinities with drawings on walls of pyramids. He was most animated in showing similarities in Ancient Egyptian hairstyles of women in Rwanda and Senegal. The importance attached to head ties all across Africa recall the Pharaonic symbolism doctrine that their double-peaked crowns, like national flags, tap blessings directly from the Gods (Oculi, 1980).

Revolutionary Assault

The history of Western Civilization had conventionally been traced to Ancient Greece. By showing with scholarly evidence that Greek political philosophers, mathematicians, and religious philosophers learnt their ideas from Black African Egypt, Diop gave Africans everywhere a dignity in human history, which Senghor and Césaire, as proponents of Negritude, could never achieve. His demonstration that gothic architecture—on which America's White House was built—was borrowed from Ancient Egypt shattered a glass ceiling across the global sky. In 2000 when we visited the campus of Atlanta University, African-American undergraduates proudly wore t-shirts with inscriptions that celebrated this revelation and followed Diop's lecture tour and television interviews across the United States.

UNESCO's Intervention

In 1966, African leaders meeting at a World Festival of Arts held in Dakar, honoured Cheikh Anta Diop as "the writer who had exerted the greatest influence on African people in the 20th Century" by reinstating the status of African peoples in human history and global civilisation (Ofeimun, 2010: 335). In 1972, Mokhtar M'Bow, as Director General of UNESCO, convened a meeting in Cairo of the world's top experts in Egyptology to review the scientific integrity of Diop's thesis. The specialist and his "disciple" Theophile Obenga presented their research to this most distinguished group of scholars. The scientific and scholarly integrity of their research was affirmed.

This conference and other initiatives by M'Bow—including publishing a ten-volume series on the history of Africa by Africa's most distinguished scholars—would deeply infuriate racist groups in the United States. They influenced the withdrawal of American funds from UNESCO's budget. This reaction was not novel. The second oral interview with Anta Diop took place after former President Senghor had retired to live in France. He later died in France as a preferred location for those

psychologically alienated colonised elites who valued being associated with a more “civilized” imperial France and its society.

In 1983, Cheikh Anta Diop no longer looked the giant caged in body and brain that I had met in 1980. Following his earning, a doctorate conferred by the University of Sorbonne, successive French governments from 1960 to 1980, would direct President Senghor to prevent Diop from propagating his thesis as a university teacher. Like the radical film director Ousmane Sembene, he would require a visa to travel out of Senegal. He was convinced that France also pressurised governments in their former African colonies to prohibit lecture tours by him in their countries. His book was published outside of Africa; and its English translation was held in libraries of some American universities with interest in African studies. The book was, however, neither allowed on reading lists of courses on Africa nor on lectures of history of Euro-American civilization.

While French officials could not stomach the notion that Africa was the intellectual roots of European civilisation, Senghor felt bitter that Diop’s work represented more extensive and intensive intellectual research and thought than his doctrine of *Negritude*. Senghor held the bizarre conviction that Black Africans were incapable of “scientific” thinking. They only emoted and empathised with nature. Anta Diop debunked this claim by translating Albert Einstein’s classic scientific work: *Theory of Relativity* into the Wolof language. If the language of Senghor’s own Serer ethnic minority could not handle scientific thinking, the majority Wolof people had a language with that capability.

A language-based Wolof nationalism grew around Diop. Colonial and post-colonial French policy in Senegal held local languages in contempt and insisted, as Rodney affirmed for Belgian and Portuguese colonies, that education would be conducted only in French. The Americans turned this racist arrogance to their advantage as a ploy for winning of hearts and minds in Senegal. American Peace Corps volunteers were taught Wolof, Fulbe, Serer, and Balante before arriving in Senegal. The thrill of hearing a *toubab* (white person) speaking their language opened doors into homes and minds. Nyerere gave intellectual status to Swahili language by translating William Shakespeare’s literary works *Julius Caesar* and *The Merchant of Venice* into Swahili.

The fear of Diop’s ideas invaded the Festival of Black Arts and Culture (FESTAC) held in Lagos in 1977. Senghor insisted unsuccessfully that Diop’s paper should not be presented at the main Colloquium. During the celebration of Wole Soyinka winning the 1986 Nobel Prize for Literature—jointly hosted by France and Nigeria—a French official stoutly herded all writers from Francophone countries to ensure that they did not vote for a resolution drafted by Chinwezu and myself calling on African governments to integrate Cheikh Anta Diop’s book *Negro Origins of Civilization* in their school curriculum. Paradoxically, the Nobel Prize Committee had commended Soyinka for integrating the Yoruba mode of thought in his literary

works and, thereby, enriching world consciousness. The war for the decolonisation of African and global minds rages on while Cheikh Anta Diop looks on from “After-Africa.”

African-American acceptance of Cheikh Anta Diop

In the 1981 interview, Anta Diop was very enthusiastic about the prospect of African American scholars taking over the baton of propagating his work and its anti-colonial politics. They were citizens of a rich country that values knowledge and could have access to research funds for conducting their own excavations in the Nile valley in Egypt. When Senghor had departed and his successor, President Diouf, opened the prison gates for him, Diop organized debates with scholars in various disciplines on the campus of the University of Dakar (renamed as Cheikh Anta Diop University). In the course of the dialogue, medical doctors intervened to stop him from fatal exhaustion.

On his arrival in the United States, a hungry African-American community tossed him from public lectures to television interviews across a vast and exacting territory. Like a bottled cylinder of gas, his energy surged forth, taking out of his giant frame an optimally functioning heart. Their love for an intellectual captain of an *African renaissance* almost certainly killed him.

Energy for Africa

Having used nuclear energy research to invent an *intellectual nuclear bomb* for Black Africa and its Diaspora, Anta Diop turned to drawing a blueprint for pan-African political and economic integration. Warning Africans to be wary about relations with the United States, he noted that American leaders had hurriedly dug out and carried away a hill in Katanga that held one of the significant deposits of uranium in Congo before Belgian colonialists lost power—for fear that communist Soviet Union would get to it. He urged African leaders to collaborate over the Hinga electric power plant—built at falls on Congo River—so that its vast energy output would be distributed all across the continent, with surplus hydro electric energy to be sold to southern Europe.

He mocked the short-sightedness of micro-nationalism in Africa, which became malnourished and stunted for lack of cross-border markets and access to natural resources to support industrialisation. He mocked leaders like Houphuet Boigny of Ivory Coast, who cooperated with a plan by French officials to break up existing colonial federations in west and central Africa so that weak fragmented states would be easier to manipulate and trip into a web of debt and “aid.” The trans-continental body, African Union, has revisited Anta Diop’s call and endorsing the “no-visa based

mobility of labour; and cross-border trade in Africa as spurs for economic growth. Rodney and Nyerere have followed him as strong advocates of these policies.

Social Energy

John Henrik Clarke reports Anta Diop asserting that the “general problem confronting African history is... how to recognise effectively, through meaningful research, all of the fragments of the past into a single ancient epoch, a common origin which will re-establish African continuity”. Accordingly, he affirmed the link between Ethiopia and Ancient Egypt regarding both migration and assertion of Ethiopian power through colonial domination over Egypt. He also supported the words by Wallis Budge that “there are many things in the manners and customs and religions of the historic Egyptians,” which link them to peoples in “the neighbourhood of Uganda and Punt” (Breasted, 1905). Diop provided pictures of women’s hair styles and dress drawn on walls of pyramids that are identical to those in Southern Africa, the Tutsi and Shilluk in northeast Congo and Rwanda, and Dogon wrestlers in the Sahel. He proposed that the ancestors of these groups, like the Ethiopians, had followed tributaries of Blue and White Nile till they settled along its united valley and delta in Egypt, and built a civilization.

Anta Diop’s enthusiasm about material derived from such research was its value in being the light and glue that will create a Union of African States. Professor Bethwel Ogot in Kenya has drawn attention to evidence that Luo migrants, southwards on edges of Lake Nalubale (Victoria) in Kenya and northeast Tanzania, refer to their country of departure as *Misri* (another name for Egypt). The Baganda in Uganda share with the Benin kingdom a tradition of kings whose “divine” power bring fertility in women and crops, which underline community prosperity; and have also buried their kings with concubines and key officials to serve them during their journey to the after-life. Wole Soyinka’s famous play *Death and the King’s Horseman* is built around the scandal of the horse-keeper of a king seeking to dodge the obligation of accepting death as the price to pay to ensure peace and prosperity for the community and a female lover he would be leaving behind.

There was a focus in Anta Diop’s animated narrative—during the two interviews he granted—on asserting the dignity of the African as an actor in history; building civilization long before clouds of “barbarism” benefited from intervention by Black African Pharaohs of Ancient Egypt on Greece and Rome. That achievement, he emphasised, was vigorously contested and wilfully hidden through falsehoods by Euro-centric scholars. The interest in hiding Africa’s achievements is directly linked to desires to justify economic exploitation of Africa’s human and natural resources. It white-washed what Rodney calls “European Slave Trade” and European colonial exploitation. The continued hostility to end suppression of his scholarly revelations by France through twenty years of dictation over the presidency of

Léopold Senghor in post-colonial Senegal was clearly criminal, outrageous, and a humiliation with impunity of Senegalese people's sovereignty.

He felt a special obligation to Africans in the Diaspora in the United States, Brazil, and on the Atlantic and Pacific Ocean rims. Senegal continued to host the scandal of Goree Island from which millions of Africans were expelled from Africa into slavery and death; but opposed efforts to provide them and their children the benefits of an African intellectual renaissance anchored on the labour and genius of African scholarship. He was consoled by the prospect of the Americas becoming the new horizon for enhancing and deepening his historic work and achievement.⁵

Walter Rodney in Diop

Walter Rodney's early intellectual activism while at the Jamaica campus of the University of the West Indies is documented in *Groundings with My Brothers*, which is a collection of speeches he made to live audiences on street corners in Kingston. The impact with mental and spiritual liberation he was making on his black audiences was evidence that he was being very effective in shattering the established superstructure used for justifying the European Slave Trade and its successor regimes of racism and capitalism across the Caribbean.

While he revealed to his listeners that Africa had the flourishing Kingdoms of Songhai, Oyo, and Benin, as well as universities in Timbuctu in historical times, when Europeans were still "barbarians," he was fighting the same intellectual warfare that had animated Cheikh Anta Diop; most probably with limited awareness of his research on Ancient Egypt.

Post-colonial political ideas in Kwame Nkrumah's *Consciencism*, Senghor's *African Socialism*, Abdel Nasser's *Arab Socialism*, and Franz Fanon's *Black Skin White Mask* and *The Wretched of the Earth* emphasised various themes. Fanon dramatised psychological disorders caused by racism in the Caribbean and Europe, as well as pathologies exhibited by new African elites, notably their failure to match industrial innovation and productivity by European and American bourgeoisies; indulgence in opulent consumptionism, and betraying the welfare of their peoples. Only Nkrumah's work on neo-colonialism showed focus on structural relation between African economies and exploitation by multinational corporations. If Rodney had been acquainted with them, he arrived at the University of Dar es Salaam and met Marxist scholars like Tamas Tzentes, John Saul, and others.

Nkrumah's work on neo-colonialism and George Padmore's 1956 review of British policies in individual African colonies—in *How Britain Rules Africa*—documented

5 My interviews with Professor Cheikh Anta Diop were facilitated by the former United States Peace Corps volunteer Ms. Molly Melching, then resident in Goree Island, and who continued to be engaged in raising the literacy and political empowerment of rural women in villages outside of Thiess.

economic exploitation and brutal colonial administrations. There was, however, lack of an exhaustive and pathological examination of the impact of over five hundred years of slave trade and colonial capitalism as one long process of sustained relations between Africa and Europe. As a descendant of the impact of the racism by European immigrants and metropolitan elites in the Caribbean, Rodney was anxious to emphasize that the transition from European slave trade to colonialism was a single narrative.

Anxious to anchor his thesis on Marxist class conflict in relations of production, Rodney gave priority to economic “production,” the systematic “export of products of labour” by African slaves and the colonized; and their “multiplier effects” to European and American capitalist economies. The example of Guinea was one of the illustrations he gave of this dynamic for the “development” of Africa’s “underdevelopment”:

After the Second World War, Guinea began to export bauxite. In the hands of French and American capitalists, the bauxite became aluminium. In the metropolises, it went into the making of refractory material, electrical conductors, cigarette foil, kitchen utensils, glass, jewel bearings, abrasives, light-weight structures, and aircraft. Guinean bauxite stimulated European shipping and North American hydro-electric power. In Guinea, the colonial bauxite mining left holes in the ground. (Rodney, 1972: 155)

The experience of Guinea illustrated the ubiquitous phenomenon of development being blocked in slave economies and in African colonies. In the agricultural sector blockage occurred through administrative dictation to allocate the most fertile soils to export crops, notably groundnuts, cocoa, cotton, coffee, sisal, palm and rubber trees, and tea: “In Gambia, rice farming was popular before the colonial era, but so much of the best land was transferred to groundnuts that rice had to be imported on a large scale to try to counter the fact that famine was becoming endemic” (Rodney, 1972: 155).

In northern Nigeria, Frederick Lugard, as governor-general, instructed District Officers to force peasant farmers to use fertile soils for growing groundnuts while millet, the local staple food rich in protein, vitamins and calories, went into less fertile soils (Oculi, 1987: 160).

In the field of education, blockage occurred in Mozambique through a policy of limiting secondary education to European and Indian (Goan) children. Northern Rhodesia (Zambia), with its grotesque administrative policy and its “immense copper wealth did not have enough money to educate Africans!” (Rodney, 1987: 160). Under Belgian rule, while Congo and Rwanda-Urundi “had fair access to primary education,” attending schools “beyond that was almost impossible” (Rodney, 1987: 160).

In the area of labour, higher income was blocked through substituting cash with lashes. Between 1929 and 1934, “forced labour was increased in Africa and the prices paid to Africans for their crops were reduced” (Rodney, 1987: 160). In 1946, the West African Produce Board paid peasant farmers 17 pounds sterling per ton but sold it at 95 pounds per ton; and bought groundnuts at 15 pounds per ton to sell it at 100 pounds sterling. The balance was invested in Britain’s economy and not in Nigeria. In contrast, the British state earned \$300 million from the sale of gem diamonds, and \$100 million from taxes paid by companies trading in and manufacturing cocoa from Ghana.

With relentless documentation and analysis, Rodney exposes the systematic and ruthless deportation to capitalist Europe and North America of raw materials, income by Africa’s workers and peasants, inherent industrial potentialities in raw resources, and anti-African consequences of brain power deformed by racist educational syllabuses. He escaped Anta Diop’s accusation that younger African scholars exhibit “intellectual laziness.” Diop reported that he had been rigorous in his scholarship so that he could overcome all prejudiced opinions against the reality that the production of Ancient Egyptian civilization was made by black Africans. Rodney laboured to demonstrate the unpleasant historical truth that as Africa *developed* Europe and North America; their pirates, hunters of Africa’s youth, killer-soldiers, bankers, shippers, traders, administrators, and Christian missionaries ruthlessly, cynically, and hypocritically *underdeveloped* Africa’s economies and population.

While Diop’s research focused on decolonising and liberating minds and egos by exposing structures of knowledge, zones of intellectual silence, distortions, and deliberate falsehood; Rodney focused on liberating Africa’s economies and peoples by exposing brutal, harmful, and destructive policies and activities by policy makers, business enterprises, and individuals over the last five hundred years of relations between Euro-America and Africa. Both scholars shared with Nyerere desires to unleash fettered creativity and innovation by Africans.

Julius Kambarage Nyerere Echoes Diop and Rodney

“In the beginning God created the heaven and the earth” (*Holy Bible*, 2017; Gen. 1:1). This tradition of intellectual discourses from “Genesis” in the *Holy Bible* influenced major European political thinkers, such as Thomas Hobbes, John Locke, J.S. Mill, and Jean Jacques Rousseau. They had significant impact on Nyerere’s treatise in *Ujamaa: The Basis of African Socialism*. In the beginning of this treatise the concept of “familyhood” appears, rooted on love, work, mutual responsibility and respect, unity, sharing, and equality.

There were other environmental conditions which influenced his treatise. On electoral democracy, he became a victim of his success in building a political movement with countrywide support. Following British electoral convention, all the

party's candidates were "elected unopposed," because no other political party presented candidates to contest against the Tanganyika African National Union (TANU), by submitting their nomination papers within the time-line prescribed by law. Consequently, when the Independence parliament convened, it was virtually a single-party chamber.

The problems that faced Nyerere were that party supporters had not had the political education through experiencing campaign rallies in which contending visions and agendas were presented to them for consideration; as well as going out to polling centres and casting their votes. Those "representing" constituencies felt no sense of accountability to people who had not dropped ballot papers for them in preference for someone else. Since Members of Parliament lived and worked in far-away Dar es Salaam, the party was going to have increasing difficulties in demanding for regular dialogue with constituency residents in predominantly rural areas with desperately poor communication facilities.

These issues were due to uncritical imitation of a political convention in which electoral politics is seen as a "civil war" within a historically fractured society. While in Britain political parties expressed class conflict between industrial workers and owners of capital, post-colonial Tanganyika was a united political region in which communities at the local level were run on open discussion; participation by all in work and policy-making shared interests and consensus. The absence of class conflict had to be noted and accepted.

In accordance with the tradition of open discussion over community issues, Nyerere resigned his job as prime minister and spent one year travelling around the country to hold discussions about solutions to these snags in the new democracy. On resumption of his post, the government appointed a commission to invent mechanisms for achieving democratic politics within a one-party system. The 1965 commission entrenched principles of open dialogue; community "participation," "accountability," "unity," campaigns "without conflicts" fanned by appeals to religious and racial identities, bribery, and secret deals.

The other major environmental factor was Nyerere's rejection of *apartheid* regimes in Southern Rhodesia (now Zimbabwe); South Africa and Namibia, as well as Portugal's declaration of Mozambique and Angola as Overseas Provinces of Portugal, as a ploy for sustaining five hundred years of colonial domination. This rejection was followed by a decision to make Tanganyika a support base for liberation movements committed to ending these conditions by offering facilities for training their combatants and by broadcasting radio appeals targeting their peoples to induce struggle against their oppression. The country also hosted the Liberation Committee of the Organisation of African Unity which would raise funds and weapons for distribution to liberation movements.

The cost of this decision would include open and covert attacks by Portugal, South Africa, and their NATO allies. One area of vulnerability would be the growth

of an electoral politics based on artificially conflictual political parties. These external actors would finance election campaigns of parties started by their agents, which would be hostile to a foreign policy supportive of liberation struggles on the southern flank of the country. The emergence of a popular one-party regime was, therefore, an asset whose value must not be wasted by practicing a democracy of politics as a “civil war.”

There is a similarity here with Rodney’s response to an environment consisting of four hundred years of European Slave Trade against Africa and its transition to violence-based exploitation of Africa under colonial dictatorships. He, nevertheless, created a brilliant book anchored on historical changes rooted in class conflict, exploitation, and blockage of industrialisation and human development within Africa. A significant environmental element that Rodney faced was his not administering a country with challenges of evolving a road to durable, stable, and legitimate democracy, as well as pressures of a bold and revolutionary foreign policy towards a neighbourhood hostile to freedom and dignity for Africans.

Ujamaa

Nyerere was convinced that traditional Africa had developed its socialism “as an attitude of mind” (Nyerere, 1968: 12). It was crystallised as “Ujamaa” or “Familyhood” and was negatively introduced as follows: “It is opposed to capitalism, which seeks to build a happy society on the basis of the exploitation of man by man; and it is equally opposed to doctrinaire socialism, which seeks to build its happy society on a philosophy of inevitable conflict between man and man” (Nyerere: 1968, 12).⁶

In his rejection of relations of production and sharing, which yield “exploitation,” Nyerere is in agreement with Rodney. Likewise, with the primacy he gave to the role of the people’s labour in creating development: “Between ‘money’ and ‘people,’ it is obvious that the people and ‘their hard work’ are the foundation of development, and money is one of the fruits of that hard work” (Nyerere, 1974: 22-25).

Nyerere was writing after successful revolutions in China and Cuba, in which socialist combatants had relied on peasants and landless serfs—and not capitalism’s “proletariat”—to win political power for building new socialist economies and societies. Mao Zedung’s writings and Che Guevara’s depiction of the road to victory in Cuba—as recorded in his book *Reminiscences*—had undercut the theoretical authority of the development of capitalism as the road to socialism. Nyerere, however, laid out his justification vigorously as follows:

6 In the words of Nyerere (1968), “Modern African socialism can draw from its traditional heritage the recognition of society as an extension of the basic family unit” (12).

European socialism was born of the Agrarian Revolution and the Industrial Revolution which followed it. The former created the 'landed' and the 'landless' classes in society; the latter produced the modern capitalist and the industrial proletariat... These two revolutions planted the seeds of conflict within society, and not only was European socialism born of that conflict, but its apostles sanctified the conflict itself into a philosophy. Civil war was no longer looked upon as something unfortunate, but as something good and necessary... It gives capitalism a philosophical status which capitalism neither claims nor deserves. (Nyerere, 1968: 11)

Although he admitted that Karl Marx had recognised that an Oriental model of evolution of society had fallen outside Europe's dialectical road to capitalism and communism, Rodney was too committed to the role of dialectical insight in tracking dynamic evolution from communalism, feudalism, slave economies to industrial capitalism, and twentieth century imperialism; to be swayed by Nyerere's proposition that Africa's leaders should focus on re-socialising attitudes of minds of their peoples back to the traditional moral fabric of socialist "familyhood." He was worried about dangers in either complete ignorance or partial knowledge about the real character of forces that had driven Europe's engagement with Africa. Lack of thorough knowledge, including lack of awareness by Africa's leaders of themselves being victims of mental damages inflicted by colonialism and ongoing propaganda, as Mohammed Babu laments, would see Africa holding onto fabricated theories and lies that "foreign investments" and continued export of raw materials would bring development to the continent.

Cheikh Anta Diop, Rodney, and Nyerere shared a commitment to condemnation of "unequal exchange" in global trade by which one ton of imported machinery costs increasingly higher quantities of Africa's raw materials—both minerals and agricultural products—in arbitrary trade relations dictated by Euro-American countries and Japan. Diop pushed for the integration of African economies so that the vast Hinga electric dam in Democratic Republic of Congo, for example, would meet all the power needs of southern, eastern, central, western, and northern Africa; as well as export surplus electric power to southern Europe.

Nyerere's commitment to African unity was expressed in Article (k) of the constitution of TANU, the ruling party, as follows: "To see that the Government co-operates with other states in Africa in bringing about African unity" (Nyerere, 1968: 14). He later regretted joining those who in 1963 at the formation of the OAU at Addis Ababa opposed Kwame Nkrumah's motion for the "immediate creation of the United States of Africa" (Nyerere, 1974: 115). By the 1970s, Imperialism had become increasingly more aggressive and triumphant by deposing patriotic and socialist leaders through military coups and assassination of leaders, vigorously arousing imagination of Africa's youths against imperialism; either luring or bullying

individual African States to sabotage or ignore resolutions for promoting collective African initiatives.

Rodney and Diop exercised the liberty of independent scholars to openly condemn failures by African leaders. Nyerere wrote his discourses as a manifestation of his conviction that independence from colonial dictatorship came with the burden that Africans had the responsibility to think for themselves and create their own future. While his formal education at Makerere and Edinburgh universities exposed him to theories of Western thinkers, he rejected Cold War pressures to follow the “Westminster Model” of democracy, on the one hand; and to accept the leadership of theoreticians from the Soviet Union on the correct line on socialism, on the other. ▣

References

- BREASTED, JAMES H. (1905): *A History of Egypt: From the Earliest Times to the Persian Conquest*, Hodder & Stoughton, London.
- DIOP, CHEIKH ANTA (1967): *Negro Origins of Civilization*, Penguin, London.
- Holy Bible* (2017), Good News Translation, Bible Society of Nigeria, Lagos.
- LAURE, JEAN PHILIPPE (1976): *Saqqara: The Royal Cemetery of Memphis*, Thames and Hudson, London.
- NYERERE, JULIUS K. (1968): *Ujamaa: Essays on Socialism*, Oxford University Press, London, Oxford, New York.
- _____ (1974): *Man and Development/ Binadamu Na Maendeleo*, Oxford University Press, London, New York.
- OCULI, OKELLO (1980): “Interview with Anta Diop”, Research Centre at the Campus of the University of Dakar.
- _____ (1983): “Interview with Anta Diop”, Dakar.
- _____ (1987): “Drought in Nigerian Food Policy,” in Edoh, T. and Mohammed, Saddique A. (eds.), *Political Economy of Governance in Nigeria*, Political Science Department Book Series, Ahmadu Bello University, Zaria, pp. 100-118.
- OFEIMUN, ODIA (2010): *A House of Many Mansions*, Hornbill House, Lagos.
- RODNEY, WALTER (1968): *Groundings with My Brothers*, Beacon Press, Kingston.

Echando pie en tierra con mis hermanos*

El gobierno de Jamaica, que es la patria de Garvey, ha visto a bien censurarme a mí, un guyanés, negro y africano. Pero esto no es de sorprender, porque, aunque la composición de ese gobierno –su Primer Ministro, el Jefe de Estado y muchos dirigentes y personalidades del gobierno– resulta ser predominantemente negra, como dicen los hermanos en mi tierra, ellos todos piensan y sienten como blancos.

Estos hombres sirven a los intereses de un sistema blanco capitalista foráneo y en mi país respaldan y apoyan una estructura social que asegura que el hombre negro se coloque al final de la escala social. El mismo es económicamente oprimido y, culturalmente, no tiene oportunidad de expresarse a sí mismo. Esta es la situación desde la cual partimos.

Recientemente, precisamente anoche de hecho, me llamó la atención una declaración hecha en la Casa de Representantes el 17 de octubre por el honorable señor H. T. Shearer, primer ministro de Jamaica, que se titula «Texto de la Declaración», a propósito de la exclusión del Dr. Walter Rodney. Yo, que hasta ahora no veo razón alguna para la censura sobre mí impuesta y lo más probable es que haga referencia a este documento en lo adelante.

Pero primero permítanme puntualizar lo siguiente: que el gobierno de Jamaica que hasta ahora ha intentado asfixiar las aspiraciones de las masas y que hasta ahora ha creído que con sacarme a mí de circulación contribuiría así a la opresión de las masas, está cometiendo un grave error.

Walter Rodney
(1942-1980).

Historiador, activista político y académico guyanés. Doctor en Historia de África por la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Inglaterra (1966), fue profesor de la Universidad de Dar es Salaam en Tanzania y de la Universidad de las Indias Occidentales, Jamaica. Entre sus publicaciones se encuentran *The Groundings with my Brothers* (1969) y *How Europe underdeveloped Africa* (1972).

* Traducción de Manuel Portela Tápanes.

Primero y antes que nada para el beneficio de algunos antillanos que aún se niegan a reconocer que nuestra sociedad es racista, quisiera hacerles un ligero análisis histórico del problema. La sociedad antillana es un auténtico laboratorio de racismo. Nosotros virtualmente inventamos el racismo. Porque fue durante el sistema esclavista, en las plantaciones de esclavos, que el abismo fantástico entre el terrateniente y el esclavo devino en el sentir, por parte del esclavista, de que él había de ser, por naturaleza, superior a ese hombre negro que vivía esclavizado en los campos. Fue el blanco, dueño de las plantaciones, quien inventó un sinnúmero de teorías pseudocientíficas y teológicas que apuntaban a la inferioridad del hombre negro. La nuestra fue una sociedad en la que se engendró el racismo moderno que se ha desarrollado e intensificado desde entonces, asumiendo algunas formas sutiles y por demás viciosas, basadas en el color y basadas en la jerarquía que presupone que el negro es el color natural más opaco de las cosas, y que el blanco está en la cima de todos. Esa es la sociedad de la cual venimos y la sociedad en particular ha añadido una nueva dimensión al saco de artimañas que tienen los racistas. Esa dimensión pretende confundir al pueblo.

Esto se manifiesta de la siguiente manera. Ellos alegan que en nuestra sociedad no se debe hablar de blancos y negros, porque tenemos estas gradaciones de matices. Porque tenemos muchas gentes, nos dicen. El noventa y cinco por ciento de la población jamaicana es visiblemente negra; el otro cinco por ciento se divide entre estos matices; y nos dicen que tenemos muchas gentes. Esta es una sociedad armoniosamente multirracial, nos dicen. Es una sociedad integrada, nos dicen. Me recuerdan el poema de Ted Jones: «El negro integrado». Es un mito de la clase dominante y es un mito sutil, un importante mito, porque de hecho sí tiene cierto atractivo. Habla de una convivencia multirracial y armoniosa a la que nadie se opondría teóricamente. Por esto es por lo que estamos luchando.

La mentira es que la armonía existe y la población negra lo pone de manifiesto, a veces de manera bastante espectacular. Este mes, octubre, se conmemora el mes de Paul Bogle, ese gran patriota negro jamaicano que marchó y, mientras marchaba, decía: «Recuerden su color y únense al negro». Marcus Garvey entraba también en la misma categoría. Garvey apelaba a todos los hombres negros, ya fuera que estuvieran en Jamaica o en el exterior. E incluso, cuando no ha habido grandes líderes presentes, las masas populares han estado constantemente actuando contra el sistema. En nuestra época, los rastafaris han representado la fuerza líder de esta expresión de la consciencia negra. Ellos han renegado de esta presumida e ignorante sociedad antillana. Han ido en búsqueda de sus raíces culturales y espirituales en Etiopía, en África. De manera tal que, halla o no estallido, siempre existe una actividad constante de la población negra, esa que percibe que el sistema no tiene en sí nada para ellos que no sea supresión y opresión.

Ahora, el gobierno le tiene un miedo terrible a la cuestión del color. Esto es algo que he aprendido de vivir en Jamaica durante un período de tiempo. Ellos prefieren

mucho mejor que hables de comunismo para así poderles decir a los coterráneos: «Este es comunista y quiere quitarles los chivos y los pollos», y ¿van a querer los campesinos jamaicanos que uno le quite los chivos y los pollos? ¡De eso nada! Y tienen mucha razón también; así que a lo que le temen los gobernantes es al tema del color. Le temen a esa tremenda experiencia histórica que es la degradación del hombre negro que está saliendo a relucir. No quieren a nadie retando el mito de que «de muchos, un solo pueblo» y una sociedad multirracial y armónica, y lo muestran de varias maneras. Van a prohibir que vengan al país gente como James Foreman, Stokely Carmichael. Prohibirán literatura como la de Malcolm X, Elijah Mohammed, Stokely Carmichael. El gobierno negro jamaicano, por si usted no lo sabe, ha censurado todas las publicaciones de Stokely Carmichael, las publicaciones de Elijah Mohammed, todas las de Malcolm X. Yo espero que Stokely no vaya a escribir un libro de cocina o alguna cosa de esas. Sería prohibido en Jamaica.

En mi caso particular, para darles un pequeño ejemplo, yo fui a la Jamaica Broadcasting Corporation, grabé un programa sobre el Poder Negro y el sistema de poder blanco dijo que no iban a usar ese programa cuando se percataron de lo que ocasionaba. Un ejemplo pequeño, pero una señal de las cosas que han de venir, sin duda. Porque el sistema no quiere que se toque el tema. No quieren que nadie remueva los motivos de queja de los cuales las masas están todo el tiempo hablando.

¿Ahora, cuál es mi posición? ¿Cuál es la posición de todos nosotros, porque todos nosotros entramos en esa categoría del antillano intelectual negro, un privilegio en nuestra sociedad? ¿Qué haremos con ese privilegio? El patrón tradicional es que nos unamos al *establishment*: el hombre negro instruido es tan parte del sistema de opresión como lo son los gerentes de bancos y los capataces de las plantaciones.

El sistema te dará una casa bonita con jardín en el frente, un auto, un activo bancario razonable. Te dirán: «Negro, vende tu alma negra». Esa es la condición bajo la cual existes como un llamado intelectual de la sociedad. ¿Cómo nos fugamos de esta prisión babilónica? Yo sugiero tres formas. Yo sugiero primero que el intelectual, el académico, desde dentro de su propio entorno, debe atacar esas distorsiones que el imperialismo blanco, el imperialismo cultural blanco, ha introducido en todas las ramas del aprendizaje. De hecho, lo que yo estaba tratando de hacer en el Congreso de Escritores Negros anteriormente era hablar acerca de este tipo de cosas y su relación con la historia de África. Por supuesto, a la prensa blanca de Canadá no le pareció muy adecuado hablar de esos temas.

Creo que solo lo llegué a ver en el diario *McGill Daily*. Ellos estaban más interesados en pequeñas trivialidades agradablemente jugosas acerca de la violencia. Les daremos un poquito de ello también más adelante.

El segundo punto es que el intelectual negro debe moverse más allá de su propio entorno para enfrentar el mito social, que existe en la sociedad como un todo. En otras palabras, este mito acerca de la sociedad multirracial. Este es el tipo de cosas que tenemos el deber de realizar para la población negra de la cual procedemos.

Tercero, el intelectual negro, el académico negro, tiene la obligación de sumarse a la actividad de las masas negras. Yo no voy a referirme al punto uno en esta ocasión. Me concentraré en los puntos dos y tres. Trataré de ejemplificar mi propio rol durante el período en que estuve allá en Jamaica.

Comienzo por decir primero y antes que nada que la lucha ya estaba allí mucho antes de que yo llegara y que continuará mucho después de que yo me haya ido. Simplemente estoy tratando de analizar esa correlación de fuerzas en particular como la percibí cuando intenté entrar en contacto con la población negra para llevar a cabo estas dos funciones: atacar el mito, los diversos mitos más bien, y entrar en contacto, trabajar con la población. A primera vista, en lo que concierne al Poder Negro, la respuesta de la población fue automática porque esto es lo que ellos están haciendo, de esto es de lo que se habla. Ellos saben más que usted y que yo acerca del Poder Negro, pero esto lo voy a argumentar más adelante. Ellos le pueden enseñar a usted lo que significa realmente el Poder Negro. Usted no tiene nada que enseñarles a ellos al respecto. Solo tiene que mencionarlo y ellos se van a sumar a lo que usted está diciendo.

Así que la respuesta de las masas estaba presente y la respuesta del gobierno estaba claramente presente también. Ellos, en su pavor, estaban rápidamente listos a salirle al frente a este nuevo espectro, el Poder Negro. Por mi parte, yo estaba preparado para hacer estos planteamientos en público y se me sumó un núcleo, y nació un movimiento que se denominó a sí mismo el Movimiento del Poder Negro. Desafortunadamente, no me traje los objetivos conmigo, pero a usted le parecerán altamente respetables incluso en los términos del sistema. Salimos fuera de la universidad y hablamos a los Black Brothers y a las Black Sisters y esto ni la sociedad ni el sistema lo podían tolerar. Aún más, hablemos de las actividades. Di conferencias en la universidad, fuera de las aulas, es decir. Di conferencias públicas, hablé acerca del Poder Negro y después me fui de allí, me alejé del recinto. Estaba listo a ir a cualquier parte donde cualquier grupo de la población negra estuviera preparado para sentarse a hablar y a escuchar. Porque eso es el Poder Negro, ese es uno de los aspectos: sentarse a razonar juntos, a «echar pie en tierra», como dicen los hermanos. Nosotros tenemos que «echar pie en tierra juntos». Estaba todo este futuro por delante, de blancos haciendo acto de presencia en el Congreso de Escritores Negros, lo cual la mayoría de los blancos no entendían. Ellos no entienden que nuestra experiencia histórica ha sido hablarles a los blancos, ya fuera para rogarles a los blancos, para justificarnos nosotros mismos ante los blancos o para vilipendiar a los blancos. Todo nuestro contexto ha sido siempre: «Ese es el hombre con el que hay que hablar».

Hoy, la nueva idea es que los hermanos negros tienen que comunicarse entre ellos. Eso es un razonamiento tan simple que cualquier persona fuera de un grupo excluyente entendería. Esa es la razón por la que hablamos de nuestros «debates familiares». Ahora, si yo saliera a la calle como dije antes, iría a la radio si me lo pidieran, hablaría en televisión si me lo permitiesen. Ya hablé en el Extra-Mural Center.

Hoy son todos ellos altamente respetables, y yo iría más allá y me adentraría al oeste de Kingston y hablaría dondequiera que existiera una posibilidad de reunirnos. Puede que sea en un centro deportivo, puede que sea en una escuela, pudiera ser en una iglesia y pudiera ser en un barranco. (Aquellos que son de Jamaica saben lo que son esos barrancos de esquinas). Lugares lúgubres y oscuros con una población negra que ha tenido que ir a buscar refugio allí. Habrá que ir allí si queremos conversar con ellos. Yo he ido a hablar en los llamados *dungle*, vertederos de basura, porque es ahí donde la gente vive en Jamaica. La gente vive en vertederos de basura. Ahí es donde el gobierno pone a vivir a la gente. En realidad, el gobierno no quiere que vivan ni siquiera ahí. Yo no sé a dónde quiere que vayan porque los desalojan de los basureros con *bulldozers* y los mandan a Dios sabe dónde. Yo me he sentado en una lata de aceite vacía abollada y en el medio de la basura, y algunos de los hermanos negros y yo hemos «echado pie en tierra». Ahora, obviamente, esto, primero que todo, debe haber asombrado muchísimo al gobierno jamaicano. Yo debo estar loco seguramente, un hombre al que le hemos dado empleo, le hemos dado un estatus, ¿qué hace él andando con esta gente? Shearer se refiere a ellos con toda suerte de nombres en el periódico, como usted sabe: «delincuentes y pandilleros». ¿Qué es lo que hace él con ellos? Por lo tanto, están más que asombrados y entonces obviamente después de eso sospechan que «este debe de estar en algo», como diría el periódico. Pero hablamos, hablamos de un montón de cosas y era precisamente la conversación en sí lo que importaba, la reunión de los negros. Yo me esforcé por contribuir con algo, intenté contribuir con mi experiencia de viajero, en la lectura, con mis análisis, y también gané en experiencia, como apuntaré más adelante.

Ahora, con respecto a este gobierno de Jamaica y su declaración, no me voy a meter en eso por el momento. Tengo muchas reacciones ambiguas acerca de este documento. Hasta cierto punto, quisiera ripiarlo con mis manos, pero también hay razones por las cuales no quiero hacerlo: la primera es que todas las acusaciones que se me hacen ahí son muy irrelevantes, frívolas o vagas, y yo no puedo poner defensa contra eso. Usted sabe, es como esa pregunta capciosa: un hombre se te acerca y te dice: «¿Ya dejaste de pegarle a tu mujer?». Él da por sentado que tú le pegas a tu mujer y te pregunta: «¿Ya dejaste de pegarle?». Es ese tipo de absurdo; te tiran una mascarita para que tú muerdas el anzuelo; y hay otra razón por la cual no me defiendo contra esta acusación. La gente como este señor de aquí, el llamado deshonorables Sr. H. L. Shearer, primer ministro de Jamaica, este traidor a la raza negra, no tiene ninguna autoridad moral para hacer acusaciones contra mí. Entonces lo que haré en su lugar no es una defensa, sino una explicación. Sería un intento de hacer un análisis de lo que estaba ocurriendo con la esperanza de que tenga algún significado para otra gente que bien está en la lucha hoy o quisiera unirse a ella. Para el hombre negro instruido, como ya dije, los principios están más que claros. Hay tres posibilidades abiertas a él y me parece a mí que, si él no sigue cada una de esas tres posibilidades, y quizás otras más que él mismo pueda ejecutar de su propia

inspiración, entonces no está cumpliendo ninguna función en lo que respecta a nuestro pueblo, excepto la función de oprimirlo. Déjenme referirme a otro planteamiento que yo hice, el cual la prensa blanca encontró muy irritante: que todos los blancos son enemigos de los negros hasta tanto se pruebe lo contrario, y esto aplica también a los intelectuales negros; todos nosotros somos enemigos del pueblo hasta tanto probemos lo contrario. No se trata solo de revueltas estudiantiles.

Los estudiantes se han manifestado, lo cual es bueno. Ellos salieron y oyeron que habían prohibido a un conferencista universitario sin razón, lo cual es un procedimiento normal del gobierno jamaicano (ellos no dan explicaciones de nada). Los estudiantes salieron, empezaron a caminar por las calles, la policía les empezó a echar gases lacrimógenos, los empezó a golpear con bastones y porras y hubo un estallido, relativamente pequeño, pero les digo que es un gran avance. No hay un recinto universitario en el mundo más burgués que la Universidad de las Antillas. Sí, yo estuve allí. En mi época eso no hubiese ocurrido. Ellos se hubieran amotinado por la mala comida en los comedores, o en solidaridad con Sudáfrica, usted sabe, en términos bastante pacíficos, en lo que concierne al gobierno jamaicano. Sin embargo, se movían, y eso en sí mismo era algo bueno, pero había más que eso. Los hermanos negros en Kingston, Jamaica. Ese es el tema que tenemos que traer a casa. Dejemos ya de llamarles disturbios estudiantiles. Lo que ha ocurrido en Jamaica es que la población negra de la ciudad de Kingston se ha aferrado a su oportunidad de empezar a ajustar cuentas con el gobierno de Jamaica.

Ahora veamos lo que pasó. De lo que yo pude recoger, 50 ómnibus fueron volcados e incendiados. Catorce grandes incendios fueron provocados en diferentes lugares de la ciudad; varios enemigos conocidos del pueblo fueron escupidos, arrastrados fuera de sus autos y golpeados. Se rompieron vidrieras de las tiendas. Tengo entendido que el centro de Kingston quedó como si el ciclón Flora hubiese acabado de pasar por allí. Ahora vamos a dejar esto abundantemente claro: esto no ocurrió como un incidente aislado, esto es parte de un malestar general social, esto es una actividad revolucionaria. Tiene solo un significado marginal en lo que concierne a mi censura. El significado es que los hermanos me ven como si yo fuera un vocero de su causa y el gobierno jamaicano se ha vuelto tan cínico y desvergonzado que me quiere detener el paso. Ese incidente fue el gatillo detonador, pero, por debajo de eso, hay toda una gama de consideraciones a corto y a largo plazos que debemos tener en mente. Tomemos, por ejemplo, el hecho de que esos 50 buses fueron incendiados; eso no resulta una coincidencia para aquellos que conocen la sociedad jamaicana. La J. O. S. (Jamaican Omnibus Society), que es la empresa privada que dirige y controla el transporte en Kingston, es una de las empresas más notorias de Jamaica. Ahí se hace una huelga cada dos días. Es notoria desde el punto de vista de sus relaciones con los trabajadores y recientemente decidieron subir el precio del pasaje, según dice la gente.

Ahora, imagínense esa pobre población de Jamaica parada bajo el sol ardiente, esperando la guagua y teniendo que pagar tarifas de pasajes incrementadas en lo que luchan por buscar los \$ 4, porque eso es lo que cuesta ahora el pasaje, mientras una partida de tipos pasa en carros relucientes más grandes que los que se ven aquí afuera en Montreal. Saben, hay que ir a Jamaica para ver carros grandes. A esa pequeña clase media de allá les encanta ostentar. Mientras más grande sea el carro, mejor. Una ciudad diminuta y la llenan de carros americanos y brincan de aquí para allá para sentirse bien consigo mismos. Y el negro parado allí, sin tener los \$ 4 para el pasaje del bus. Por lo tanto, cuando esos 50 ómnibus fueron incendiados era de ese tipo de cosas de lo que se trataba. Los hermanos que estaban en esa lucha, desempleados, sin un lugar donde vivir, sin porvenir ni futuro, salvo el de ir a lo que los hermanos llaman el Must Pen (Corral Obligatorio) –el May Pen Burial Cementery–. Ellos lo llaman el «corral obligatorio»: para ahí hay que ir obligado.

Esto es lo que ha estado ocurriendo en la sociedad. Ahora, si tuviéramos que subir al estrado, tendríamos que hacerlo quizás contra el primer tema, el de la conducta inmoral y descarada del gobierno de Jamaica al implementar esta censura. Pero no es la primera y presumiblemente no será la última acción de este tipo por parte de ellos. También tenemos que subir al estrado en apoyo solidario con los hermanos negros. También tenemos que tomar en cuenta que en días recientes otros tres mártires se han sumado a la larga lista de los mártires negros en Jamaica. Tenemos que cantarles alabanzas a ellos.

Este no es un tema aislado. De hecho, en lo que hablo aquí, quisiera sentir también que lo que estoy diciendo aquí de una forma u otra llegará a los hermanos y por lo tanto es en sí un mensaje tanto para ellos como para usted. Y, por encima de todo, quisiera expresar mi más sentida gratificación por toda la experiencia que compartieron conmigo. Porque aprendí. Obtuve conocimiento de ellos, conocimiento de verdad. Usted tiene que hablar con un rasta jamaicano, tiene que escucharlo, escucharlo con mucha atención y entonces lo oírás hablarle de la Palabra. Y cuando usted lo escuche, y regrese a leer *Muntu*, un texto académico, y lea acerca del *nommo*, una definición africana de la Palabra, usted dice: «Dios mío, los rastas saben de esto, lo sabían antes que Jahnheins Jahn». Tiene que escucharlos para oírlos hablar del Poder Cósmico y te suena familiar. Yo me digo, «Pero yo he leído esto en alguna parte, esto es África». Uno tiene que escuchar sus tambores para captar el Mensaje del Poder Cósmico.

Y cuando uno recibe eso, sabe que recibe humildad; porque mira de quien estás aprendiendo. El sistema dice que ellos no tienen nada que aportar, que ellos son analfabetos, ellos son la gente oscura de Jamaica. Nuestra concepción del mundo es que lo blanco es bueno y lo negro es malo. Por lo tanto, cuando uno habla de que el hombre es oscuro, está queriendo decir que es estúpido, que tiene una mente oscura. Así que eso es lo que dice el sistema. Pero uno aprende a ser humilde cuando entra en contacto con estos hermanos. Y es realmente grandioso. Ahora mismo aquí yo estoy teniendo una reacción personal adversa. Encuentro que mis colegas, mis

llamados socios, blancos, negros burgueses, todos ellos me han frustrado y eso me molesta grandemente. Me resulta difícil llevar a cabo un debate con ellos. Lo más probable es que quiera tener que decirles unas cuantas malas palabras al cabo de un rato. Y por lo general no pienso que eso le haga bien a la personalidad de uno, probablemente uno se vuelva lo despectivo y arrogante que he visto ser y que ellos no han visto. Pero con los hermanos negros uno aprende humildad porque ellos te enseñan a serlo. Y también ganas confianza, una confianza que proviene de la conciencia de que nuestro pueblo es maravilloso. La belleza reside en la existencia misma de la población negra.

Ahora ya hemos pasado por una experiencia histórica a través de la cual, y a decir de todos, hemos sido extinguidos. Hemos sido sujetos de prácticas genocidas. Millones saqueados de África Occidental, un sistema de esclavitud en las Antillas que fue diseñado para matar gentes. Las pruebas documentales están ahí. Los dueños blancos discutían el asunto. Decían: «Miren, tenemos unos negros ahí, ¿qué hacemos con ellos? ¿Los dejamos envejecer y que trabajen para nosotros durante un largo período de tiempo o los hacemos trabajar por un período determinado, que trabajen duro y los dejamos morir y compramos más esclavos frescos?». Y el consenso de opiniones era este: tomar negros africanos de primera clase, hacerlos trabajar hasta morir durante cinco años y obtener ganancias de ellos. Por lo tanto, el sistema tenía como objetivo, desde el principio, aniquilarnos.

Ahora, no solo hemos sobrevivido como pueblo, sino que los Black Brothers de Kingston, Jamaica en particular, estos son hermanos que, hasta ahora, están haciendo un milagro. Es un milagro cómo viven esos compañeros. Viven y están físicamente en forma, tienen vitalidad mental y tienen tremendo sentido del humor, tienen profundidad. ¿Cómo es que logran eso en el medio de las condiciones existentes? Y ellos crean, siempre están diciendo algo útil. Se sabe que muchos de los mejores pintores y escritores salen de la comunidad rastafari. La sociedad negra de las Antillas ha producido toda la cultura que conocemos, ya sea la *steelband* o la *folk music*. ¡La burguesía negra y los blancos en las Antillas no han hecho nada! La población negra, que ha sufrido todos estos años, es la que crea. Es asombroso.

Así que estas son cosas que usted aprende cuando entra en contacto con nuestra gente. Y, por lo tanto, me parece a mí que tenemos que dar algo. He intentado hacer un bosquejo de algunas de las cosas que he tratado de dar. ▣

El Black Power. Su relevancia en las Indias Occidentales*

Hace aproximadamente quince días tuve la oportunidad de hablar sobre el Black Power a una audiencia de este campus. En ese momento, la conciencia entre los estudiantes acerca de la cuestión racial había aumentado a causa de varios incidentes en la escena mundial –en particular, las ejecuciones en la horca en Rhodesia y el asesinato del Dr. Martin Luther King–. De hecho, se ha incrementado hasta tal punto que algunas personas han empezado a organizar un movimiento del Black Power. Mi presencia aquí atestigua mi plena solidaridad con sus objetivos.

El tema en esta ocasión ya no es simplemente el Black Power, sino el Black Power y Usted. El Black Power puede verse como un movimiento y una ideología que surgen en la realidad de la opresión de los pueblos negros por los blancos dentro del mundo imperialista en su conjunto. Ahora tenemos que ser concretos en la definición del escenario antillano y nuestras propias funciones en la sociedad. Usted y yo tenemos que decidir si queremos pensar como negro o permanecer como una sucia versión del blanco. (Señalaré el significado completo de esto más adelante).

Recientemente hubo una amplia declaración pública donde el Black Power fue denominado «supremacía negra». Esto puede haber sido un verdadero error o una deliberada tergiversación. El Black Power es un llamado a los pueblos negros para deshacerse de la dominación blanca y retomar el manejo de sus propios destinos, lo cual significa que los negros podrían disfrutar de poder en proporción a sus cifras de pobladores en el mundo, y en particular aquellos que habitan los pueblos.

* Este texto ha sido editado a partir del que fuera incluido en Félix Valdés García (coord.): *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo. West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas*, CLACSO, Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño, Buenos Aires, 2017, pp. 201-212. La traducción al español es de Sayling Ley Valdés (Universidad de Camagüey) y Félix Valdés García (Instituto de Filosofía, La Habana).

¹ Se refiere a la Universidad de las Indias Occidentales. [*N. del E.*].

Siempre que un negro oprimido clama por la igualdad se le llama racista. Así se le llamó a Marcus Garvey en su época. ¡Imagínense eso! ¡Somos tan inferiores que si exigimos igualdad de oportunidades y de poder es considerado escandalosamente racista! Los negros que luchan por sus derechos deben desconfiar de esta estrategia de falsas acusaciones. Lo que se pretende es colocarlo a la defensiva y, si es posible, que usted se avergüence en silencio. ¿Cómo podemos estar oprimidos y a la vez avergonzados? ¿Acaso nuestra principal preocupación es no herir los sentimientos del opresor? Los negros tienen ahora que tomar la ofensiva, pues son los blancos quienes deben sufrir la vergüenza. ¿Fueron los negros quienes masacraron a seis millones de judíos? ¿Quién exterminó a millones de indígenas en América y Australia? ¿Quiénes esclavizaron a innumerables millones de africanos? El blanco caníbal capitalista siempre se ha alimentado de los pueblos negros. La sociedad blanca capitalista e imperialista es profunda e inequívocamente racista.

Las Indias Occidentales han sido siempre una parte de la sociedad capitalista blanca. Hemos sido los más oprimidos porque éramos una sociedad esclavista y el legado de la esclavitud aún descansa en gran medida sobre el hombre negro caribeño. Me referiré brevemente a cinco aspectos destacados de nuestro desarrollo social: 1) el desarrollo del racismo bajo la esclavitud; 2) la emancipación; 3) la servidumbre hindú; 4) el año 1865 en Jamaica; y 5) el año 1938 en las Indias Occidentales.

La esclavitud

Como C. L. R. James, Eric Williams y otros estudiosos de la región han señalado, la esclavitud en las Indias Occidentales comenzó como un fenómeno económico, más que racial. Pero rápidamente se convirtió en un elemento resultante del racismo, pues toda la mano de obra blanca fue retirada de los campos, dejando al negro identificado con el trabajo esclavo y al blanco vinculado con la propiedad y la dominación. Fuera de este contexto, donde en la práctica los negros tenían un estatus inferior, surgieron teorías científicas y sociales relacionadas con la supuesta inferioridad inherente del hombre negro, quien era considerado como si hubiese sido destinado para acarrear el agua y tallar la madera para el hombre blanco. Esta teoría sirvió en aquel entonces para justificar la explotación de los blancos hacia los negros en toda África y Asia. Las Indias Occidentales y América del Sur comparten la dudosa distinción de ser el caldo de cultivo para el racismo mundial. Por supuesto, nuestra propia sociedad propició las más grandes expresiones del racismo. Incluso los negros se quedaron convencidos de su propia inferioridad, aunque afortunadamente somos capaces de las más intensas expresiones cuando reconocemos que hemos sido engañados por los blancos. El Black Power reconoce tanto la realidad de la opresión del negro y la negación de sí mismo, así como las posibilidades para la sublevación.

La emancipación

A finales del siglo XVIII, Gran Bretaña había conseguido más de lo esperado de la mano de obra negra en las Indias Occidentales. La esclavitud y la trata de esclavos habían fortalecido a Gran Bretaña y entonces se situaba en el camino de los nuevos acontecimientos; por tanto, era hora de abandonar esos sistemas. De ese modo, el comercio de esclavos y la esclavitud concluyeron; pero Gran Bretaña tuvo que considerar cómo extraer lo poco que quedó en los territorios y cómo mantener a los blancos de esas regiones en el poder. En consecuencia, decidieron indemnizar a los hacendados con 20 millones de libras esterlinas y garantizarles sus suministros de mano de obra negra para los próximos seis años, mediante un sistema llamado «de aprendizaje». En ese período, la sociedad blanca consolidó su posición para asegurarse de que las relaciones de esclavitud debían persistir en nuestra sociedad. Los hermanos rastafari siempre han insistido en que al pueblo negro se le prometieron 20 millones de libras esterlinas para la emancipación. En realidad, por cualquiera de las normas habituales de justicia, nosotros los negros debimos haber obtenido esa cifra como compensación. Fuimos nosotros los maltratados y perjudicados, cazados en África y brutalizados en las plantaciones. En Europa, cuando se abolió la servidumbre, los siervos generalmente heredaron la tierra como compensación y por derecho. En las Indias Occidentales, los explotadores fueron compensados porque ya no podían explotarnos de la misma manera en que lo habían hecho anteriormente. La propiedad blanca tenía más valor que la humanidad negra. Aún sucede así: la propiedad blanca posee mayor valor que la humanidad negra en las Antillas británicas de hoy, especialmente aquí en Jamaica.

Servidumbre hindú

Gran Bretaña y los blancos antillanos tenían que mantener el sistema de plantaciones, a fin de preservar la supremacía blanca. Cuando los africanos comenzaron a abandonar las plantaciones para establecerse como campesinos independientes, se puso en peligro la estructura de la plantación y, por lo tanto, los hindúes fueron importados bajo el régimen del sistema de contratación. Eso fue posible debido a que el poder de los blancos controlaba la mayor parte del mundo y podía trasladar a personas no blancas a su antojo. De la India controlada por los británicos se adquirió la servidumbre. El impacto de las normas británicas comerciales, militares y políticas estaba destruyendo la vida y la cultura de la India del siglo XIX y obligaba a la gente a huir a otras partes del mundo para ganarse el pan. Miren a dónde huyeron los hindúes: ¡al Caribe! Las Indias Occidentales son un lugar del cual la gente negra quiere irse, en vez de llegar. Es por ello que debemos comprender la presión del poder de los blancos en la India, la cual originó un aumento de la migración a esta región. Los hindúes fueron traídos aquí exclusivamente por interés de la sociedad blanca, a

expensas de los africanos, quienes ya estaban en estas tierras, y a menudo en contra de sus propios intereses, puesto que los hindúes consideraban la servidumbre como una forma de esclavitud; y culminó finalmente debido a la presión ejercida por la opinión en la India. Las Indias Occidentales ha contribuido de forma única a la historia de sufrimiento en el mundo, y los hindúes han aportado su parte desde que se introdujeron por primera vez los contratos de aprendizaje. Ese es otro rasgo de la situación histórica que todavía está con nosotros.

1865

En ese año, Gran Bretaña encontró una manera de perpetuar el White Power en las Indias Occidentales, después de destruir sin piedad la revuelta de nuestros hermanos negros encabezada por Paul Bogle. El Gobierno británico quitó la Constitución de Jamaica y puso a la isla bajo el total control del Ministerio de Colonias, una maniobra impulsada por motivos racistas. El poder legislativo de Jamaica estaba en gran medida en manos de los blancos locales, con una minoría mulata, pero si los cambios paulatinos continuaban, los mulatos habrían tomado el control, y por ende los negros quedaban relegados. En consecuencia, el Gobierno británico detuvo el proceso de la progresiva asunción al poder político por parte de los negros. Cuando analizamos el Imperio Británico en el siglo XIX, observamos una clara diferencia entre las colonias blancas y las colonias negras. En las colonias blancas como Canadá y Australia, los ingleses le otorgaban a la gente blanca su libertad y autonomía. En las colonias negras de las Indias Occidentales, África y Asia, los británicos se encargaban de quitar la libertad política a los habitantes. En realidad, en el plano constitucional, Gran Bretaña ya había desplegado su racismo en las Indias Occidentales a inicios del siglo XIX, cuando les negó a los mulatos el poder en el gobierno en Trinidad, a pesar de que la mayoría eran ciudadanos libres. En 1865, en Jamaica no era la primera ni la última vez que Gran Bretaña dejaba claro que apoyaría a sus «parientes y amigos» blancos para que mantuvieran el dominio sobre los negros.

1938

La esclavitud terminó en varias islas de las Indias Occidentales entre 1834 y 1838. Exactamente 100 años después (entre 1934-1938) los negros caribeños se rebelaron contra la libertad hipócrita de la sociedad. Los ingleses se quedaron muy sorprendidos. Desde hacía mucho tiempo se habían olvidado de todos los negros de las Antillas británicas y enviaron una Comisión Real para averiguar de qué se trataba el asunto. El informe sobre las condiciones era tan espeluznante que el gobierno británico no lo hizo público hasta después de la guerra, porque querían que los negros de las colonias librarán las batallas del hombre blanco. Cuando la guerra concluyó, era obvio que en las Indias Occidentales y en toda Asia y África se tendrían que hacer

algunas concesiones a los pueblos negros. En general el problema, visto desde la perspectiva de los imperialistas blancos, era dar suficiente poder a ciertos grupos en la sociedad colonial para impedir la explotación en toda la sociedad y mantener los elementos fundamentales de la estructura imperialista. En las Antillas británicas, tuvieron que considerar la cuestión de la estrategia militar porque estamos debajo del vientre del gigante imperialista mundial: Estados Unidos. Además, estaba el nuevo y vital mineral, la bauxita, que tenía que ser protegido. La solución británica era saquear de donde fuera posible y dejar al gobierno imperial en manos de Estados Unidos, mientras la administración local se le entregaba a una pequeña burguesía blanca, mestiza y negra, que era culturalmente la creación de la sociedad capitalista blanca y en consecuencia apoya el sistema del imperialista blanco, porque se beneficia personalmente y porque le han lavado el cerebro para que contribuya a la opresión de los negros.

El Black Power en las Indias Occidentales significa tres elementos estrechamente relacionados: 1) la ruptura con el imperialismo que históricamente es racista blanco; 2) la toma del poder por las masas negras en las islas; y 3) la reconstrucción cultural de la sociedad a imagen de los negros.

Adelantaré ciertas preguntas acerca de quiénes son los negros en las Indias Occidentales, puesto que de hecho son interrogantes que me han planteado en otros sitios. Sigo sosteniendo que es el mundo blanco el que ha definido quiénes son negros –si no eres blanco entonces eres negro–. Sin embargo, es evidente que la situación caribeña es complicada debido a factores tales como la variedad de tipos y mezclas raciales y el proceso de formación de clases. Tenemos que señalar, por tanto, no simplemente lo que el mundo blanco dice sino también cómo los individuos se perciben el uno al otro. No obstante, podemos decir que la masa de la población antillana se reconoce como negra –ya sea africana o hindú–. Parece que existen algunas dudas en el último punto y algún miedo de que el Black Power esté en contra del hindú. Sería esto una negación flagrante tanto de la experiencia histórica de las Indias Occidentales como de la realidad del escenario contemporáneo.

Cuando trajeron al hindú a las Indias Occidentales, este encontró el mismo desprecio racial que los blancos sintieron hacia los africanos. El hindú fue también reducido a un único estereotipo, el culí o el peón. También fueron talladores de madera y cargadores de agua. Anteriormente me referí a la rebelión de los negros en las Indias Occidentales en 1938. Esa rebelión involucró a africanos en Jamaica, y a africanos e hindúes en Trinidad y Guyana. Realmente los levantamientos en Guyana fueron encabezados por trabajadores hindúes del azúcar. En la actualidad, algunos hindúes (al igual que algunos africanos) se han sumado a la estructura de poder blanca en cuanto a la actividad económica y la cultura; pero la realidad subyacente es que la pobreza habita entre los africanos e hindúes en las Indias Occidentales y

que el poder se les niega. Por tanto, el Black Power en las Indias Occidentales se refiere ante todo a la gente que es evidentemente africana o hindú.

Por otro lado, los chinos son una antigua fuerza de trabajo que se ha convertido ahora en baluarte de la estructura social antillana blanca. Los chinos de la República Popular China han roto desde hace tiempo con el imperialismo blanco y luchan en su contra, pero nuestros chinos no tienen nada que ver con ese movimiento. Se han de identificar con Chiang-Kai-Shek y no con el presidente Mao Tse-tung. Se han de ubicar en el mismo soporte que los lacayos del capitalismo e imperialismo, quienes han de encontrarse en Hong Kong y Taiwán. Independientemente de las circunstancias en las cuales los chinos vinieron a las Indias Occidentales, pronto se convirtieron (como grupo) en miembros de la clase explotadora. Ellos tendrían que renunciar o privarse de esa función para poder reintegrarse a la sociedad caribeña donde el hombre negro goza de dignidad.

Lo mismo sucede con los mulatos caribeños, otro grupo por el cual me han preguntado y que se caracteriza por la ambigüedad y la ambivalencia. En el pasado se les identificaba con las masas negras cuando ello satisfacía sus intereses, y en este momento algunos están a la vanguardia del movimiento hacia el conocimiento del negro. Pero la gran mayoría ha caído en los sobornos del imperialismo blanco, a menudo excediendo a los blancos en su odio y opresión hacia los negros. Garvey escribió de los mulatos jamaicanos: «Fui odiado y perseguido abiertamente por algunos de estos hombres de color de la isla, quienes no querían ser clasificados como negros, sino como blancos». Naturalmente, negros caribeños conscientes como Garvey han expresado por su parte su aversión a los mulatos, pero no hay nada en la experiencia antillana que sugiera que ellos son inaceptables cuando deciden identificarse con los negros. De hecho, el desarrollo después de 1938 mostró exactamente lo contrario. Me parece, por consiguiente, que no le corresponde al movimiento del Black Power determinar la posición de los mulatos y mestizos, y de los llamados blancos caribeños. El movimiento solo puede mantener la puerta abierta y dejarla para que esos grupos hagan su elección.

El Black Power no es racialmente intolerante. Es la esperanza del hombre negro la que debería tener poder sobre su propio destino. Esto no es incompatible con una sociedad multirracial, donde cada individuo cuenta por igual. Debido a que es el momento en el cual el poder se distribuye equitativamente entre varios grupos étnicos, entonces la importancia de hacer la distinción entre los grupos se perderá. A lo que nos debemos oponer es a la imagen actual de una sociedad multirracial que vive en armonía. Eso es un mito diseñado para justificar la explotación sufrida por la mayoría negra de nuestra población, a manos de los grupos de piel más clara. Miremos las cifras de la composición racial de la población jamaicana. De cada 100 jamaicanos,

- 76,8 % es visiblemente africano

- 0,8 % es europeo
- 1,1 % es hindú
- 0,6 % es chino
- 0,1 % es sirio
- 91 % tiene sangre africana
- 14,6 % es afroeuropeo
- 5,4 % tiene otras mezclas

Esta es una sociedad negra donde los africanos predominan. Aparte de la mezcla mulata, todos los demás grupos son numéricamente insignificantes y aún la sociedad procura darles la misma importancia y, en efecto, más relevancia que a los africanos. Si fuéramos a Gran Bretaña podríamos encontrar fácilmente grupos no blancos con los porcentajes mencionados anteriormente –africanos y caribeños, hindúes y paquistaníes, turcos, árabes y otros habitantes del este–; sin embargo, a Gran Bretaña no se le llama sociedad multirracial. Cuando vamos a ese país no esperamos apoderarnos de todo el negocio de bienes raíces británico, de todos sus cines y de la mayor parte de su comercio, como ha hecho aquí el europeo, el chino y el sirio. Lo único que pedimos es algo de trabajo y alojamiento, e incluso ni eso podemos conseguir. El Black Power tiene que proclamar que Jamaica es una sociedad negra. Deberíamos enarbolar la bandera de la Estrella Negra de Garvey y trataremos a todos los otros grupos de la sociedad sobre la base de ese acuerdo. Ellos pueden tener el derecho básico de todos los individuos, pero ningún privilegio para explotar a los africanos, como ha sido el modelo durante la esclavitud y desde entonces.

El actual gobierno sabe que Jamaica es un país de hombres negros. Es por eso que se proclamó a Garvey un héroe nacional, ya que tratan de engañar a personas negras para que piensen que el gobierno está con ellos. El gobierno de Jamaica reconoce el poder negro –tiene miedo de la ira potencial de la población negra y en gran parte africana de Jamaica–. Es ese mismo miedo el que los obligó a declarar luto cuando Martin Luther King fue asesinado en Estados Unidos y cuando los hombres negros son asesinados en Rhodesia. Pero las personas negras no necesitan que se les diga que Garvey es un héroe nacional. Ellos lo saben. Tampoco les tienen que decir que se aflijan cuando los negros son asesinados por el White Power, porque lloran a diario aquí mismo en Jamaica, donde el poder blanco los mantiene ignorantes, desempleados, mal vestidos y mal alimentados. Dejarán de afligirse cuando las cosas cambien, y eso significa una revolución, puesto que el primer imperativo es romper las cadenas que nos atan a los imperialistas blancos, y esto es un paso muy revolucionario. Cuba es el único país en las Indias Occidentales y en este hemisferio que ha roto con el poder blanco. Por eso Stokely Carmichael puede visitar Cuba, pero no puede visitar Trinidad o Jamaica. Por esa razón Stokely puede llamar a Fidel «uno de los hombres más negros en América» y, por eso, en contraste, nuestros líderes se consideran «blancos».

En este punto no juego solo con palabras. Amplío la definición de Black Power indicando la naturaleza de su opuesto, White Power, y proporciono un ejemplo práctico de lo que el Black Power significa en una comunidad caribeña particular donde ya se había manifestado. El White Power es el poder de los blancos sobre los negros sin ninguna participación de los negros. El White Power gobierna el mundo imperialista en su conjunto. En Cuba los negros y los mulatos totalizan 1 585 073 de una población de 5 829 029 habitantes en 1953, es decir, aproximadamente un cuarto de la población. Como los negros de Jamaica hoy en día, eran los más pobres y deprimidos en la isla. Los cubanos de piel más clara ostentaban el poder local, mientras el verdadero poder estaba en las manos de los imperialistas estadounidenses. Los cubanos negros lucharon junto a trabajadores cubanos blancos y campesinos porque todos eran oprimidos. El comandante Juan Almeida, uno de los líderes excepcionales de la Cuba actual, fue uno de los guerrilleros de la Sierra Maestra y es negro. Hoy los cubanos negros disfrutan de la igualdad de oportunidades, derechos políticos, económicos y sociales de la misma manera que los cubanos blancos. También portan armas en la milicia cubana como expresión de sus derechos básicos. En otras palabras, el White Power en Cuba se acabó. Como es lógico, la mayoría de la población blanca predomina numéricamente en la mayor parte de las esferas de la actividad, pero no sostienen el dominio sobre los negros sin pensar en los intereses de estos. Los negros han conseguido el poder en proporción con sus cifras, por medio de sus propios esfuerzos heroicos durante los días de esclavitud en enfrentamientos contra los españoles y en enfrentamientos contra el imperialismo. Habiendo conseguido sus derechos, de hecho, se pueden permitir el lujo de olvidar la categoría «negro» y pensar simplemente como ciudadanos cubanos, como iguales socialistas y como hombres. En Jamaica, donde los negros son numéricamente muchos más y no tienen blancos trabajadores oprimidos y campesinos a su lado, solo será la población negra la que podrá llevar el peso de los enfrentamientos revolucionarios.

Trotsky escribió una vez que la revolución es el carnaval de las masas. Cuando tengamos ese carnaval en las Indias Occidentales, ¿la gente como nosotros, aquí en la universidad, se sumará a la bacanal?

Vamos a echar un vistazo a nuestra posición actual. La mayoría de nosotros que hemos estudiado en la Universidad de las Indias Occidentales somos apreciablemente negros, y aún somos, sin duda, parte del sistema imperialista blanco. Unos cuantos son activos proimperialistas. No tienen confianza en nada que no sea blanco. Dicen que los negros son holgazanes y otras tonterías; las mismas tonterías que se dijeron sobre el hombre negro jamaicano después de la emancipación, aunque fuera a Panamá y realizara la tarea gigantesca de construir el Canal; las mismas tonterías que se dicen sobre los desempleados caribeños hoy y estos aún colaboran con Inglaterra para dirigir todo el sistema de transporte. La mayor parte de nosotros no cae completamente en los mismos extremos de la denigración de nosotros mismos y de nuestros hermanos negros, pero no decimos nada en contra del sistema y eso

significa que consentimos la explotación de nuestros hermanos. Uno de los modos en que ha persistido la situación, sobre todo en los últimos tiempos, es que ha dado a algunos individuos como usted y yo una visión del progreso personal medido en cuanto al césped del frente y al último modelo de un automóvil estadounidense enorme. Esto nos ha reclutado en sus filas y ha privado a las masas negras del liderazgo articulado. Por eso en el comienzo subrayé que nuestra opción era permanecer como parte del sistema blanco o romper con él. No hay otra alternativa.

El Black Power en las Indias Occidentales debe proponerse transformar a la intelectualidad negra en los servidores de las masas negras. El Black Power, con el apoyo de la universidad o sin él, tiene que proponerse vencer al imperialismo cultural blanco. Los blancos nos han dominado tanto física como mentalmente. Este hecho se aborda prácticamente en cualquier estudio sociológico serio de la región –el proceso de lavado de cerebro ha sido tan estupendo que ha convencido a muchísimos hombres negros de su inferioridad–. Solamente trazaré algunos ejemplos para recordarles esto, lo cual negros como nosotros en Mona prefieren olvidar.

El negro adulto en nuestra sociedad antillana está totalmente condicionado a pensar como blanco, porque esa es la formación que se nos inculca desde la infancia. La niña negra pequeña juega con una muñeca blanca, identificándose con ella mientras peina su cabello rubio. Si se le pide que esboce la figura de un hombre o una mujer, el escolar negro instintivamente representa a un hombre blanco o una mujer blanca. Esto no resulta sorprendente, ya que hasta hace poco las ilustraciones que aparecían en nuestros libros de texto representaban solamente a los europeos. Los pocos cambios que han tenido lugar apenas han empañado la superficie del problema. Los caribeños de todos los colores aún aspiran a las normas europeas de vestir y de belleza. El lenguaje que utiliza la población negra para describirse a sí misma muestra cómo despreciamos nuestra apariencia africana. «Cabello bueno» significa cabello europeo, «una buena nariz» quiere decir una nariz perfilada, «piel buena» significa piel clara. Todo el mundo reconoce cuán incongruentes y ridículos son esos términos, y sin embargo continuamos utilizándolos, expresando nuestro apoyo a la suposición de que los blancos europeos tienen el monopolio de la belleza y que el negro es la encarnación de la fealdad. Es por ello que los defensores del Black Power hallan necesario afirmar que el negro es bello.

La más profunda revelación de la enfermedad de nuestra sociedad sobre la cuestión de la raza es nuestro respeto por todos los símbolos blancos de la religión cristiana. Dios el Padre es blanco, Dios el Hijo es blanco y, presuntamente, Dios el Espíritu Santo también es blanco. Los discípulos y los santos son blancos, los querubines, serafines y otros ángeles son blancos, exceptuando a Lucifer, por supuesto, que es negro, pues personifica el mal. Cuando uno hace un llamamiento a los negros para que rechacen estas cosas, eso no constituye un ataque a las enseñanzas de Cristo o a los ideales del cristianismo. Lo que tenemos que preguntarnos es: «¿Por

qué debería llegar a nosotros el cristianismo envuelto totalmente de blanco?». La raza blanca constituye alrededor del 20 % de la población mundial y sin embargo se supone que los pueblos no blancos acepten que todos los que habitan el cielo son de color blanco. Hay 650 millones de chinos, así que ¿por qué no deberían ser Dios y la mayoría de los ángeles chinos? La verdad es que no hay absolutamente ninguna razón por la cual los diferentes grupos raciales no deban contar con sus propios símbolos religiosos. Una imagen de Cristo puede ser roja, blanca o negra, dependiendo de las personas que estén involucradas. Cuando los africanos adoptamos el concepto europeo de que la pureza y la bondad deben ser pintadas de blanco y que todo lo que es malo y reprimido tiene que pintarse de negro, entonces estamos autoinsulándonos flagrantemente.

A través de la manipulación de estos medios de educación y comunicación, las personas blancas han producido negros que administran el sistema y perpetúan los valores del blanco; «hombres negros de corazón blanco», como son llamados por elementos conscientes. Esto es tan cierto en el caso de los hindúes, como en el caso de los africanos en nuestra sociedad caribeña. De hecho, la explicación básica del trágico enfrentamiento africano e hindú en Guyana y Trinidad es el hecho de que ambos grupos están amarrados a la manera europea de ver las cosas. Cuando un africano abusa de un hindú, repite todo lo que el blanco dijo acerca de los criados hindúes culíes; y, a su vez, el hindú toma prestado de los blancos el estereotipo del «negro holgazán» para calificar al africano. Es como si ningún hombre negro pudiera ver a otro hombre negro excepto mirando a través de una persona de color blanco. Es hora de que comencemos a ver con nuestros propios ojos. El camino hacia el Black Power aquí en las Indias Occidentales y en todas partes tiene que comenzar con una revalorización de nosotros mismos como negros, y con una redefinición del mundo desde nuestro punto de vista. ■