

Número de la mesa:
Mesa 18 (Diez y ocho).

Título de la mesa:
Africanos y asiáticos más allá de los límites continentales: migraciones, desplazamientos y comunidades transnacionales.

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as:
Luciana L. Contarino Sparta (UBA) llcontarinosparta@hotmail.com
Alcira Trincheri(UNCo) alciratrincheri@gmail.com

Título de la ponencia:
La Identidad Negra en la tríada dialéctica hegeliana. La *Négritude* biologizada como Tesis y la *Conciencia Negra* culturalizada como Antítesis y Síntesis en las obras de Frantz Fanon y Steve Biko.

Apellido y nombre del/a autor/a:
Ciotti, Selva.

Pertenencia institucional:
Cátedra Historia de Asia y África Contemporáneas-Departamento de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

Documento de identidad:
28.446.785

Correo electrónico:
selvacioti@gmail.com

Autorización para publicar:
Autorizo la publicación de esta ponencia a fin de ser incluida en el CD de las Jornadas.

La Identidad Negra en la tríada dialéctica hegeliana.
La *Négritude* biologizada como Tesis y la *Conciencia Negra* culturalizada como Antítesis y
Síntesis en las obras de Frantz Fanon y Steve Biko

Resumen

Este trabajo rastrea las bases intelectuales del Movimiento de Conciencia Negra (Black Consciousness Movement-BCM) liderado por el estudiante universitario negro Steve Biko en la Sudáfrica del *Apartheid*, entre fines de la década de 1960 y mediados de la de 1970, buscando probar su filiación con los *conceptos culturalistas no biologicistas de la Identidad Negra como identidad no blanca colonizada* -nociones de “Doble Conciencia” y “Descolonización de la mente”- enunciados en la obra del psiquiatra martinico Frantz Fanon. Se intenta comprobar que el concepto de “Conciencia Negra” planteado por dicho Movimiento como instrumento para la lucha política anti *Apartheid* estaba inspirado, en sus bases filosóficas e intelectuales, por los *principios teóricos culturalistas* elaborados por Fanon anteriormente, durante las décadas de 1950 y 1960, para guiar la lucha emancipadora anticolonial de los pueblos negros del África francófona en el Caribe y el Sahara. Para ello, busca explicitarse cómo la noción teórica *racista y evolucionista* de “Identidad negra/*Négritude*”, enunciada en la primera mitad del siglo XX por los primeros intelectuales y líderes políticos independentistas afro-francófonos –L. Senghor en Senegal y A. Césaire en las Antillas- fue tomada, rechazada y reformulada, en la segunda mitad de la centuria, por Fanon, el cual *sintetizó una nueva concepción culturalista no biologicista, antirracista y no evolucionista de la conciencia negra y su descolonización*. Esta genealogía intelectual, que liga los estudios del África francófona y anglófona, prueba que ambos autores analizaron la *objetivización* psico-social colonial e imperialista en *los sujetos no blancos*, que recuperarían su subjetividad con la *descolonización de sus mentes* mediante una superadora *Conciencia Negra*.

Palabras claves: Tríada dialéctica hegeliana - Identidad Negra – *Négritude* - Doble Conciencia - Descolonización de la mente - Conciencia Negra.

“En términos de conciencia, la conciencia negra se da como densidad absoluta, como llena de sí misma [...] la conciencia negra es inmanente a sí misma [...] Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra *es*”.

Frantz Fanon, “La experiencia vivida del Negro”, *Peau Noire, Masques Blancs* [Piel Negra, Máscaras Blancas], París, 1952.

“Brevemente definida, la Conciencia Negra es en esencia la realización del hombre negro de la necesidad de formar un círculo con sus hermanos alrededor de la causa de su operación, el carácter negro de su piel, y de operar como un grupo a fin de deshacerse de las cadenas que los atan a servitud perpetua. [...] La interrelación entre la conciencia del ser y el programa emancipatorio es de importancia máxima”.

Stephen Bantu Biko, “Definición de la Conciencia Negra”, *I Write What I Like* [*Escribo lo que me da la gana*], California, 1978.

Introducción

Este trabajo de investigación tiene como objetivo rastrear las bases intelectuales del Movimiento de Conciencia Negra (Black Consciousness Movement-BCM) liderado por el estudiante universitario negro Stephen Bantu Biko en la Sudáfrica del *Apartheid*, entre fines de la década de 1960 y mediados de la de 1970, intentando probar su filiación con el *concepto culturalista no biologicista de la Identidad Negra como identidad no blanca (des)colonizada*, presente en las nociones de “doble conciencia” y “descolonización de la mente”, tal como fueron enunciadas en la obra del psiquiatra martinico Frantz Fanon. Contrastaremos esta hipótesis demostrando que el concepto de “Conciencia Negra” planteado por dicho Movimiento como instrumento para la lucha política anti-*Apartheid* estaba inspirado filosóficamente en los *principios teóricos culturalistas* elaborados por Fanon anteriormente, durante las décadas de 1950 y 1960, para guiar la lucha emancipatoria anticolonial de los pueblos negros del África francófona del Caribe y el Sahara.

Nuestro análisis expondrá una genealogía intelectual de la Identidad Negra a través de tres etapas históricas, insertándola en la tríada dialéctica que ha sido propuesta por el filósofo alemán Georg W. F. Hegel¹ siguiendo a Fichte, y adoptada por Karl Marx y Friedrich Engels², *continuando, problematizando y profundizando* dialécticamente la misma metodología hegeliana desarrollada por el pensador existencialista francés Jean-Paul Sartre en su célebre prólogo titulado “Orphée Noir” [“Orfeo Negro”]³; logrando mostrar la filiación intelectual existente entre ambos políticos y militantes, el psiquiatra francófono caribeño y el estudiante de Medicina angloparlante sudafricano, y vinculando a su vez dos campos de estudio usualmente divididos, los estudios del África francófona y del África anglófona. Esta ligazón será posible gracias al

¹ Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, 1994.

² Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Coedición de Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, y Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

³ Sartre, Jean-Paul, “Orphée Noir”, prólogo a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* [Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa] de Léopold Sédar Senghor, París, 1948.

análisis común que ambos intelectuales realizaron sobre el sojuzgamiento colonial blanco europeo en África, y sus consecuencias psico-sociales alienantes para *los sujetos no blancos* que, devenidos en *objetos* de la colonización y el imperialismo, recuperarían su subjetividad –el poder y control sobre sus propios cuerpos y mentes no blancos- cuando lograsen la *descolonización de sus mentes*, eliminando la escisión alienante mediante la creación de una única y superadora *Conciencia Negra*.

Para lograr dicho cometido, explicitaremos cómo la noción teórica *biologicista, positivamente racista y evolucionista* de “Identidad negra/*Négritude*”, enunciada, a modo de *Tesis*, durante la primera mitad del siglo XX, en los poemas de los intelectuales y líderes políticos independentistas afro-francófonos pioneros –Léopold Sédar Senghor⁴ en Senegal y Aimé Césaire⁵ en las Antillas-, fue *tomada, rechazada y reformulada*, en la segunda mitad de la centuria, por Fanon, el cual, mediante la *Antítesis* expuesta en su obra *Peau Noire, Masques Blancs*⁶, comenzó a *sintetizar una nueva concepción culturalista no biologicista, antirracista y no evolucionista de la Conciencia Negra y su descolonización*, que fue retomada y ampliada por Biko, alcanzando su madurez intelectual como *Síntesis*, en *I Write What I Like*⁷.

El presente estudio, al tiempo que se posiciona disciplinariamente en el subcampo de la Historia de África contemporánea, intenta ubicarse también en el marco teórico y metodológico de los *Postcolonial y Subaltern Studies* y la nueva Historia Intelectual y Cultural nacida del *Linguistic Turn* norteamericano y el *Tournament Critique* francés. Por esta razón, emprenderemos este trabajo abogando por la interdisciplinariedad entre Historia, Crítica Literaria y Filosofía, considerando las obras escogidas de los autores citados –los poemas de Senghor y Césaire; y los ensayos de Fanon y Biko- como *fuentes históricas literarias* pasibles de ser leídas críticamente mediante su *deconstrucción*, *textos como representaciones*, creados en *contextos* sociales de producción que los construyeron y a los cuales, dialécticamente, a su vez, ayudaron a construir⁸.

Por tanto, en los apartados siguientes, analizaremos las tres instancias de formulación teórica de la Identidad Negra seleccionadas en este trabajo, que surgieron entre el primer y último cuarto del siglo XX: la Identidad Negra *biologizada* de la *Négritude* como *Tesis*; la Identidad Negra *culturalizada* fanoniana como *Antítesis*; y la *Conciencia Negra* del Black Consciousness

⁴ Senghor, Léopold Sédar, *Chants D’Ombre*, París, Seuil, 1945 y *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française [Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa]*, París, 1948.

⁵ Césaire, Aimé, *Cahier d’un retour au pays natal*, París, Présence Africaine, 1939.

⁶ Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973.

⁷ Biko, Steve, *Escribo lo que me da la gana*, USA, Hope Publishing House, 1989.

⁸ LaCapra, Dominique, “Repensar la historia intelectual y leer los textos” en Palti, J. E., *Giro Lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, UNQui, 1998.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Ricoeur, Paul, “¿Qué es un texto?” en Idem *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Movement como *Síntesis*, mediante sus *textos* y *contextos* históricos, para probar la filiación intelectual antedicha, y de este modo, validar la hipótesis aquí planteada.

I. La Identidad Negra biologizada como Tesis: Surrealismo Marxista, Cubismo y *Négritude* en los poemas de Léopold Sédar Senghor y Aimé Césaire

“Toda idea que triunfa marcha hacia su perdición.”
André Breton, *Manifiesto del Surrealismo*, París, 1924.

“¡Máscaras! ¡Oh máscaras!/ Máscara negra, máscara roja,/ máscaras blanquinegras./ [...]Destiláis ese aire de eternidad/ en el que respiro el aliento de mis Padres./ [...]Nos llaman los hombres del algodón,/ del café, del aceite,/ nos llaman los hombres de la muerte./ Somos los hombres de la danza[...].”
Léopold Sédar Senghor, “Prière aux masques” [“Oración a las máscaras”], en *Chants D’Ombre* [*Cantos de Sombra*], París, 1945.

“Yo digo hurra! La vieja negritud/ se cadaveriza progresivamente/ el horizonte se deshace, retrocede y se ensancha/ y entre desgarrones de nubes aparece el fulgor de un signo.”
Aimé Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal* [*Cuaderno de un retorno al país natal*], París, 1939.

La primera instancia de conceptualización de la Identidad Negra que consideramos en este trabajo estuvo representada por el llamado “Movimiento de la Negritud”, el cual podemos afirmar que surgió, siguiendo los artículos de los críticos literarios nigerianos Edward O. Ako⁹ y F. Abioila Irele¹⁰, y la obra editada por el filósofo congoleño Valentin Y. Mudimbe¹¹, luego de la publicación, en el París de las décadas de 1930 y 1940, de las revistas *L’Etudiant Noir* y *Présence Africaine*, dedicadas al tratamiento de temáticas ligadas al “mundo negro” francófono, colonial y protoindependentista, lanzadas en la capital francesa hacia 1935 y 1947 respectivamente. En aquel primer período iniciado durante los años de Entreguerras y finalizado luego de la Segunda Guerra Mundial, el mercado editorial de la metrópoli francófona resultó precarizado como consecuencia de la crítica situación política y económica que atravesaba el territorio amenazado y ocupado bajo el enfrentamiento europeo; a pesar de lo cual no logró contenerse un clima de época culturalmente agitado. En ese marco histórico tan sombrío como promisorio, ambas publicaciones resultaron novedosas por tres razones, detalladas a continuación también al modo hegeliano: en primer lugar, por su *forma*, al reflejar sus líneas el impacto que estaba produciendo en sus escritores habitué, líderes políticos y poetas como el senegalés Léopold Sédar Senghor y el martinico Aimé Césaire, la revolucionaria llegada de las Vanguardias Modernistas¹² como el Surrealismo Marxista y el Cubismo, al campo intelectual, artístico y literario afro-europeo¹³. En

⁹ Ako, Edward O., “‘L’Etudiant Noir’ and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement” en *Research in African Literatures*, Vol. 15, No. 3 (Autumn, 1984), pp. 341-353. Disponible en: Indiana University Press URL <http://www.jstor.org/stable/3819661>

¹⁰ Abioila Irele, Francis, “A Defence of Negritude. A Propos of *Black Orpheus* by Jean Paul Sartre” en *Transition*, N° 50, (Oct. 1975- Mar. 1976), pp. 39-41. Disponible en: Indiana University Press on behalf of the W.E.B. Du Bois Institute URL <http://www.jstor.org/stable/2934991>

¹¹ Mudimbe, Valentin Y., *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

¹² Williams, Raymond, “¿Cuándo fue el Modernismo?” y “Las percepciones metropolitanas y la emergencia del Modernismo” en *La política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 51-69.

¹³ Hobsbawm, Eric, “Las Artes, 1914-1945” en *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 182-

segundo lugar, por su *contenido*, puesto que en sus páginas se expusieron públicamente los selectos debates sobre las cuestiones políticas, intelectuales, económicas y culturales más candentes del momento, que dictaron su agenda a la llamada “raza negra” que ingresaba en la ebullición emancipatoria. En tercero, pero no último lugar, su más revolucionario papel lo jugaron las revistas al haber logrado reunir en un ámbito metropolitano extra-parlamentario – fuera de la *Assemblée Nationale* de la *Union Française* establecida por la IV República, de la cual eran también diputados por sus terruños coloniales- a los estudiantes de letras francófonos africanos y antillanos, representados por los jóvenes Senghor y Césaire, que de este modo lograron aunar sus fuerzas en un constructo literario y político anticolonial conjunto. El nacimiento de ambas publicaciones resultó ser de una importancia literaria, política y simbólica tal para el mundo político e intelectual francófono de la época que, varias décadas después, el ex Presidente senegalés Senghor aun señalaba, en una carta-prólogo a Mudimbe, que “It needs to be recalled that *Présence Africaine*, after *L’Etudiant Noir*, has been the primary instrument of the Négritude movement.”¹⁴

Estas revistas que se transformarían, con el correr del tiempo, en los hitos cuasi-míticos que habían dado nacimiento al autodenominado “le mouvement de la Négritude”, dedicaban los escritos de sus líderes a la construcción de un nuevo mundo, altamente influido, como observó el crítico literario nigeriano M. Echeruo¹⁵, por el enfrentamiento epistemológico franco-germano entre las nociones de Razón y Cultura, que caracterizó el clima de ideas del decadentismo pre y postbélico. Por eso podemos observar que, en esta “utopía”¹⁶ imaginada por Senghor y Césaire, un (re)naciente hombre negro-franco-africano, a la vez Romántico e Iluminista¹⁷, se vería rehabilitado en su *Kultur* afirmando su “diferencia”, su particularismo físico y cultural irreductible, su tierra y su “raza”, mediante el “fin de la tribalisation”¹⁸ y el retorno a las auténticas fuentes tradicionales africanas; al mismo tiempo que, paradójicamente, lograría su emancipación postcolonial, al ser igualado con la “otredad” racial-cultural blanca de la humanidad e integrado –*asimilado*- en una común *Civilización* universal –francófona- que aun estaba incompleta, completándola. Por eso, el poeta senegalés podía afirmar en sus contradictorios versos *particularistas* y *universalistas* a la vez, “Que respondamos con nuestra presencia/ al renacer del mundo,/ como es necesaria la levadura a la harina blanca ¿Pues quién enseñaría el *ritmo* de las máquinas y de los cañones al mundo desaparecido?/ ¿Quién daría el

202.

¹⁴ Mudimbe, “Preface Letter. Léopold Sédar Senghor” en *Op. Cit.*, p. xi.

¹⁵ Echeruo, Michael J. C., “Negritude and History: Senghor’s Argument with Frobenius” en *Research in African Literatures*, Vol. 24, No. 4, Special Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda (Winter, 1993), pp. 1-13. Disponible en: Indiana University Press URL <http://www.jstor.org/stable/3820249>

¹⁶ Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989.

¹⁷ Echeruo, *Op. Cit.*, pp. 2-4.

¹⁸ Ako, *Op. Cit.*, p. 346.

*grito de alegría para despertar/ a muertos y a huérfanos al amanecer?/ Decid, ¿Quién devolvería el recuerdo de la vida/ al hombre de esperanzas rotas?”*¹⁹ [cursivas propias].

Para lograr su cometido, las publicaciones del Movimiento debatían, según la africanista belga Lilyan Kesteloot²⁰ tanto la *forma* que el lenguaje literario debía tomar para dar a conocer ese promisorio mañana, el *Surrealismo Marxista* y el *Cubismo*, como el *contenido* social que debía tener ese nuevo mundo futuro, analizando diversas maneras de construir el *Socialismo* o *Comunismo* en África y las Antillas.

Esa *forma* presente en los poemas de ambos líderes de la *Négritude*, estuvo influenciada por el surgimiento del Cubismo y del Movimiento Surrealista en aquel contexto histórico europeo de Entreguerras, y se afianzó luego de la publicación del “Manifiesto del Surrealismo” hecha en 1924 por el que sería uno de los líderes políticos e intelectuales del momento, el poeta francés André Breton²¹. La primera de estas nuevas corrientes artísticas integrales, planteó la desaparición del punto de vista *fijo centralizado* en un único *sujeto activo* que se movía hacia otro(s) *objeto(s) pasivo(s)*, reemplazándolo por la *multisubjetividad descentrada, dinámica y dimensionada*; mientras que la segunda, influida por las investigaciones del psiquiatra austríaco Sigmund Freud, basó su revolucionaria producción en la representación de las imágenes inconscientes anidadas en los sueños y la asociación subconciente liberada del control lógicorracional²²; influyendo ambas en la libre experimentación con los lenguajes que oficiaban como vectores del mensaje transmitido por este colectivo.

Podemos afirmar que en aquella época, en la cual el *contenido* revolucionario del mensaje debía transmitirse mediante una también revolucionaria *forma*, la *poética surrealista* y la *escritura cubista* del francés Guillaume Apollinaire cumplió un importante papel, cautivando a los jóvenes escritores africanos líderes del Movimiento de la Negritud, que la incorporaron fervientemente a sus obras publicadas en *L’Etudiant Noir* y *Présence Africaine*. Por esta razón, encontramos esos indicios *formales* de la literatura vanguardista tanto en poemas de Senghor como “*Prière aux masques*” [“Oración a las máscaras”], “*Neige sur Paris*” [“Nieve sobre Paris”] y “*Congo*”, publicados respectivamente en *Chants D’Ombre* [*Cantos de Sombra*] de 1945 y en *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de 1948; así como también en el pionero y revolucionario “*Cahier d’un retour au pays natal*” [“Cuaderno de un retorno al país natal”], publicado por Césaire en 1939. Fueron estas las obras afrofrancófonas que

¹⁹ Senghor, “*Prière aux masques*” [“Oración a las máscaras”], en *Op. Cit.*

²⁰ Ako, *Op. Cit.*

²¹ De la Colina, J. y Perez Turrent, T., “Un perro andaluz. El juicio de los surrealistas”, en *Buñuel por Buñuel*, Madrid, PLOT Ediciones SA, 1993, pp. 23-26.

²² Costa, Antonio, “El cine y las vanguardias históricas. Surrealismo” en *Saber ver el cine*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 82-92.

nos legaron las metáforas surrealistas y el movimiento cubista graficado en caracteres, ofreciéndonos Senghor las emotivas imágenes inconscientes y el ritmo “tam-tam” de la palabra, mientras que Césaire cantaba a las indentidades múltiples de un nuevo *objeto/sujeto* negro dinámico, dotado del movimiento cúbico universal. A través de ellas, los autores lograron asociar la *forma* utilizada en sus poemas con el *contenido* transmitido en los mismos, hecho que nos permite comprobar la unicidad poética *formal* entre las obras de ambos, en tanto que los dos utilizaron la repetición consecutiva de frases y palabras al comenzar los versos, logrando una simulación rítmica y tridimensional que transmitió el significado del nuevo *ser negro* que la *Négritude* a la vez reflejaba y creaba.

Pero en este trabajo, no obstante, teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, afirmamos que si bien los representantes de la *Négritude* mantuvieron una unidad *formal* surrealista/cubista en sus poemas vanguardistas, sin embargo, presentaron profundas divergencias en los *contenidos* revolucionarios que transmitieron desde los mismos, en concordancia con sus discímiles filiaciones político-ideológicas. Esto fue así puesto que los núveles y combativos hombres de letras afro-francófonos, Senghor y Césaire, optaron por la adhesión política a diversas organizaciones sindicales y partidos de izquierda, afiliándose el primero a la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO) que estaba alineada con el legendario Partido Socialista Francés (PSF) fundado por Jean Jaurès, y el segundo, al Partido Comunista Francés (PCF), que por esos años participaba de la Tercera Internacional Comunista (COMINTERN) liderada por el el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) de Stalin.

Esto nos permite, de acuerdo con nuestra hipótesis inicialmente planteada, distinguir el concepto de Identidad Negra/*Négritude* presente en las obras senghorianas, del esbozado en los poemas de Césaire, detectando una divergencia de *contenidos* entre ambas nociones *formalmente* emparentadas, puesto que mientras el escritor senegalés se expresaba cargado de una noción teórica *biologicista, positivamente racista y evolucionista*, que buscaba subrepticamente la *asimilación cultural francófona* mediante la rehabilitación del *ser negro y su negritud*, elevándolo desde el status de mercancía del capitalismo hasta formar parte de la humanidad en igualdad con el *ser blanco y su blanquedad*; el poeta martinico, a pesar de haber iniciado su obra antes que Senghor, logró elaborar una nueva formulación de la Identidad Negra como *instancia negativa* necesaria para avanzar en la *dialéctica hegeliana* hacia una nueva y liberadora *Conciencia Negra*. Sus antitéticas posturas dentro del colectivo intelectual quedaron plasmadas, por el lado senghoriano, en “Neige sur Paris” [“Nieve sobre Paris”], donde escribió, sumiso: “Señor yo he aceptado tu frío blanco que quema más que la sal/ Y mi corazón se funde como nieve bajo el sol./ Olvido/ las manos blancas que disparan tiros de fusil que destruyen imperios/ las manos que flagelan esclavos, que te flagelan/ las manos blancas polvorientas que te abofetean”. Mientras

que, por otra parte, oponiéndose rebelde a la Negritud asimilacionista, Césaire gritaba: “C’est pour cela que la jeunesse noire/ tourne les dos à la tribu del Vieux./ La tribu des Vieux dit: “assimilation”./ nous répondons: resurrection!./ Que veut la Jeunesse Noire?/ Vivre./ Mais pour vivre vraiment, il faut rester soi.”²³ Por eso adscribimos, junto con Mudimbe, a la cita que señala que “The négritude movement was...both a product of the assimilationist doctrine and a reaction against it. The ambivalence of this situation deeply marked the works of négritude writers like Senghor [and] that has remained at the center of Francophone African intellectual debates since the late 1940s.”²⁴

Sostenemos nuestro planteo siguiendo asimismo el artículo de la socióloga afro-norteamericana Bennetta Jules-Rosette²⁵, que logró diferenciar el *contenido* de ambas posturas políticas y filosóficas dentro de la Negritud, al postular el surgimiento de una primera instancia de *afirmación* en el Movimiento denominada de “Afrique-nature”, caracterizada por la imagen de un África pura, natural e idílica expuesta en los citados versos de Senghor, instancia *positiva* de *Tesis* que aquí denominamos como *biologicista*, *positivamente racista* y *evolucionista*, y a la cual junto con Abioila Irele²⁶ podemos catalogar como una *Negritud subjetiva* dotada de *conciencia (negra) en sí*. Lo dicho puede observarse en poemas de Senghor como el citado al comienzo de este apartado, “Prière aux masques” [“Oración a las máscaras”]²⁷, en el que reflexionaba sobre su elección identitaria *tradicional y moderna* mediante la figura de las máscaras, en pos de la Negritud, el Socialismo, la Blanquedad, y la Francofonía, al cantar: “¡Máscaras! ¡Oh máscaras!/ Máscara negra, máscara roja,/ máscaras blanquinegras./ [...]Destiláis ese aire de eternidad/ en el que respiro el aliento de mis Padres./ [...] Nos llaman los hombres del algodón,/ del café, del aceite,/ nos llaman los hombres de la muerte./ Somos los hombres de la danza [...]”; y sobre todo, en “Congo”²⁸, donde exaltó la *Negritud biológica* de la *Raza* africana sexualizando a esa región central del continente con su *racismo positivo*, al decir: “¡Oho! Congo extendido en tu lecho de selvas,/ reina sobre el África domada./ Que los *falos* de los montes icen alta tu bandera,/ porque eres mujer por mi cabeza por mi lengua, / porque eres mujer por mi *vientre*./ [...] Madre de todas las cosas que tienen fauces [...]”, profundizando el sesgo *racista y evolucionista* de su obra al escribirle a esa tierra, más adelante: “Tranquila diosa de la sonrisa aliada al impulso alucinante de tu sangre,/ única sana de tu linaje palúdico libérame de la sumisión de mi sangre/ [...] ¡Libérame de la noche de mi sangre porque acecha el silencio de la selva![...]”, y volviendo

²³ Ako, *Op. Cit.*, p. 344.

²⁴ Mudimbe, “Introduction” en *Op. Cit.*, pp. xxii-xxiii.

²⁵ Jules-Rosette, Bennetta, “Conjugating Cultural Realities: Présence Africaine”, en Mudimbe, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

²⁶ Abioila Irele, *Op. Cit.*, p. 41.

²⁷ Senghor, *Ídem*.

²⁸ Senghor, “Congo” en *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* [Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa], París, 1948.

finalmente al *biologicismo tradicionalista* en las líneas que rezaban: “Vuélvase ritmo las lenguas, vuélvase ritmos [...]”

Continuando en esta línea postulamos también, junto con Jules-Rosette, que la segunda instancia en la que se desdobló el Movimiento de la Negritud, descrita por dicha autora como “Africa en combat”, quedó plasmada en los versos volcados por Césaire en su célebre *Cahier d'un retour au pays natal* [*Cuaderno de un retorno al país natal*], obra de verdadera “literature engagée”²⁹ que inició la apertura hacia una segunda *instancia negativa* de la *Négritude*, en la cual se empezó a conceptualizar a la Identidad Negra como *Antítesis*, posibilitando el avance hacia un *concepto culturalista no biologicista de la Identidad Negra como identidad no blanca (des)colonizada*, que aparecería completamente desarrollado en *Peau Noire, Masques Blancs* de Frantz Fanon.

Este segundo momento “combativo”, al cual concebimos siguiendo a Abioila Irele³⁰ como la *Négritude objetiva* creadora de *conciencia (negra) para sí*, estuvo caracterizado por una fuerte *tensión* con el *esencialismo biologicista, positivamente racista y evolucionista*, así como también con el *asimilacionismo socialista*, que estuvieron presentes en la primera estación senghoriana. Esto fue así, según la socióloga citada, porque “[...] Aimé Césaire [...] objected to Senghor’s holistic formulation of black culture on the basis of the historical and cultural differences affecting diverse populations, particularly in the Americas. In “Culture et colonisation”, Césaire argued for the integrity of diverse black cultures in Africa and the African diaspora but stated that all were united by a common condition of colonial oppression.”³¹ Por eso podemos observar, que en su poema insigne el martinico disparó contra lo que llamaba “el buen negro” de la primera *Négritude* de Senghor, al que “[...] no se le ocurría la idea de que podría azadonar, ahondar, cortarlo todo, cualquier otra cosa verdaderamente que no fuese la caña insípida”, acusando a esos *objetos* aun sujetos por el colonialismo y el capital, que temerosos del desenvolvimiento de la tríada dialéctica, seguían bregando por la asimilación universal francófona desde su particularismo racial, y señalándolos también al escribir: “Y aquí están aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase: esperando mejorar y con la posibilidad de subir más alto; aquellos que capitulan ante sí mismos, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos; aquellos que se envuelven con seudomorfosis orgullosa; aquellos que dicen a Europa: “Mire, yo sé cómo hacerle reverencias, cómo prestarle mis respetos, en suma, no soy diferente de usted; no haga caso de mi piel negra: me ha tostado el sol.” Fue este gran

²⁹ Abioila Irele, *Op. Cit.*, p. 39.

³⁰ *Ídem*, p. 41.

³¹ Jules-Rosette, *Íbidem*, p. 34.

rechazo de esa vieja Negritud *positiva*, afirmada como una *Tesis asimilacionista, biologicista, positivamente racista y evolucionista*, el que llevó a Césaire a recordar amargamente en este poema que “Y hay el rufián negro, el áscari negro, y todos *cebras* se zarandean a su manera para hacer que el listado de sus pieles caiga en un rocío de leche fresca”, por eso ante ellos se burló del “Ritmo” y la “Danza” negros, declarando la decrepitud de la *Falsa Conciencia Negra* de la primera Negritud al enunciar, irónico: “[...] te entrego mi *conciencia* y su ritmo de carne [...]”

El escritor antillano destacó además en esas líneas su compromiso con el *internacionalismo comunista*, fiel a su militancia político partidaria, diferenciándose también de este modo de su compañero senegalés socialista, y anticipando la inminencia de la revuelta *negra y proletaria*, al afirmar: “Y ahora que estamos de pie, mi país y yo, [...] y mi pequeña mano ahora en su *puño enorme* y la fuerza no está en nosotros sino por encima de nosotros, en *una voz que barrena a la noche y a la audiencia como la penetración de una avispa apocalíptica.*” Para seguir manifestando posteriormente *su solidaridad clasista internacionalista con los objetos/sujetos subalternos mundialmente explotados por el racismo del sistema económico capitalista*, combinando las múltiples y dinámicas identidades de esos *oprimidos* en un formidable estilo cubista, al decir que “[...] Así como hay hombres-hiena y hombres-pantera, yo/ seré un *hombre-judío,* [...] *un-hombre-Harlem-sin-derecho-a-voto/ El hombre-hambre, el-hombre-insulto, el hombre-tortura/* se le podría/ prender en cualquier momento, molerlo a golpes-matarlo/ por completo/ sin tener que rendirle cuentas a nadie.”

Su convencimiento del necesario valor *negativo* de esa segunda *instancia dialéctica antitética* del Movimiento para lograr la Revolución, la cual llevaría a la consecución de una verdadera *Conciencia Negra* que superase, como una *Síntesis*, la *Falsa Conciencia* de la primera Negritud, lo incitó a anunciar en su poema la muerte de la Négritud, esa psicoanalítica *Madre* que alguna vez fue *Tesis*, pero que ya *Vieja* como *Antítesis*, debía ceder paso a su *Hija*, una nueva *Síntesis liberadora*, todo lo cual expresó al gritar: “Y en medio de todo esto yo digo ¡hurra! *Mi gran padre se muere*, yo digo ¡hurra! *La vieja negritud se cadaveriza progresivamente.* [...] Yo digo hurra! *La vieja negritud/ se cadaveriza progresivamente/ el horizonte se deshace, retrocede y se ensancha/* y entre desgarrones de nubes aparece el fulgor de *un signo.*” Por eso Césaire, último referente del Movimiento de la Negritud, sellaba definitivamente esa acabada *primera etapa biologicizada de la Identidad Negra* cuando arengaba a continuar la *rebelión del Ser Negro* en otra instancia *culturalizada* superadora, que detallamos en el próximo apartado de nuestro trabajo, “[...]porque no es verdad que la obra del hombre haya terminado/ que no tengamos nada que hacer en el mundo/[...] pero la obra del hombre ha empezado ahora/ [...] y ninguna raza tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza.”

II. La Identidad Negra culturalizada como Antítesis: Marxismo Existencialista y *Conciencia Negra en Peau Noire, Masques Blancs* de Frantz Fanon

“La negritud es como el tiempo débil de una progresión dialéctica. La afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad; pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo, y los negros que lo usan lo saben perfectamente. Saben que apunta a la preparación de la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último.”
Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir. Prefacio a la Anthologie de la Poésie Nègre et Malgache de langue française* [*Orfeo Negro. Prefacio a la Antología de la Poesía Negra y Malgache en lengua francesa*] de Léopold Sédar Senghor, París, 1948.

“Quería ser típicamente negro, no me fue posible. Quise luego ser blanco, más valía reírse. Y cuando intenté, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaron. Me demostraron que mi andadura peculiar era solo un término de la dialéctica.”
Frantz Fanon, “La experiencia vivida del Negro”, *Peau Noire, Masques Blancs* [Piel Negra, Máscaras Blancas], París, 1952.

La segunda instancia de teorización de la Identidad Negra que analizamos en este estudio corresponde al *segundo término negativo* de la *tríada dialéctica hegeliana*, la *Conciencia Negra* entendida como una *Antítesis culturalizada*, que se desarrolló entre principios de la década de 1950 y fines de la de 1960 también en el ámbito afrofrancófono, y quedó plasmada en la publicación del ensayo *Peau Noire, Masques Blancs* del psiquiatra martinico Frantz Fanon en 1952; momento al que denominamos, junto con Jules-Rosette, como “*Afrique antithétique*”³².

El marco de producción de esa obra cardinal fanoniana, que fue retrospectivamente señalada como la iniciadora de los Estudios Postcoloniales afroasiáticos, estuvo altamente influido por el escenario contemporáneo de la Segunda Posguerra Mundial, abierto en 1947 con la Guerra Fría, la cual estuvo caracterizada por el enfrentamiento bipolar entre el Bloque Occidental regido por la economía capitalista norteamericana y la democracia liberal atlántica; y el Bloque Oriental dominado por el comunismo soviético. Podemos asegurar, siguiendo a la historiadora francesa Odette Guitard³³, que fue en ese tenso contexto mundial impregnado por la bipolaridad, durante la década del ‘50, que los países asiáticos comandados por la recientemente independizada India de J. Nehru, junto con el norafricano Egipto de G. A. Nasser, decidieron mancomunarse con los líderes políticos africanos *evolués* del Subsahara, quienes residentes en las metrópolis europeas de sus terruños, continuaban fraguando los nacionalismos modernos que coadyuvarían en la construcción de los nuevos Estados-Nación modernos poscoloniales a partir de la década siguiente. Esa mancomunidad afroasiatista, que tenía como objetivo crear en ambos continentes descolonizados una brecha político-económica equidistante de ambos Bloques dominantes, que permitiese la negociación y la coexistencia neutral con ambos, se hizo efectiva con la celebración de la Conferencia de Bandung, en Indonesia, en 1955, evento que, junto con la Conferencia de Pueblos Africanos/Congreso Panafricano realizado en Accra -capital de la Costa de Oro británica que se transformaría en Ghana al año siguiente de la mano de Nkrumah- reflejó la aparición, por primera vez en la escena mundial, según la autora citada, de “el despertar

³² *Ibidem*, pp. 27-28.

³³ Guitard, Odette, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

de los pueblos coloniales”.

Bajo ese revolucionario “Espíritu de Bandung”, dominante en aquellas décadas centrales del pasado siglo -el que más tarde, en 1961, daría lugar a la primera “Conferencia de Países No Alineados” que se realizó en Belgrado, capital de la Yugoslavia del Mariscal Tito-, emergió la marxista Teoría de la Dependencia, la cual, oponiéndose al Desarrollismo capitalista teorizado por W. Rostow e impuesto por la “Alianza para el Progreso” norteamericana, preconizaba la existencia de un “Tercer Mundo” de oprimidos *sujetos objetivados, dependientes* de la Colonización y el Imperialismo, que debían convertirse en *sujetos descolonizados* tanto *racial* como *económicamente* para poder construir Naciones realmente libres luego de las inminentes Independencias políticas. Por eso en aquel momento, como prueba de dicha solidaridad tercermundista afroasiática materializada también en el campo artístico e intelectual, se realizó el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, que tuvo lugar en 1956 en la universidad parisina de La Sorbona, al cual siguió un Segundo Congreso celebrado en Roma, Italia, en 1959.

Las tensas circunstancias históricas en que se produjo ese segundo encuentro italiano, durante la V República del General De Gaulle en Francia, quedaron reflejadas en las páginas escritas por Fanon en su obra “Los condenados de la tierra”³⁴ y repercutieron también en las líneas de “Toward the African Revolution”³⁵, publicadas en 1961 y 1964 respectivamente. Realizado en pleno desarrollo de la independentista Guerra de Argelia (1954-1962), en la cual el autor se mantuvo involucrado como médico psiquiatra y sobre todo como combatiente del Frente de Liberación Nacional argelino (F.L.N.), el Segundo Congreso sirvió como escenario de enfrentamiento entre los dos lineamientos independentistas que imperaban por ese entonces en el mundo afrofrancófono: la liberación nacional a través de la guerra de guerrillas o la independencia política negociada concedida “desde arriba”. Por eso, la principal piedra de toque del evento fue la encrucijada en la cual se encontraba el *intelectual burgués colonizado* –tanto el senegalés Senghor, como los martinicos Fanon y Césaire; problema que más adelante también ocuparía, en su contexto histórico, al sudafricano Biko-, el cual debía tomar un camino para liberar a su Nación y liberarse en el mismo acto a sí mismo de la colonización material, cultural, filosófica e intelectual blanco-europea.

En este punto creemos necesario seguir las investigaciones de la crítica literaria italiana Anna Boschetti³⁶ y de los filósofos argentinos Eduardo Grüner³⁷ y José Sazbón³⁸, para esclarecer

³⁴ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE, 2007.

³⁵ Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution*, Trans. Haakon Chevalier, New York, Grove, 1967.

³⁶ Boschetti, A., *Sartre y “Les Temps Modernes”*. *Una empresa intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

³⁷ Grüner, E., “El otro imposible. Entre el Arte y la Política”, en *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Argentina, Colihue, 2004.

³⁸ Sazbón, J., “Intermitencias de un legado”, en *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, Argentina, Colihue, 2004.

teóricamente las coordenadas de la estación intelectual que predominó en las citadas décadas de mediados del siglo XX, e influyó en los escritos fanonianos, que fue el Marxismo Existencialista, en su versión francesa desarrollada en los trabajos de J. P. Sartre³⁹. Este pensador francés, luego de haber participado durante la Segunda Guerra Mundial en la Resistencia Francesa contra la ocupación alemana, se transformó en un *intelectual comprometido* “engagé” y “compañero de ruta”, que apoyó asiduamente al Bloque Oriental comandado por la URSS. Su elección filosófica tuvo profundas implicancias políticas, por eso su Marxismo Existencialista, conjugando la lógica dialéctica hegeliana retomada por el marxismo con el principio filosófico existencialista de la contradicción entre el Ser y el Mundo, lo llevó a conceptualizar al intelectual de izquierda como un “intelectual total” que debía apoyar la causa *proletaria* y *tercermundista* tanto desde su labor teórica como práctica, transformándose en un *intelectual comprometido* con la *solidaridad internacionalista* y *afroasiatista*. Esto nos permite afirmar con Jules-Rosette que “Sartre wished to establish a parallel between the condition of an oppressed *proletariat* in Europe and the situation of *blacks* on a worldwide scale. Although he acknowledged that the social problems resulting from differences in *class* and *race* were not equivalent, Sartre reduced them to logical comparability as a phase in the *dialectical movement toward human liberation*.”⁴⁰

En relación con el debate desatado en el Segundo Congreso antedicho, es necesario notar que para Sartre, los intelectuales eran *técnicos del saber práctico* que, en razón de su origen de clase pequeño burgués se convertían, durante el ejercicio de sus profesiones, en *intelectuales orgánicos* a dicha clase hegemónica, en el sentido definido por Gramsci. En ellos se desenvolvía *la contradicción dialéctica interna inherente a todo intelectual pequeño burgués* que consistía, por un lado, en la afirmación de su misión intelectual de *universalidad*, mientras que, por otra parte, el trabajo del sujeto quedaba limitado en sus objetivos a la defensa y reafirmación de la *particularidad* burguesa. Por eso, la contradicción fundamental del intelectual asistente al encuentro italiano se alojaba en su seno, y radicaba en la oposición que éste sufría entre sus ansias de ejercer una labor con valor universal, que colaborase en la emancipación de la humanidad, y el triste fin al cual estaban condenadas sus investigaciones, el de legitimar la hegemonía del sistema capitalista existente. Por esta razón, el pensador francés aseguraba que “Los “filósofos” aparecen entonces como intelectuales *orgánicos* en el sentido que Gramsci presta a esa palabra: nacidos de la clase burguesa, se encargan de expresar el *espíritu objetivo* de esa clase”⁴¹. Según él, en esa contradicción consistía el “*humanismo burgués*”, que se

³⁹ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Traducción de Juan Valmar, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004.

Sartre, Jean Paul, *Critique of Dialectical Reason*, Tr. by Alan Sheridan Smith, London, Verso, 2004.

Sartre, Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Gallimard, 1996.

⁴⁰ Jules-Rosette, *Íbidem*.

⁴¹ Sartre, P., “Defensa de los intelectuales”, p. 293.

desarrollaba en la labor intelectual del siguiente modo: “Hoy la ideología burguesa que, al principio, ha impregnado a los técnicos del saber práctico, por la educación y la enseñanza de las “humanidades”, está en contradicción contra esa otra parte constitutiva de ellos mismos, su función de investigadores, es decir su saber y sus métodos: es por allí que son universalistas puesto que buscan conocimientos prácticos universales. Pero si aplican sus métodos a considerar la clase dominante y su ideología –que también es *la de ellos-*, no pueden disimularse que una y otra son astutamente *particularistas*. Y, por consiguiente, en sus investigaciones mismas, descubren la alienación puesto que son los medios de fines que les siguen siendo extraños y que se les prohíbe cuestionar. Esta contradicción no proviene de ellos sino de la clase dominante misma”⁴².

Por esta razón, Sartre consideró que un sujeto formado en el seno de la clase burguesa como *técnico del saber práctico* se convertía en *intelectual* al aceptar la contradicción inherente a su oficio, viviendo un momento clave, como el Segundo Congreso descrito por Fanon en “Los condenados de la tierra”, en el cual debía optar entre dos caminos: seguir viviendo contradictoriamente su existencia, ejerciendo una profesión *universalista* y *particularista* a la vez, o, por el contrario, resolver dicha contradicción, anulándose al mismo tiempo como intelectual. Esto fue expresado por Sartre cuando afirmó que “Ese privilegio –o monopolio del saber- está en contradicción radical con el igualitarismo humanista. En otros términos debería renunciar a él. Pero como él *es* ese privilegio, no renunciará sino aboliéndose a sí mismo [...]”⁴³ En esta concepción, entonces, el autor desplegaba la dialéctica hegeliana, la cual se generaba en el intelectual entre una *tesis*, el *universalismo humanista*, que se oponía a una *antítesis*, el *particularismo burgués*, oposición angustiante que solo podría ser resuelta a través de la nueva *síntesis* superadora del *intelectual comprometido*. La condición de este último fue descrita por el filósofo francés al asegurar que “[...] la naturaleza de su contradicción lo obliga a *comprometerse* en todos los conflictos de nuestro tiempo porque son todos –conflictos de clases, de naciones o de razas-, efectos particulares de la opresión de los desfavorecidos por la clase dominante y porque se encuentra, en cada uno, él, oprimido consciente de serlo, del lado de los oprimidos”⁴⁴. Es en este punto en el cual el literato o artista asistente al Congreso afroasiatista italiano dejaba de ser un “intelectual clásico” para transformarse en “El amigo del pueblo”, negando su *momento intelectual* para vivir su *estatuto popular*, “Pero esa contradicción no debe preocuparnos: *es asunto suyo*, es asunto del intelectual combatiente, y lo vivirá *en la tensión*, con mayor o menor felicidad”⁴⁵.

⁴² *Ídem.*, p. 297.

⁴³ *Íbidem.*

⁴⁴ *Íbidem.*, p. 312.

⁴⁵ *Íbidem.*, p. 321.

Estos planteamientos teóricos sartreanos podemos identificarlos en las páginas de Fanon que describieron la *angustiante tensión existencial* vivida por esos *intelectuales africanos pequeño burgueses colonizados* durante el debate del Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, en el cual quedaron expuestas las dos líneas de acción contrapuestas que habían de seguirse para eliminar la *Doble Conciencia* generada por la *objetivación colonial*, que producía la *autoescisión alienante del objeto/sujeto negro*, para poder alcanzar la *Descolonización de la mente* forjando una superadora *Auto-Conciencia Negra*. Por eso en dicha oportunidad se encontraron, por un lado, los teóricos pequeñoburgueses del Movimiento de la Negritud, verdaderos *técnicos del saber práctico* representados en la figura de Senghor, que abogaban por la contrucción de la cultura nacional negroafricana desde la escritura poética literaria; mientras que, por otra parte, los *intelectuales comprometidos* “engagé” y desclasados, encarnados en Césaire y Fanon, bregaban por la emancipación del *Ser Negro* resolviendo su contradicción dialéctica mediante la violencia liberadora desatada durante la lucha armada por la independencia.

En razón de este enfrentamiento entre la *pluma* y el *fusil negros*, y avizorando los peligros que implicaría estancarse en el primer estadio, el segundo autor martinico recordaba, refiriendo claramente al primer presidente senegalés, que “[...] durante el período de la descolonización, ciertos intelectuales colonizados han entablado un diálogo con la burguesía del país colonialista”, lo cual traería grandes complicaciones puesto que es precisamente “[...] durante el período de liberación, [que] la burguesía colonialista busca febrilmente establecer contactos con las “élites.””⁴⁶ “Del mismo modo no será sorprendente oír a algunos colonizados declarar: “En tanto que *senegalés* y *francés* [...] hablo. [Porque] Es que el *intelectual colonizado* se ha lanzado con avidez a la cultura occidental.”⁴⁷ Por eso Fanon expresaba en esta obra su creencia de que la emancipación del *Pueblo* y el *Yo Negros* solo se lograrían mediante el uso de la *violencia revolucionaria*, puesto que el *intelectual engagé* era la figura clave que podía realizar ambas hazañas empuñando su libro y su arma, lo cual llevaba al autor a observar que “En las regiones colonizadas donde se ha llevado a cabo una verdadera lucha de liberación, donde la sangre del pueblo ha corrido y donde la duración de la fase armada ha favorecido el reflujó de los intelectuales sobre bases populares, se asiste a una verdadera erradicación de la superestructura bebida por esos intelectuales en los medios burgueses colonialistas.”⁴⁸ En este esquema sartreano-fanoniano del intelectual, entonces, “La violencia es entendida así como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le

⁴⁶ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, p. 38.

⁴⁷ Fanon, *Op. Cit.*, p. 199.

⁴⁸ *Ídem*, p. 40.

indica los medios y el fin.⁴⁹ Por eso el martinico se apoyó en un fragmento de la obra “*Les Armes Miraculeuses*” (*Et les chiens se taissaient*) [“*Las Armas Milagrosas*” (*Y los perros chillan*)] escrita por su coterráneo Césaire, en el cual del diálogo mantenido entre los personajes de “La Madre” y “El Rebelde”, se desprendía una negación del *biologicismo* y *particularismo* de la vieja Negritud, cuando el joven personaje declaraba, en el fragor del combate, en defensa del *antiracismo culturalista* y el *universalismo*: “[...] *Mi raza: la raza humana. Mi religión: la fraternidad...*”⁵⁰

En apoyo de esa postura intelectual, filosófica y política de Fanon, también acudía la comunicación enviada al mentado Congreso romano por el líder guineano Sekou Touré, titulada *Le leader politique considéré comme le représentant d' une culture*, donde aseguraba que “No basta con escribir un canto revolucionario para participar en la revolución africana, hay que hacer esa revolución con el pueblo. Con el pueblo, y los cantos vendrán solos y por sí mismos. [...] Para realizar una acción auténtica, hay que ser [...] un elemento de esa energía popular movilizada toda para la liberación [...] No hay lugar, fuera de ese combate único, ni para el artista ni para el intelectual que no esté comprometido y totalmente movilizado con el pueblo en el gran combate de África y de la humanidad que sufre.”⁵¹ Luego, el mismo psiquiatra antillano continuaba condenando el planteo filosófico de la Negritud y el posicionamiento intelectual de su líder senegalés, cuando escribía: “Si en el plano poético esta tendencia alcanza alturas inusitadas, en el plano de la existencia intelectual desemboca frecuentemente en un callejón sin salida. [...] el intelectual [...] Elogia las costumbres, las tradiciones, los modos de aparecer y su busca forzada, dolorosa, no hace sino evocar una banal intención de exotismo. [...] El lenguaje del dominador erosiona con frecuencia los labios. Reencontrar a su pueblo es [...], en esta etapa, querer ser negro, no un negro como los demás sino un verdadero negro, un perro negro, como lo quiere el blanco.”⁵² También acusaba a dicho Movimiento en la persona de su primer poeta, cuando aseguraba que “El intelectual colonizado, en el momento mismo en que se inquieta por hacer una obra cultural no se da cuenta de que utiliza técnicas y una lengua tomadas al ocupante. Se contenta con revestir esos instrumentos de un tono que pretende ser nacional, pero que recuerda extrañamente al exotismo. [...] Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tardiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo.”⁵³ Por eso argumentaba, junto con Césaire y contra el africano, que “El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la

⁴⁹ *Ídem*, p. 77.

⁵⁰ *Íbidem*.

⁵¹ *Íbidem*, p. 188.

⁵² *Íbidem*, pp. 201-202.

⁵³ *Íbidem*, p. 204.

acción, de fundar la esperanza. Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional. [...] entonces hay que colaborar muscularmente. [...] La responsabilidad del hombre de cultura colonizado no es una responsabilidad frente a la cultura nacional [...] Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación [...]”⁵⁴ También denunciaba en esta obra la “literatura y mixtificación” de la Negritud explícitamente, cuando sentenciaba a su oponente político, escribiéndole: “La cultura negro-africana se condensa en torno a la lucha de los pueblos y no en torno a los cantos, los poemas o el folklore; Senghor [...] no vaciló tampoco en ordenar a su delegación que apoyara las tesis francesas sobre Argelia. La adhesión a la cultura negro-africana, a la unidad cultural de África exige primero un apoyo incondicional a la lucha de liberación de los pueblos. No puede desearse el esplendor de la cultura africana, si no se contribuye concretamente a la existencia de las condiciones para esa cultura, es decir, a la liberación del Continente.”⁵⁵ Todo lo dicho nos permite aseverar, nuevamente siguiendo a Jules-Rosette, que mientras “Senghor and the scholars focusing on cultural, literary, and scientific topics looked to the timeless and idyllic Africa as their ideal. Césaire and Fanon invoked the colonial experience of Africa as a description of the present situation and a clarion call for action.”⁵⁶ Esto fue así, puesto que “Césaire and Fanon, however, preferred to dwell on the shared problems of colonialism and racism as issues affecting blacks throughout the world.”⁵⁷

Definimos aquí este segundo momento de *Antítesis* en la dialéctica de la Identidad Negra también al modo hegeliano, como el resultado de la *contradicción* ya descrita en el primer apartado entre las estaciones senghoriana y césairiana del propio Movimiento de la Negritud, la *negación* por ese último autor de la primera instancia *biologicista, positivamente racista y evolucionista* que posibilitó el nacimiento de una *Conciencia Negra no biologicista, antirracista y no evolucionista* en este segundo momento. Por esa razón, consideramos aquí el planteo realizado por el filósofo existencialista francés Jean Paul Sartre en *Orphée Noire*, donde aplicó la metodología hegeliana exponiendo una progresión histórica que lo llevó a interpretar al *Racismo Blanco colonialista* como la *Tesis* (“Sartre saw *colonialism* –the unstated subject- as the *thesis*”⁵⁸); a la *Negritud* como la *Antítesis* (“*black reaffirmation* as the *antithesis*”⁵⁹); y a la *Conciencia Negra* como la *Síntesis*, como afirmaba él mismo en la siguiente frase: “*Négritude* appears to be upbeat of a *dialectical progression*; the theoretical and practical assertion of *white supremacy* is the *thesis*; the position of *négritude* as an *antithetic* value, is the moment of *negativity*. But this

⁵⁴ *Íbidem*, pp. 213-214.

⁵⁵ *Íbidem*, p. 216.

⁵⁶ Jules-Rosette, *Íbidem*.

⁵⁷ *Íbidem*, p. 35.

⁵⁸ *Íbidem*, p. 19.

⁵⁹ *Íbidem*.

negative moment is not sufficient in itself, and the blacks who make use of it are aware of this. They know its aim is to prepare a *synthesis* or *realization of the human in a society without races*. Thus *négritude* exists in order to be *destroyed*. It is a *transition*, not a result, a means and not a final ending.”⁶⁰ [cursivas propias]. No obstante, en este trabajo, si bien *partimos* de dicha teorización sartreana, intentamos *problematizarla y profundizarla* planteando que la *Conciencia Negra* fue la conceptualización de la Identidad Negra que, trascendiendo la *formalidad* literaria de la primera instancia de afirmación negra ya arcaica, surgió como un *contenido* común forjado entre los antillanos Césaire y Fanon como *Antítesis* de la Negritud, dando a luz una nueva *Mentalidad culturalista, anticolonialista y antiracista* que sería la clave *teórica* para la erradicación *práctica* de la *Falsa Conciencia Negra*.

Para continuar probando nuestra hipótesis, nos servimos del primer trabajo publicado por el psiquiatra antillano, el ya citado ensayo *Peau Noire, Masques Blancs*, principalmente de su capítulo “V: La experiencia vivida del Negro”, apoyándonos igualmente en las secciones “I: El negro y el lenguaje”, “IV: Sobre el pretendido complejo de dependencia del colonizado” y “VII: El negro y el reconocimiento”; así como también de los artículos del psiquiatra norteamericano T. Owens Moore⁶¹ y de la francofonista india Anjali Prabhu⁶². En las siguientes líneas, nos referimos particularmente a los conceptos de *Doble Conciencia* y *Descolonización de la mente*, que ofician en este trabajo como vectores teóricos de conexión con el tercer y último apartado, probando la filiación filosófico-intelectual de los conceptos fanonianos con la noción de *Black Consciousness* defendida por Steve Biko.

El desarrollo teórico e histórico que presentó Fanon en su obra pionera podemos dividirlo en tres instancias que se desarrollaron, también, dialécticamente. En un primer momento, según el autor, tuvo lugar el proceso de nacimiento de la *Doble Conciencia*, bajo lo que él llamó una “Estructura económico-psicológica” surgida luego de siglos de dominación colonial e imperialista blanco-europea, en las Sociedades y los Individuos negroafricanos colonizados y explotados. Dicha estructura fue la creadora de la *objetivización del sujeto colonizado*, que devenido en *objeto* del Imperialismo, sufrió una *escisión psiquiátrica* expuesta en términos existencialistas hegelianos como una contradicción entre el *Ser Negro* y su *Conciencia*. En ese primer momento, siguiendo los términos que Fanon tomó de Hegel: “La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque ella es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir, que sólo es en

⁶⁰ *Íbidem*, pp. 27-28.

⁶¹ Owens Moore, T. “A Fanonian Perspective on Double Consciousness”, en *Journal of Black Studies*, Vol. 35, No. 6 (Jul. 2005), pp. 751-762. Disponible en: Sage Publications Inc. URL <http://www.jstor.org/stable/40034879>

⁶² Prabhu, Anjali, “Narration in Frantz Fanon’s *Peau noire masques blancs*: Some Reconsiderations”, en *Research in African Literatures*, Vol. 37, No. 4 (Winter 2006), pp. 189-210.

tanto que ser reconocido.”⁶³ Por lo cual ese ser *alienado* no era un *Yo* para mí mismo -mi *Yo Negro-* y los míos -mi *We, my Black Community-*, sino un “[...] “ser para otro”, del que habla Hegel, pero en una sociedad colonizada [...] toda ontología es irrealizable.”⁶⁴ La realización de la *ontología negra* resultaba *imposible* durante la *colonialidad* porque el *estadio dialéctico del espejo*, expuesto por el psiquiatra francés Jacques Lacan y retomado en este ensayo por Fanon, afirmaba que la Identidad del *oprimido negro* estaba dada *especularmente*, por la *mirada opresora* del *Otro blanco*, como afirmaba el martinico: “En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. En torno al cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta.”⁶⁵

Pero, a pesar de estos inconvenientes coloniales, como el autor nos aseguró refiriéndose a sí mismo: “[...] en esta obra contemplaremos los esfuerzos de un negro que busca encarnizadamente descubrir el sentido de la identidad negra”⁶⁶, por eso observamos que, a lo largo de la misma, Fanon procuró, una vez más, exponer sus críticas contra el *asimilacionismo pequeñoburgues biologicista y racista de la Negritud*, forjando la *negación* del segundo momento dialéctico, al escribir que a esos hermanos negros “alienados” o “mixtificados”, “[...] lo importante no es educarlos, sino que el negro consiga no ser esclavo de sus arquetipos.”⁶⁷, invirtiendo la postura de Senghor al recalcar que si la *rítmica* “personalidad del objeto”⁶⁸ colonial estaba dada por su *biología* y no por su *cultura*, porque “El negro simboliza lo biológico”⁶⁹ y a decir del senegalés “La emoción es negra, la razón helena”, “Sin embargo, bueno sería desconfiar del ritmo, de la amistad Tierra-Madre, ese matrimonio místico, carnal, del grupo y del cosmos.”⁷⁰ Por eso se posicionó claramente del lado filosófico y político de su compatriota, demostrando el *estadio dialéctico diferencial* que habían alcanzado ambos intelectuales de la *Negritud*, cuando afirmó que, a diferencia de Senghor, “Césaire *bajó*. Quiso ver lo que ocurría en el fondo, y ahora puede subir. Está maduro para la aurora. Pero no deja al negro abajo. Lo acarrea en sus hombros y lo iza a las nubes.”⁷¹ En razón de lo dicho, cobró sentido esta frase en la cual el psiquiatra martinico llamaba a superar la caduca *Tesis* bregando por el desarrollo *culturalista* de la dialéctica: “Quería ser típicamente negro, no me fue posible. Quise luego ser blanco, más valía reírse. Y cuando intenté, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi

⁶³ Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, p. 179.

⁶⁴ Fanon, *Op. Cit.*, p. 90.

⁶⁵ Fanon, *Ídem*, p. 91.

⁶⁶ *Ídem*, p. 13.

⁶⁷ *Ídem*, p. 29.

⁶⁸ *Ídem*, p. 105.

⁶⁹ *Ídem*, p. 137.

⁷⁰ *Ídem*, p. 103.

⁷¹ *Ídem*, p. 161.

negritud, me la arrancaron. Me demostraron que mi andadura peculiar era solo un término de la dialéctica.”⁷²

No obstante lo anterior, observamos que a pesar de haber sufrido el *Ser Negro* esa *objetivización colonial*, que engendró su *Falsa y Doble Conciencia* encarnada como *Tesis* en la Negritud, Fanon aseguraba que, como “toda crítica del existente implica una solución”⁷³, en ese segundo momento de la dialéctica tendría lugar una *negación* que abriese paso a la *reestructuración final del Ser y del Mundo negros*, (*re*)*localizándose* ese Ser Negro en su Mundo mediante la *desalienación* y recuperación de su *Yo* y la consecución de su *Autoconciencia*, porque, como afirmó el martinico, “Después de haberse llevado hasta los límites de la auto-destrucción, el negro, meticulosamente, salta al “agujero negro” donde fundirá “con tanta dureza el gran grito que conmoverá los cimientos del mundo.”⁷⁴

Si bien podemos asegurar que Fanon opinaba que el Existencialismo blanco sartreano presentaba algunas insuficiencias teóricas para describir el más complejo proceso de *subjetivización* del *Ser negro doblemente oprimido*, lo cual afirmaba escribiendo que “Si los estudios de Sartre sobre la existencia del otro [blanco] son exactos (en la medida, insistimos, en que el *Ser y la Nada* describen una conciencia alienada), su aplicación a una conciencia negra es falsa. El blanco no es solamente Otro, sino el señor, real o imaginario por otra parte”⁷⁵; sin embargo, en este trabajo compartimos la intención fanoniana de *superar* dialécticamente el planteo del filósofo francés puesto que, como el martinico también aclaró, creemos que “*Orfeo Negro* es una fecha en la intelectualización del *existir negro*.”⁷⁶

En esta tercera instancia cobró importancia la *subjetividad*, la cual debía ser alcanzada por el *nuevo sujeto poscolonial* que había sido teorizado por el Marxismo Existencialista sartreano como consecuencia de la “crisis civilizatoria” económica, política y cultural ocurrida en la década de 1960, la que junto con la oleada descolonizadora afroasiática, produjo un quiebre en la Estructura integral de poder, dando paso a la emergencia de la *iniciativa –agency-* de los *agentes subalternos*. Por eso Fanon escribía, sobre este punto, anclado en esa coordenada filosófico-intelectual, que “El esquema parece ser éste: una lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el interior de un mundo espacial y temporal. No se me impone, más bien es una estructuración definitiva del yo y del mundo, digo definitiva, porque entre mi cuerpo y el mundo se instala una dialéctica efectiva.”⁷⁷ Esa repentina aparición del Yo en el Mundo, del Sujeto en la Estructura, anunció la superación de la *Sobredeterminación –Overdetermination-* del Estructuralismo, que

⁷² *Ídem*, pp. 109-110.

⁷³ *Ídem*, p. 51.

⁷⁴ *Ídem*, p. 164.

⁷⁵ *Ídem*, p. 114.

⁷⁶ *Ídem*, p. 111.

⁷⁷ *Ídem*.

había sido planteada por el filósofo francés L. Althusser, e hizo necesaria, para el autor, la advertencia de que “El negro ha de luchar en *dos planos*: habida cuenta de que, históricamente, *ambos* se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta; *el peor de los errores sería creer en su dependencia mecánica*. [...] la realidad reclama una comprensión total. Tanto en el plano *objetivo* como en el *subjetivo* hay que encontrar una solución.”⁷⁸

Por eso afirmamos que en este tercer momento, luego de la *negación antibiologicista*, iba a producirse una nueva *Síntesis culturalista*, la aparición de la *Conciencia Negra*, como consecuencia del proceso de *Descolonización de la mente*, realizado con la transformación del *Ser Negro* desde el *Black* hacia el *Nigger* mediante su *autoafirmación identitaria completa*, como explicó Fanon al expresar: “[...] decidí afirmarme en tanto que NEGRO. En vista de que el otro dudaba en reconocerme sólo me quedaba una solución: hacerme conocer.”⁷⁹ Las peculiaridades locales que tomó dicho proceso histórico durante el *Apartheid* sudafricano de las décadas de 1960 y 1970 las detallamos en el siguiente y último apartado.

III. La Identidad Negra en Sudáfrica durante el *Apartheid*: el Black Consciousness Movement como Síntesis en *I Write What I Like* de Stephen Bantu Biko

“Entonces el análisis completo basado en la teoría hegeliana del materialismo dialéctico, es así: Puesto que la tesis es racismo blanco, puede haber sólo una antítesis válida, una unidad negra sólida que le dé un balance contrario en la escala. Si Sudáfrica ha de ser una tierra donde los negros y los blancos vivan juntos en armonía sin temor de explotación de grupo, lo será sólo cuando estos dos opuestos hayan hecho una interacción y producido una síntesis funcional de ideas y de *modus vivendi*.”
Stephen Bantu Biko, “Definición de la Conciencia Negra”, *I Write What I Like [Escribo lo que me da la gana]*, California, 1978.

“September 77 Port Elizabeth weather fine/ it was business as usual/ in police room 619./ Oh Biko, Biko, because Biko/ Yihla Moja, Yihla Moja – The man is dead./ When I try to sleep at night/ I can only dream in red/ the outside world is black and white/ with only one colour dead./ Oh Biko, Biko, because Biko/ Yihla Moja, Yihla Moja – The man is dead. / You can blow out a candle/ but you can’t blow out a fire/ once the flames begin to catch/ the wind will blow it higher./ Oh Biko, Biko, because Biko/ Yihla Moja, Yihla Moja – The man is dead./ And the eyes of the world are watching now/ watching now.”
Peter Gabriel, “Biko”, *Peter Gabriel 3 (Melt)*, Londres, 1980.

La tercer instancia de desarrollo de la Identidad Negra que analizamos en este trabajo corresponde al momento final de *subjetivización* del *Ser Negro*, la autoafirmación de la *Conciencia Negra/Black Consciousness* como *Síntesis culturalista* del *contradictorio proceso identitario dialéctico* desplegado. Para probar nuestro planteo, en esta última sección, aplicamos la teorización presentada en el ensayo pionero de Fanon, expuesto en el apartado anterior, a un estudio de caso histórico, el Movimiento de Conciencia Negra/*Black Consciousness Movement* (BCM) de Steve Bantu Biko, que se desarrolló en la República de Sudáfrica bajo el régimen del *Apartheid*, durante aproximadamente diez años, entre fines de la década de 1960 y mediados de la de 1970.

Para conocer el contexto histórico en el cual surgió dicho Movimiento, debemos caracterizar al régimen sudafricano del *Apartheid* (“Separación” en la lengua *Bóer*, el *afrikáans*),

⁷⁸ *Ídem*, p. 11.

⁷⁹ *Ídem*, p. 95.

como el tipo más refinado de *Estado colonial africano*, según lo definió magistralmente el politólogo ugandés Mahmood Mamdani en su obra “Ciudadano y súbdito”⁸⁰. En la primera parte de su libro, dedicada a describir *la estructura del poder estatal*, el autor explicó que el surgimiento de ese formato jurídico-político peculiar había tenido lugar como consecuencia del debate mantenido entre comienzos y mediados del siglo XX, durante el período de “Segregación territorial”, entre los históricos inmigrantes holandeses, devenidos en ocupantes Bóers, y los colonizadores británicos, puesto que los primeros defendían la forma de “Gobierno Directo” que aplicaban en su colonia de El Cabo, mientras que los segundos abogaban por la extensión de la aplicación del “Gobierno Indirecto” desde su asentamiento en Natal. Esta hipótesis presentada por Mamdani, permite entender al *Apartheid* como un Estado de “Segregación Institucional” fundado en 1948 como consecuencia de las *luchas y negociaciones históricas* entre ambos *agentes* coloniales opresores y sus *objetos/sujetos* oprimidos, derribando de este modo el “mito” del Gobierno Directo e Indirecto que habían enunciado en sus teorías las administraciones metropolitanas francesa y británica respectivamente.

En razón de ese desarrollo secular, el ugandés concibió al constructo de poder colonial sudafricano como un “Estado Bifurcado”, dotado de un *dualismo legal y jurídico* consistente en la suma de las dos formas administrativas que habían estado en debate a principios del siglo. Por eso, desde finales de los ’40, se estableció en Sudáfrica, por un lado, un Estado central moderno, con sede administrativa y económica en Johannesburgo y judicial en Pretoria, que ejercía su poder mediante el Gobierno Directo, aplicando el “Despotismo Centralizado” de sus agentes sobre los *ciudadanos blancos* que habitaban exclusivamente en los ámbitos urbanos, conformando una verdadera sociedad civil moderna dotada con derechos cívicos individuales. Por otra parte, la estructura jurídico-política se completaba con el ejercicio del Gobierno Indirecto sobre los *súbditos no blancos* que eran administrados bajo el “Despotismo Descentralizado” de las autoridades nativas tribales locales en el ámbito rural, y permanecían regidos por la re-creada tradición del poder consuetudinario que colaboraba con su proceso de “tribalización”.

En este marco teórico, nos servimos de la segunda parte del libro del citado politólogo, en la cual expuso la “Anatomía de la Resistencia”, así como también de la investigación realizada por el antropólogo norteamericano R. Wilson⁸¹ y la información brindada por South African History Online (SAHO)⁸², para recrear el contexto histórico específico del régimen sudafricano

⁸⁰ Mamdani, Mahmood, *Ciudadano y súbdito. El legado del colonialismo en el África contemporánea*, México, Siglo XXI, 1998.

⁸¹ Wilson, Richard A. “Justicia y legitimidad en la transición sudafricana” en Barahona de Brito, Alexandra, Paloma Aguilar Fernández y Carmen González Fernández (ed) *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Istmo, 2002.

⁸² South African History Online (SAHO): URL <http://www.sahistory.org.za>

durante las décadas de 1960 y 1970, en las cuales surgió y cobró vida el *Black Consciousness Movement*. Las organizaciones y partidos políticos *no blancos* –entre los cuales se encontraban colectivos principalmente *negros* como el Partido Panafricano (PAC); y los mayoritariamente *negros* y *coloured* pero ecuménicos, como el *African National Congress* (ANC) liderado por Nelson Mandela; así como también los representantes de mestizos *coloureds* asiáticos-, luego de haber llevado adelante durante una década una resistencia pacífica frente al constructo de segregación institucional, se vieron sorprendidos por la brutal masacre policíaca de Sharpeville en 1960, después de la cual debieron radicalizar su estrategia de resistencia, adoptando la lucha armada que sería sostenida desde la clandestinidad.

En el sector educativo, el régimen había promulgado, luego de la Ley de Autoridades Bantú de 1951, que sostenía la arquitectura jurídico-política *bifurcada* del Apartheid, la Ley de Educación Bantú de 1953, que establecía la obligatoriedad para los *no blancos* de impartir y tomar clases en la lengua “tribal” de cada *Bantustán* nativo. A esta imposición de la segregación lingüística y racial educativa en los niveles primario y secundario, se sumó la Ley de Extensión de Educación Universitaria de 1959, que impedía, en el nivel superior, la equiparación de los contenidos aprendidos por ambos sectores racializados de la población. Luego, ya en la década del `60, a nivel nacional, los dirigentes políticos *negros* comenzaron a ser ferozmente perseguidos, acusados judicialmente y condenados a prisión perpetua, prueba de lo cual fue el largo encarcelamiento de Mandela y los más prominentes líderes del ANC, Walter Sisulu y Govan Mbeki, en Robben Island, luego del Juicio de Rivonia, que fue relatado por el primer líder en su escrito “Hombre Negro, Tribunal Blanco”.

En este marco de represión estatal, combatividad política y movilización estudiantil crecientes se fundó, en 1968, el Movimiento de Conciencia Negra (BCM), liderado por el estudiante universitario de Medicina de la Universidad de Durban Stephen Bantu Biko, acompañado por la creación, en 1969, de la *South African Students Organization* (SASO), que nucleaba a las juventudes *negras* militantes del nivel educativo medio y superior. Ese joven político negro nacido en la provincia de El Cabo, educado excepcionalmente fuera de la Ley Bantú en una escuela católica-romana de Natal, provenía de una larga militancia en la NUSAS (*National Union of South African Students*), y había logrado ingresar al sector no blanco de la universidad segregada de la región oriental.

El *texto* que utilizamos para, a través de sus páginas, *representar* ese *contexto* de emergencia del BCM, tal como fue percibido en la voz de su líder, así como también para poder describir la *forma* y *contenido* que adoptó dicho colectivo, es la compilación escrita de los discursos orales pronunciados por el estudiante universitario sudafricano entre los años 1969 y

1973, en los cuales su militancia negra eludió la represión gubernamental, obra que fue titulada, provocativamente, *I Write What I Like [Escribo lo que me da la gana]*⁸³.

Los paralelismos que prueban la hipótesis inicialmente propuesta en este trabajo, según la cual afirmamos que ambos políticos e *intelectuales* negros *comprometidos* provenientes del ámbito de la Medicina, el martinico Fanon y el sudafricano Biko, habían demostrado en sus escritos señeros *ser el segundo y el tercer eslabón en la cadena de progresión dialéctica de la Identidad Negra*, comienzan con la similar descripción que ambos nos legaron del régimen del *Apartheid* sudafricano, criticado por el primero que observaba externamente que “El *apartheid* pretende prohibirles (al negro) participar en la historia moderna en tanto que fuerza independiente y libre.”⁸⁴; mientras que el segundo sufría al sistema represivo en su propia tierra, cuando escribía: “El hecho de que el *apartheid* ha sido asociado con la supremacía blanca, con la explotación capitalista y con la opresión deliberada hace que el problema sea mucho más complejo. La escasez material es suficientemente mala, pero aparejada con la pobreza espiritual, mata. Y este último efecto es posiblemente el que trae montañas de obstáculos en el curso normal de la emancipación de la gente negra.”⁸⁵

Similares coincidencias podemos hallar en ambos autores para apoyar nuestra hipótesis de que en sus interpretaciones, la Conciencia Negra fue *culturalizada*, y *no biologizada* como lo había sido bajo el primer momento de la Negritud; hecho que nos lleva a asegurar, junto con el antropólogo sudafricano John Sharp⁸⁶, que el Movimiento de Conciencia Negra sostuvo el ideal del “No racialismo”, ejerciendo entre sus masas seguidoras una “política de identidad popular” *from below* “desde abajo hacia arriba”, la cual si bien en su *forma* –plasmada en el discurso y el nombre del colectivo- estuvo impregnada de *identidad de color* –*Négritud/Blackness*-, sin embargo, en su *contenido*, no fue *biologicista* ni *positivamente racista*, sino *culturalista*. Esta aserción podemos apoyarla acudiendo al artículo de Thomas K. Ranuga⁸⁷, donde afirmaba que “The philosophy of Black Consciousness must be viewed *not from the perspective of skin pigmentation but as “an attitude of mind, a way of life.”* The term *black* therefore was *not intended to describe skin color per se but to delineate a social category of people who occupied a subordinate position in a capitalist and racist system.*”⁸⁸ [cursivas propias].

Esto nos permite probar también, siguiendo los escritos de T. Owens Moore⁸⁹, Gail

⁸³ Biko, Steve, *Escribo lo que me da la gana*, USA, Hope Publishing House, 1989.

⁸⁴ Fanon, *Ídem*, p. 153.

⁸⁵ Biko, *Ídem*, p. 10.

⁸⁶ Sharp, John, “El no racialismo y sus posibles desencantos: una paradoja del postapartheid” en Revista Internacional de Ciencias Sociales 156, junio 1998 (En: <http://www.unesco.org/issj/rics156/titlepage156spa.html>), p. 10.

⁸⁷ Ranuga, Thomas K. “Frantz Fanon and Black Consciousness in Azania (South Africa)”, en *Phylon*, Vol. XLVII, No. 3, 1986, pp. 182-191.

⁸⁸ Ranuga, *Op. Cit.*, p. 187.

⁸⁹ Owens Moore, T. “A Fanonian Perspective on Double Consciousness”, en *Journal of Black Studies*, Vol. 35, No. 6

Gerhart⁹⁰ y Brendan Works⁹¹, que la noción de Doble Conciencia, que había sido elaborada teóricamente a principios del siglo XX por el “primer panafricanista” afro-norteamericano W.E.B. Du Bois en su libro *The Souls of Black Folk*, y retomada por el psiquiatra martinico en el segundo momento dialéctico de *Antítesis*, fue recogida de este último, en la tercer instancia de *Síntesis*, por el universitario sudafricano. Por eso, podemos asegurar que Biko recogía el esquema presentado por Sartre en *Orphée Noire* para aplicarlo a la realidad sudafricana, cuando afirmaba: “Entonces el análisis completo basado en la teoría hegeliana del materialismo dialéctico, es así: Puesto que la tesis es racismo blanco, puede haber sólo una antítesis válida, una unidad negra sólida que le dé un balance contrario en la escala. Si Sudáfrica ha de ser una tierra donde los negros y los blancos vivan juntos en armonía sin temor de explotación de grupo, lo será sólo cuando estos dos opuestos hayan hecho una interacción y producido una síntesis funcional de ideas y de *modus vivendi*.”⁹²

En razón de esa común teorización sartreana, los dos concebían a la instancia de superación dialéctica de la *Tesis* encarnada en la primera Negritud *biologicista* como necesaria, por eso, mientras que Fanon escribía “No quiero ser la víctima de la *Trampa* de un mundo negro. Mi vida no se consagrará a hacer el balance de los valores negros. [...] Soy solidario del Ser en la medida en que lo rebaso”⁹³, posteriormente, continuándolo, Biko –quien como buen discípulo del martinico, tituló al primer capítulo de su compilación “¿Almas Negras en Piel Blanca?”, homenajando a *Peau Noire, Masques Blancs*- reconocía que “Esta es la primera verdad, por amarga que sea, que hemos de reconocer antes de empezar cualquier programa diseñado para cambiar el status quo. Se hace necesario ver la verdad tal como es: el único vehículo para el cambio son estas personas que han perdido su personalidad. Por lo tanto, el primer paso es hacer que el negro vuelva en sí; bombardearle vida en su concha vacía; infundirle orgullo y dignidad; recordarle su complicidad en el crimen de permitirse ser usado y por lo tanto permitir que el mal reine supremo en su país natal. Esto es lo que queremos decir con el proceso de mirar hacia adentro. Esta es la definición de “Conciencia Negra”⁹⁴, asegurando también este último, en uno de los puntos del programa de su Movimiento, que “(iii) The Blackman must uild up his own value systems, *see himself as self-defined and not as defined by others.*”

Vemos entonces que tanto para Fanon como para Biko, el concepto de *Conciencia Negra*,

(Jul. 2005), pp. 751-762. Disponible en: Sage Publications Inc. URL <http://www.jstor.org/stable/40034879>

⁹⁰ Gerhart, Gail M., *Black Power in South Africa: The Evolution of an Ideology (Perspectives on Southern Africa)*, University of California Press, California/London, 1978.

⁹¹ Works, Brendan D., “Steve Biko-I Write What I Like: a selection of his writings edited with a personal memoir by Aelred Stubbs”, en *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 35, No. 4 (Dec., 1997), pp. 776-778. Disponible en: Cambridge University Press URL <http://www.jstor.org/stable/162025>

⁹² Biko, *Ídem*, p. 34.

⁹³ Fanon, *Ídem*, pp. 190-191.

⁹⁴ Biko, *Ídem*, p.11.

que el estudiante caracterizaba en las siguientes líneas: “Brevemente definida, la Conciencia Negra es en esencia la realización del hombre negro de la necesidad de formar un círculo con sus hermanos alrededor de la causa de su operación, el carácter negro de su piel, y de operar como un grupo a fin de deshacerse de las cadenas que los atan a servitud perpetua. [...] La interrelación entre la conciencia del ser y el programa emancipatorio es de importancia máxima”⁹⁵, tenía como precondition haber primero alcanzado el objetivo *culturalista* de *Descolonización de la mente del no blanco oprimido*, por esta razón, afirmaba Ranuga que “It was this category of oppressed people that needed the philosophy of Black Consciousness to initiate the process of liberation. The major focus was on the psyche of the blacks because “being black is not a matter of pigmentation –being black is a reflection of a mental attitude.”⁹⁶ Esa “actitud mental” que era tan requerida por Biko y el BCM para lograr el *Absoluto* hegeliano, la *Síntesis*, entendida como la completa *subjetivización* del sujeto colonizado alienado, también bajo el *Apartheid*, llevó al Movimiento a la conclusión de que la lucha final por la liberación negra se daría en las mentes de esos segregados, idea que confirmamos nuevamente en las palabras de Ranuga: “In the final analysis, all revolutions start in the liberated mind. This was the ideological message which was welcomed, adopted and successfully implemented by Steve Biko, the father of the philosophy of Black Consciousness in Azania.”⁹⁷ Por esa razón, la más famosa frase del líder universitario sudafricano fue la advertencia que rezaba: “The most potent weapon in the hands of the oppressor is the mind of the oppressed”, ya que Biko creía fervientemente, como recogió Ranuga, que “[...] the power of political consciousness as a weapon of emancipation.”⁹⁸

Las anteriores consideraciones llevaron a que ambos autores elaborasen, también paralelamente, un concepto muy similar del “reconocimiento recíproco” que debía reinar entre opresores blancos y oprimidos no blancos, en ese no-lugar, “utopía”⁹⁹ feliz llamada para el BCM *Azania*, por eso, Fanon gritaba: “Pido que se me considere a partir de mi Deseo. Yo no soy solamente aquí-ahora, encerrado en la coseidad. Yo soy para otra parte y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto que lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de reconocimientos recíprocos”¹⁰⁰, mientras que Biko aseguraba, crudamente, que “No sonará anacrónico a ninguno realmente interesado en la integración real saber que los negros están afirmándose a sí mismos en una sociedad donde son tratados como quinceañeros permanentes. Uno no necesita planear o animar activamente una integración real. Una vez que los distintos grupos dentro de una comunidad se hayan afirmado a sí mismos al

⁹⁵ Biko, *Ídem*, Cap. 9.

⁹⁶ Ranuga, *Ídem*.

⁹⁷ *Ídem*, p. 191.

⁹⁸ *Ídem*, p. 190.

⁹⁹ Ricoeur, *Op. Cit.*

¹⁰⁰ *Ídem*, p. 180.

grado de que un respeto mutuo se demuestre, se tienen entonces los ingredientes para una integración verdadera y significativa. En el corazón de una verdadera integración está la provisión para cada persona y grupo que se forme y logre ser la persona que quisiera ser. Cada grupo debe ser capaz de alcanzar su estilo de existencia sin ser dominado ni torcido por otro. De este respeto mutuo por el otro y la libertad completa de auto-determinación se levantará obviamente una fusión genuina de los estilos de vida de los varios grupos. Esta es integración verdadera.”¹⁰¹

Después de casi diez años de haber recorrido su(s) tierra(s), esa dulce *Azania* prometida y esa segregada Sudáfrica verdadera, habiendo “predicado” el método para alcanzar la ansiada *Síntesis* de la *Conciencia Negra*, en 1976 se produjo el recrudecimiento del régimen opresor como consecuencia del levantamiento estudiantil que tuvo lugar en el distrito segregado de Johannesburgo, el township So.We.To (“South Western Township”), el cual había estallado oponiéndose a la decisión gubernamental de cambiar la lengua de aprendizaje escolar del inglés al afrikáans Bóer, concebido como el lenguaje del opresor. En 1977, al año siguiente de aquellos terribles sucesos, en los cuales el movimiento estudiantil asociado en el que había militado Biko había tenido una amplia participación, fue detenido bajo el Acta de Terrorismo, encarcelado en Pretoria y trasladado finalmente a Port Elizabeth, donde, como cantaba la canción del músico británico Peter Gabriel arriba citada, titulada con el nombre del líder negro, fue torturado y abandonado hasta morir en manos de la policía del *Apartheid*. Después de su asesinato, el BCM siguió siendo duramente perseguido por el Estado Bifurcado hasta su desaparición, incorporándose la mayoría de sus cuadros sobrevivientes al desde ese entonces mayoritario partido negro, el ANC. Finalizado el *Apartheid*, como recordatorio de esa simbólica muerte que abonó el terreno de la “Reinbow Nation”, segunda *Utopía* que intentó construir la República de Sudáfrica en la década de 1990, su muerte fue juzgada por la Comisión de Verdad y Reconciliación (*Trust and Reconciliation Comission-TRC*) como parte de las violaciones a los derechos humanos cometidas bajo ese “régimen criminal” y “de criminales”¹⁰².

¹⁰¹ Biko, *Ídem*, p. 3.

¹⁰² Du Toit, André, “Los Fundamentos Morales de las Comisiones de Verdad. La Verdad como Reconocimiento y la Justicia como *Recognition*. Principios de la Justicia Transicional en la Práctica de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) Sudafricana” en Rotberg, Robert L. *Truth v. Justice*, Princeton University Press, 2000.

Conclusión

Podemos concluir, después de todo lo expuesto, que creemos haber probado, en esta investigación -en la cual perseguimos un objetivo similar al que animó el artículo de Ranuga, que afirmaba: “It is the purpose of this analysis to show the dynamic link between the radical ideas of Frantz Fanon and the philosophy of Black Consciousness as propounded and effectively articulated by Steve Biko, the black militant who has come to be known as the father of Black Consciousness in Azania.”¹⁰³ - la filiación intelectual postulada en un principio, entre los conceptos de *Doble Conciencia*, *Descolonización de la mente* y *Conciencia Negra* elaborados por Frantz Fanon y Steve Biko, *siguiendo, rechazando y reformulando*, tanto nosotros como los autores, la dialéctica presentada en Orfeo Negro por J. P. Sartre.

Afirmamos entonces, después de nuestra extensa argumentación, que la hipótesis de trabajo planteada en las primeras líneas ha sido verificada, puesto que pudimos observar de qué manera se desarrolló la Identidad Negra en tres momentos, a través del esquema lógico-filosófico de la tríada dialéctica hegeliana. Pudimos ver, de esta manera, cómo en un *primer momento*, al que denominamos *Tesis biologicista, positivamente racista y evolucionista*, surgió en el ámbito colonial francófono africano y antillano el Movimiento de la Negritud, cuyos destacados líderes fueron Senghor y Césaire, los cuales presentaron en sus poemas una *forma* similar, a pesar de lo cual variaron enormemente sus *contenidos*.

Por eso en este estudio hemos concebido, a diferencia del filósofo existencialista francés, a la propia Négritude como el momento de *afirmación* negra e inicio de la *negación* a la vez, primera y segunda instancia dialéctica insinuada en ella misma, a través de los discímiles mensajes transmitidos en los poemas del senegalés y en martinico. De ese modo, pudimos emparentar a Césaire formalmente con Senghor, pero haciéndolo partícipe al mismo tiempo, en función de su *contenido*, junto con su coterráneo Frantz Fanon, del segundo momento de la *Conciencia Negra*, al que denominamos como *Antítesis culturalista*, representado en *Peau Noire*, *Masques Blancs*.

Finalmente, comprobamos que esa Conciencia Negra teorizada a principios de siglo por Du Bois, y retomada a mediados del mismo por Fanon, fue instrumentalizada por Steve Biko para emprender la lucha por la emancipación de la población sudafricana negra oprimida bajo el sistema del *Apartheid*. Esta filiación filosófico intelectual entre ambos políticos e *intelectuales engagé* negros, el psiquiatra y el estudiante de Medicina, pudo ser convalidada comparando sus concepciones sobre la Doble Conciencia, la Desalienación de la mente y la Conciencia Negra, logrando unir los campos francófono y anglófono de los Estudios Poscoloniales africanos.

¹⁰³ Ranuga, *Ídem*, p. 182.

Bibliografía

Abioila Irele, Francis, “A Defence of Negritude. A Propos of *Black Orpheus* by Jean Paul Sartre” en *Transition*, N° 50, (Oct. 1975- Mar. 1976), pp. 39-41. Disponible en: Indiana University Press on behalf of the W.E.B. Du Bois Institute URL <http://www.jstor.org/stable/2934991>

Adams, Heribert, *The Afrikaners. Biography of a people*, Ciudad del Cabo, Tafelberg, 2003.

Ako, Edward O., “ “L’Etudiant Noir” and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement” en *Research in African Literatures*, Vol. 15, No. 3 (Autumn, 1984), pp. 341-353. Disponible en: Indiana University Press URL <http://www.jstor.org/stable/3819661>

Amin, Samir, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.

Amselle, Jean-Loup y E. M’Bokolo, “En el corazón de la etnia”, Buenos Aires, OPFFYL, s/d.

Arnold, Millard, Ed., *Steve Biko: Black Consciousness in South Africa*, New York, Random House, 1978.

Balandier, Georges, *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.

Bayart, Jean François, *El estado en África*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2003.

Biko, Steve, *Escribo lo que me da la gana*, USA, Hope Publishing House, 1989.

Boraine, Alex, “Reconciliación ¿a qué costo? Los logros de la Comisión de Verdad y Reconciliación” en Idem *A Country Unmasked*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, París, Présence Africaine, 1939.

Césaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, Translated by Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.

Chamberlain, Muriel, *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, Barcelona, Ariel, 1997.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Chipkin, Ivor, *Do South Africans exist? Nationalism, Democracy and identity of “the people”*, Johannesburg, Wits UP, 2007.

Cornevin, Marianne, *Apartheid: poder y falsificación de la historia*, París, Unesco, 1980.

Costa, Antonio, *Saber ver el cine*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

De la Colina, J. y Perez Turrent, T., *Buñuel por Buñuel*, Madrid, PLOT Ediciones SA., 1993.

Dubow, Saul, *A Commonwealth of knowledge. Science, sensibility and White South Africa 1820-*

2000, Oxford, Oxford UP, 2006.

Dubow, Saul, "Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of 'Race'", en *Journal of African History*, Vol. 33, No. 2 (1992), pp. 209-237.

Du Toit, André, "Los Fundamentos Morales de las Comisiones de Verdad. La Verdad como Reconocimiento y la Justicia como *Recognition*. Principios de la Justicia Transicional en la Práctica de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) Sudafricana" en Rotberg, Robert L. *Truth v. Justice*, Princeton University Press, 2000.

Echeruo, Michael J. C., "Negritude and History: Senghor's Argument with Frobenius" en *Research in African Literatures*, Vol. 24, No. 4, Special Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda (Winter, 1993), pp. 1-13. Disponible en: Indiana University Press URL <http://www.jstor.org/stable/3820249>

Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution*, Trans. Haakon Chevalier, New York, Grove, 1967.

Fry, Peter, *A persistência da raça. Ensayos antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

Gerhart, Gail M., *Black Power in South Africa: The Evolution of an Ideology (Perspectives on Southern Africa)*, University of California Press, California/London, 1978.

Gerhart, Gail M., "Three Portraits of a Revolutionary", en *Africa Today*, Vol. 26 (1979), No. 2, 2nd Qtr., pp. 59-62. Disponible en: Indiana University Press URL <http://www.jstor.org/pss/4185858>

Guilliomme, Herman, "Sudáfrica" en *Debats*, 1987.

Guitard, Odette, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, 1994.

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1996.

Illiffe, John, *África. Historia de un continente*, s/d, CUP, 1998.

Mamdani, Mahmood, *Ciudadano y súbdito. El legado del colonialismo en el África contemporánea*, México, Siglo XXI, 1998.

Mandela, Nelson, *El largo camino hacia la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*, Madrid, El País/Aguilar, 1995.

Marx, Anthony W., *Race and nation. A comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge, Cambridge UP, 1998.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en*

las de sus diferentes profetas, Coedición de Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, y Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

Mudimbe, Valentin Y. *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

Oliver, Roland y Anthony Atmore, *África desde 1800*, Madrid, Alianza, 1997.

Owens Moore, T. "A Fanonian Perspective on Double Consciousness", en *Journal of Black Studies*, Vol. 35, No. 6 (Jul. 2005), pp. 751-762. Disponible en: Sage Publications Inc. URL <http://www.jstor.org/stable/40034879>

Palti, J. E., *Giro Lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, UNQui, 1998.

Posel, Deborah, "Race as a common sense: racial classification in Twentieth Century South Africa", en *African Studies Review*, 44, 2, 2001, pp. 87-103.

Prabhu, Anjali, "Narration in Frantz Fanon's *Peau noire masques blancs*: Some Reconsiderations", en *Research in African Literatures*, Vol. 37, No. 4 (Winter 2006), pp. 189-210.

Ranuga, Thomas K. "Frantz Fanon and Black Consciousness in Azania (South Africa)", en *Phylon*, Vol. XLVII, No. 3, 1986, pp. 182-191.

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufo S.A., 1990.

Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Sartre, Jean Paul, *Alrededor del 68. Situations, VIII*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1973.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Traducción de Juan Valmar, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004.

Sartre, Jean Paul, *Critique of Dialectical Reason*, Tr. by Alan Sheridan Smith, London, Verso, 2004.

Sartre, Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Gallimard, 1996.

Sharp, John, "El no racialismo y sus posibles desencantos: una paradoja del postapartheid" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 156, junio 1998 (En: <http://www.unesco.org/issj/rics156/titlepage156spa.html>)

Senghor, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, París, 1948.

Senghor, Léopold Sédar, *Chants D'Ombre*, París, Seuil, 1945.

South African History Online (SAHO): URL <http://www.sahistory.org.za>

Thompson, Leonard, *A History of South Africa*, Nueva Haven/Londres, Yale UP, 1990.

Varela, Hilda, *Sudáfrica: las raíces históricas (De la historia antigua a la Paz de Vereeniging)*, México, El Colegio de México, 2000.

Williams, Reymond, *La política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Wilson, Richard A. “Justicia y legitimidad en la transición sudafricana” en Barahona de Brito, Alexandra, Paloma Aguilar Fernández y Carmen González Fernández (ed) *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Istmo, 2002.

Wolpe, Harold, *Race, class and the apartheid state*, París, Unesco, 1989.

Woods, Donald, *Biko*, London, New York, Paddington Press, 1978.

Worden, Nigel, *The making of modern South Africa. Conquest, segregation and apartheid*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994.

Works, Brendan D., “Steve Biko-I Write What I Like: a selection of his writings edited with a personal memoir by Aelred Stubbs”, en *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 35, No. 4 (Dec., 1997), pp. 776-778. Disponible en: Cambridge University Press URL <http://www.jstor.org/stable/162025>