

PANAFRICANISMO CLÁSICO: Identidad y Reconocimiento.

M´BAH Abogo



INTRODUCCIÓN:

En el pensamiento contemporáneo africano coexisten dos enfoques en apariencia opuestos pero en el fondo complementarios. El primer enfoque gira en torno a cómo el africano internaliza, y reacciona ante, la representación social imaginaria *ad hoc* tejida por *ellos* para justificar, primero, la despiadada práctica del esclavismo y, después, el brutal colonialismo. Son ejemplos paradigmáticos de dicho enfoque la literatura de la Negritude y la Etnofilosofía. Frente a la visión denigrante vectorializada por *ellos*, dicho enfoque postula una visión idealizada de África y de los africanos, pero al tomar prestada la idea de África formulada por la antropología occidental, el carácter ontológico del concepto raza propugnado por E.W. Blyden y asumir el vitalismo de Bergson, dicha reacción se convierte en un “racismo antirracista”, en palabras de Sartre, o “un racismo al revés”, en palabras del propio Leopold Sedar Senghor. Este enfoque puede entenderse como una reacción contra la negación de la condición humana, como un enfado contra la humillación, y si bien no se le puede negar el éxito de haber canalizado las energías utópicas hacia la liberación del yugo colonialista, tampoco podemos pasar por alto una realidad: las cualidades y virtudes que la Negritude y la Etnofilosofía atribuyen a los africanos son, triste paradoja, los defectos glorificados que el pensamiento racista occidental atribuye a los *negros*. El segundo enfoque es heredero de la derrota histórica del hombre

negro y, sobre todo, de las frustraciones y decepciones que ha suscitado el África postcolonialista. Dicha visión eyacula autojustificación en todas sus dimensiones, haciendo responsable al hombre blanco de todos los males que mutilan el desarrollo de África. La complementariedad de ambas visiones se entiende en tanto que la “pereza intelectual”, en palabras de Donato Ndong Biyogo¹, y el “Afropesimismo”, en palabras de Marc Epprecht², que ha venido caracterizando a la comunidad académica africana, y africanista, encuentra un soporte real en el narcisismo cultural que inspiran los textos de los anteriores.

Al margen de esas dos visiones bien consolidadas, hay un tercer enfoque, en construcción todavía, que pretende introducir una autocrítica tridimensional y una mediación reflexiva, sin ignorar los devastadores efectos de la lacra del pensamiento racista occidental en la psique Africana, ni infravalorar los patentes efectos de la perversa bota colonialista sobre el África postcolonial. Este embrionario enfoque pretende, en última instancia, responder a una cuestión esencial: ¿Por qué África, cuna de la civilización, está perdiendo no solo la iniciativa sino las condiciones básicas para el desarrollo humano?

Este artículo pretende, como contribución a este enfoque embrionario,

¹ Véase el artículo referente a Guinea ecuatorial que Donato Ndong Biyogo publicó en *Revista de estudios africanos*. 1999. Vol. XIII, num. 24.

² Según Epprecht “*Afro-pessimism is a widespread sentiment in the corporate media and in universities in the West. Even among those who research and teach African Studies, feelings of doubt about the value of our work and lack of confidence in the future are fairly commonplace*”

contextualizar los aciertos y errores de la Negritude (enmarcada dentro de las aportaciones del Panafricanismo clásico) aspirando a ganar así dos batallas simultáneamente: por un lado, negar soporte a aquellos académicos africanos, y africanistas, estancados en un discurso repleto de incongruencias y estereotipos, incapaz de hallar soluciones y de tan siquiera entender la naturaleza de los problemas que flagelan a África; y, por otro lado, pretende también este artículo, despertar admiración y simpatía por la negritude en aquellos que, como Pascal Makambila (Véase de Pascal Makambila, *Algunas observaciones sobre el concepto negritud*. La afirmación de la identidad cultural africana y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea, Serbal/UNESCO 1983), consideran *la negritude como el conjunto de ideas anticolonialistas desarrolladas por los intelectuales negros*, y que por ello, es *necesario convenir que la descolonización convirtió estas ideas en caducas*.

Estamos de acuerdo con John Iliffe (Véase de John Iliffe, *Africa: Historia de un continente*, Cambridge Press, 1998.) cuando afirma que la liberación de África es uno de los mejores logros del espíritu humano: las ideas que posibilitaron ese gran logro no pueden considerarse caducas, para entenderlas hay que contextualizarlas.

EL PANAFRICANISMO CLÁSICO COMO UTOPIA³

Las revoluciones sociales son un compromiso entre la utopía y la realidad histórica. El instrumento de la revolución es la utopía, y el material, la realidad social a la que se quiere conformar de un modo nuevo. Hay una diferencia fundamental entre trabajar sobre objetos físicos y sobre la historia: la historia, que constituye el material, crea, también, los instrumentos para conformarla. Las utopías que tratan de dar una forma nueva a la historia son ellas mismas producto de la historia. Construir una utopía es siempre un acto de rebeldía (Inongo Vi Makome; *Rebeldía*, Edit. Biblaria, Barcelona, 1997) frente a una realidad existente, un deseo de transformarla, un acto de negación. Pero negar no es lo contrario de construir, es únicamente lo contrario de afirmar las condiciones existentes.

En este capítulo analizaremos el Panafricanismo clásico como un movimiento de negación con respecto al mundo que existía cuando se gestó, o sea, como la

³ Nuestra pretensión, al escribir este artículo, es contribuir a la renovación del discurso panafricanista, a través de lo que nosotros hemos denominado Nuevo Panafricanismo. El Nuevo Panafricanismo (Neopanafricanismo) aspira a representar un punto de inflexión en el modo de articular la identidad africana, pretende introducir una mediación reflexiva con el fin de irrumpir en el estancamiento Sacralizado del antiguo Panafricanismo (Panafricanismo clásico), racista y androcéntrico, del que se han servido, en bastantes ocasiones, las élites sátrapas y etnofascistas para justificar sus reinados de impunidad. Creemos que sólo un sincero ejercicio de autocrítica, la resolución de contradicciones internas y la introducción de nuevas dimensiones, puede posibilitar que el Panafricanismo recupere *el sur*, o sea, evitar la desactivación de su potencial emancipatorio

búsqueda de un cambio social en un contexto determinado. En nuestra opinión, el Panafricanismo clásico es el fruto de un incuantificable esfuerzo: aprehender la condición humana negada durante siglos a los africanos y a los descendientes de africanos. Pretendía el Panafricanismo clásico romper el pentágono de negaciones que sostenía la inhumana vejación que los *blancos* ejercían sobre los pueblos de color, en general, y de forma particular, dada la extrema crueldad, sobre los heterodenominados negros. Antes de proseguir, conviene que nos detengamos a analizar, de forma sucinta, la articulación de ese diabólico pentágono identificando sus vértices capitales:

1. Primer vértice: El No del racismo. Ser africano o descendiente de africanos equivalía a ser no-puro, no-digno; ser africano o descendiente de africanos era sinónimo de inferioridad, significaba que uno pertenecía a una raza desfavorecida por la evolución.
2. Segundo vértice: el No del esclavismo. Ser esclavizado equivalía a ser no-persona, pieza, cosa para, bestia de producción.
3. Tercer vértice: el No de la marginación social. Ser africano o descendiente de africanos le hacía a uno inmerecedor del status de ciudadano.
4. Cuarto vértice: el No de la marginalización religiosa. Ser africano o descendiente de africanos, implicaba descender de una estirpe maldita, ser no-hijo de Dios; la subsiguiente esclavización social no

era sino una expresión mitigada de la esclavización sobrenatural a la que los negros estaban sujetos en virtud de ser de la estirpe de Cam.

5. Quinto vértice: el No de la colonización. El colonialismo redujo a los pueblos africanos a no-pueblos, les drenó la autonomía. Los pueblos africanos no tenían un proyecto propio, una historia independiente, ni una identidad propia. Existían para *ellos*, producían para *ellos* y su vida y muerte debía entregarse a esos *ellos*.

El éxito de la negación invertida del Panafricanismo clásico se debió a su capacidad de propulsar manifestaciones estéticas, por un lado, y, por otro, de establecer un marco teórico y programático capaz de vectorializar la entonces incipiente identidad cultural africana (Véase G.P. Hagan, *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*, Serbal/UNESCO, 1983.) El éxito del Panafricanismo clásico es un punto de inflexión sin parangón en la moderna historia de la humanidad, si tenemos en cuenta que el canto a la condición humana del hombre negro tuvo que enfrentarse a un pentágono de negaciones, vil en todas sus dimensiones, al que prácticamente todas las ramas del saber de la modernidad occidental y sus más ilustres figuras habían contribuido a erigir durante siglos.

Los frutos del diabólico pentágono fueron, desde un punto de vista intelectual, en la línea de autores como Mundimbe (Valentín Mudimbe; *The*

invention of Africa. Gnosis, philosophy and order of Knowledge, Bloomington 1998.)
desastrosos: los habitantes, y sus descendientes, de la región con mayor diversidad genética y cultural del planeta fueron reducidos y encorsetados bajo el epíteto negro. La cuna de la civilización, África, se convirtió en el útero de la barbarie.

Si intelectualmente la empresa de homogeneización fue desastrosa, en términos humanos resultó devastadora: deshumanizó a los opresores autodenominados blancos y deshumanizó aún más a los heterodenominados negros obligándoles a internalizar a su opresor; para sobrevivir, los llamados negros tuvieron que asumir la religión, las costumbres y la lengua de sus opresores; se vieron obligados a desarrollar la estrategia del disimulo, para nunca decir no y, al mismo tiempo, poder conseguir un derecho o un objetivo que de otra forma jamás alcanzarían; para ascender en la sociedad dominada por los autodenominados blancos, muchos blanquearon su modo de ser y de pensar; se negaron a sí mismos; a fuerza de ser inferiorizados y negados, acabaron perdiendo la autoestima e ignorando las dimensiones del extraordinario papel civilizador de sus antepasados (Véase, por ejemplo, de Feran Iniesta: *Egipto. La Nación negra*, Sendai Edit. Barcelona, 1989). El pentágono de la negación provocó una pasión tan intensa en el colectivo heterodenominado negro que casi mató en aquellos seres humanos la conciencia de ser personas. La despiadada ingeniería del hombre blanco racializó profundamente las relaciones de producción, agregando un conflicto

nuevo a las contradicciones y alienaciones ya existentes en el seno del capitalismo: el antagonismo racial, el negro como mercancía; y, a la vez, introdujo una forma complementaria de alienación, la asimilación pura y simple del colonizado, la desaparición de su propio ser, su *zombificación*: la pérdida no sólo de la libertad de vida y trabajo, esto es, del propio articularse, sino también de la memoria colectiva y del imaginario, a través de los cuales los pueblos transmiten y recrean de generación en generación sus experiencias y modos singulares de ser.

Por otro lado, con un signo atávicamente opuesto, el pentágono de la negación, al desposeer a los heterodenominados negros de todas las categorías antropológicas y atribuirles únicamente la raza, activó un mecanismo de identificación que desembocó en un poderoso aparato de lucha: el Panafricanismo.

PANAFRICANISMO CLÁSICO Y PRAXIS:
LA RECONQUISTA DE LA IDENTIDAD AFRICANA.

El Panafricanismo vertebrado como ideología política se gestó fuera de África pero sus raíces reivindicadoras se hunden en el continente africano, o sea, los antecedentes mejor identificados del Panafricanismo son africanos, y no de la diáspora africana como se ha afirmado a menudo. A finales del siglo diecinueve P. Booth, misionero de Nyassaland (actual Malawi) sostenía que la supuesta inferioridad del africano se debía únicamente a que el africano carecía de sentido de oportunidad; siguiendo la seminal línea reivindicativa de Booth, J. Chilembwe fundó la Unión Africana Cristiana en cuyos estatutos podía leerse con rotundidad *los africanos deben unirse y trabajar para su propia salvación política, económica y espiritual.*

No obstante, pese al seminal activismo africano, el Panafricanismo como ideología política germinó en la diáspora aunque en un principio en una versión que nosotros calificamos de Pannegrismo. El Pannegrismo es la fase embrionaria del Panafricanismo clásico, es teórico y universal, es una reacción de la diáspora africana frente a unas condiciones objetivas degradantes.

En 1900 S. Williams organizó una conferencia en Londres para protestar

contra el acaparamiento de las tierras africanas por parte de los europeos. Marcus Mosiah Garvey, el romántico por excelencia, y sus pintorescas visiones mesiánicas introdujeron en los negros americanos la conciencia de su origen. Price Mars, militante del negrismo, canalizó los sentimientos pannegristas en un movimiento estético destinado a divulgar la riqueza cultural del mundo negro. La lista puede ampliarse, y en justicia debiera ser así, pero todo lo referente al embrionario Panafricanismo desemboca en un hombre y su monumental obra intelectual: W.E.B. Du Bois.

Du Bois posibilitó el épico salto del Pannegrismo al Panafricanismo, al dotar al Pannegrismo de una base filosófica y jurídica sobre la que fundamentar las reivindicaciones de los pueblos de color. En 1906 fundó el Movimiento Niagara cuyo *leit motiv* era exigir derechos políticos, civiles, sociales, etc. para todos los americanos nacidos libres. Dos años mas tarde este movimiento sufrió una metamorfosis, reflejo de la radicalización y clara percepción de la cuestión negra por parte del propio Du Bois, y pasó a llamarse *Asociación Nacional para el Progreso del Pueblo de Color*. Las interpretaciones pannegristas generaron un marco ideológico que culminó en la celebración de una serie de Congresos en los que, de forma gradual, África pasó a ser el epicentro dada la bidimensionalidad de la humillación histórica que había padecido el hombre negro: por un lado la humillación del destierro, encarnada en el esclavismo; y, por otro lado la humillación de la desposesión material y cultural, encarnada en el colonialismo. Para superar esa

humillación bidimensional, el embrionario Panafricanismo atacó por dos flancos:

1. Primer flanco: Se reconquistaría la identidad de la personalidad africana restableciendo y potenciando las fuentes culturales.
2. Segundo flanco: Se dotaría de contenido político a la actuación una vez conseguida la autonomía. Había que conquistar la unidad, pues solo la unidad podía dotar de fortaleza suficiente a la neonata África para hacer frente a las contingencias externas agazapadas al otro lado de la independencia.

La primera avanzadilla triunfó, el Panafricanismo clásico generó una suerte de sentimientos estéticos que culminaron en las manifestaciones artísticas más sublimes del siglo XX. *“Lo negro es hermoso”*. *“Dilo alto, soy negro y orgulloso”*. El siglo XX fue el siglo de la explosión artística de los negros, en general, y de los descendientes de africanos, en particular. Desde el Jazz hasta el soul. Desde el cubismo hasta el surrealismo. La influencia de lo negro se dejó notar en todas y cada una de las manifestaciones artísticas. Desgraciadamente el elemento racial, falaz en todas sus dimensiones, de ser utilizado para oprimir pasó a vertebrar las demandas de emancipación. Los africanos, y descendientes de africanos, se autodenominaron negros, y canalizaron sus sentimientos a través de manifestaciones estéticas y conceptos éticos en defensa de lo negro.

Antes de proseguir, un par de matizaciones. Nosotros comprendemos que la verdad histórica de la identidad africana, o identidad negra, no es un problema de objetividad, sino de comprensión dialógica. Todos los que han interpretado dicha identidad parten de una comprensión que implica una determinada ubicación en dicha identidad. Comprendemos, también, que no existe una cultura substancialmente definida por sí y en sí. Una cultura, así como una identidad cultural, se instaure a partir de una relación de oposición. Es en la diferenciación con otros que un grupo humano se entiende y se define. La reacción o la conformación de la gran negación frente a la crueldad blanca emergió cuando los negros tomaron conciencia de su sufrimiento. Elaboraron un proyecto de resistencia, descubrieron aliados que, aunque diferentes, se unieron contra un opresor común. Los que por entonces se autodenominaban ya negros, se negaron a ser discriminados por el hecho de ser negros, querían ser aceptados como negros, en la positividad de esa diferencia.

En la confrontación con *ellos*, descubrieron los negros que ser negro era una forma singular de estar en el mundo. Aceptaron superficialmente la multiplicidad de culturas negras, de naciones, de lenguas, de tradiciones, de metafísicas y de religiones pero postularon que les unía el hecho de que no eran culturas occidentales. Trabajaban otro tipo de racionalidad, otra relación con el cuerpo, otras emociones, elaboraban diferentemente el imaginario, la comprensión de la vida, de la muerte y la relación con los ancestros. Especialmente, daban otra centralidad a la dimensión mística y religiosa del ser humano. Todas las culturas negras eran profundamente religiosas, de una religiosidad cósmica y holística. Recuperar la cultura negra implicaba, pues, rescatar la legitimidad de sus formas de habitar el mundo, de comer, de vestirse, de bailar, de amar, de rezar. Era un esfuerzo por no dejarse asimilar de forma ingenua por la cultura dominante pero permitiendo siempre un diálogo fecundo con ella a partir de las matrices propias de la cultura de los negros, lo que Leopold Sedar Senghor denominaría la construcción de *“una civilización del dar y el recibir”*.

La primera avanzadilla, como hemos dicho anteriormente, fue un éxito rotundo. Sin embargo, la segunda, encargada de pilotar el “día después de”, fracasó con idéntica o mayor rotundidad. Nuestra tesis es que buena parte de ese fracaso puede explicarse por la naturaleza del triunfo de la primera avanzadilla, la cultural. La expansión de la avanzadilla cultural hasta fagocitar la política sobre todo en ciertas colonias; y, con ello, impregnarla de sus contradicciones internas y dotarla de miopía respecto a cuestiones que no estaban relacionadas con *ellos*, insalvables dada la profetizable entropía de el día “después de”, es un factor que no se puede pasar por alto a la hora de analizar el desastre del África postcolonialista.

PANAFRICANISMO CLÁSICO Y PRAXIS:

¿NEGRITUDE O LA CATARSIS DEL HOMBRE NEGRO?

Como hemos subrayado con anterioridad, la metamorfosis del Pannegrismo en Panafricanismo convirtió a África, por su doble humillación, en el epicentro de las propuestas de liberación. En el plano de las ideas, la reivindicación de la liberación de África fue acompañada y precedida de una construcción intelectual que supuso un ataque frontal a los supuestos de la hegemonía cultural europea. La liberación de África se conjugó, pues, con una toma de consciencia del protagonismo histórico de los negros pero dicha toma de consciencia se manifestó en objetivos nacionales de carácter político y económico asentados sobre una dimensión cultural y antropológica.

El Panafricanismo clásico, en su dimensión cultural, comprendía los siguientes objetivos:

1. La reconstrucción de la autonomía cultural africana, potenciando el pasado precolonial y la legitimidad de los valores culturales no europeos.
2. Aliviar el trauma y la sensación de desposeimiento por los intentos de alienación por asimilación.

Se trataba, pues, de una operación catártica cuyo sentido radicaba en la desposesión, o, como dijo Fanon (F. Fanon; *Los condenados de la tierra*. 1963. México. pág. 193 ss.), “rapto”. La liberación de África fue, como ha señalado Fernando Morán, “*una magna operación antropológica realizada simultáneamente a una escala desconocida hasta ahora por la humanidad*” (F. Morán; *Revolución y tradición en África negra*. Edit. Alianza, 1971). Esta operación antropológica estuvo revestida de una ambigüedad y complejidad, antecedentes claros de las contradicciones del Panafricanismo político, que no se puede obviar: la tensión entre la reivindicación de una especificidad, reclamada en base a la raza, y la elaboración de una doctrina que exigía la asimilación de los razonamientos de *ellos*.

Inicialmente, en los años treinta, en París, la reivindicación, totalmente política en efectos y en intenciones, frente a las causas de la sensación de desposeimiento fue planteada por un grupo de escritores negros de expresión francesa. Dicha doctrina sería conocida, posteriormente, como Negritude. La literatura de la Negritude, de forma particular la poesía, nació, pues, como una literatura comprometida. Así, para Senghor la literatura africana era una “*literatura comprometida*” y para Cesaire la literatura de la negritude era “*el simple reconocimiento de un hecho*”, partía de la consciencia de ser negro, lo que implicaba subsiguientemente el deseo de controlar el futuro propio, la cultura y la historia.

A causa del vacío cultural los autores de la Negritude se vieron obligados a crear un conjunto de valores para postular la unidad de lo africano. El hecho de que dichos escritores se convirtieran en la praxis en políticos se debe a una serie de circunstancias: por un lado, la concepción de la persona dentro de la cultura tradicional africana y el valor de la palabra en las filosofías clásicas africanas; y, por otro lado, la tendencia de las metrópolis a favorecer la formación humanística. Ambos factores convirtieron al reducido número de culturalizados en representantes, de facto, del pueblo. La literatura de la Negritude era una literatura esencialmente africana: sus temas, la mentalidad y las leyes de su proceso cultural así lo confirman, pero era también una literatura mestiza puesto que adoptó como medio de expresión las lenguas de las potencias colonizadoras. Podemos afirmar, sin temor a dudas, que la literatura de la Negritude , bajo el impacto de la alienación colonial y racial, era un intento inequívoco de unificación.

Así, para Fanon, la inmersión del intelectual colonizado en su cultura autóctona distaba mucho de ser nacional:

“El intelectual colonizado que ha partido de la cultura occidental y que se decide a proclamar la existencia de una cultura propia no lo hace jamás en nombre de Angola o de Dahomey” (F. Fanon. Ibid. Pág. 16).

Llegados a este punto conviene retomar una serie de ideas dispersas hasta ahora. La colonización operaba como un factor homogeneizador, de allí que

sus efectos fueran sentidos con tal intensidad que fue posible crear una base común por encima de las diversidades nacionales y étnicas de los colonizados. Los intelectuales negros que estudiaban o trabajaban en las metrópolis europeas durante los años treinta padecieron de forma particularmente dolorosa el efecto de la colonización. Se sintieron despreciados y rechazados, y, en base a ese rechazo y desprecio, justificaron su situación individual de discriminados. Llegados a este punto la problemática se bifurca: por un lado tenemos a los intelectuales africanos y, por otro, a los intelectuales de la diáspora, antillanos generalmente. La pregunta es ¿qué es lo que les unía?, la respuesta es evidente, el color o, mejor, la raza. Puesto que el epicentro, como hemos señalado antes, de las propuestas de liberación era África, lo negro fue reducido a africano. Todos los negros eran africanos. En aquellos años, al otro lado del Atlántico, en los Estados Unidos, estaba llevándose a cabo la campaña “Retorno a África” de Marcus Garvey que, junto con la publicación de la obra de Carl Van Vechten *Nigger Heavens* que exaltaba los valores primitivos de la africanidad de los negros americanos, marcaría el detonante de la explosión de la identificación de lo negro con lo africano. Claude McKay, Langston Hughes y Richard Wright serían los abanderados de dicha causa. De esta manera, a ambos lados del Atlántico, quedó sellada la identificación de negridad con la africanidad.

Africano y negro se identificaban por el color, por la discriminación basada en el color, por el sufrimiento y la alienación comunes. Los negros de la diáspora

y los africanos estaban sometidos a los mismos dilemas; pero, hay que matizar que la subsistencia en los segundos de los recuerdos de las sociedades africanas, les daba a estos un tono de mayor serenidad y equilibrio. Así, pues, los temas de la Negritude, o sea el asalto a la razón blanca y la glorificación de los valores primitivos, eran comunes en ambos. Así, en ambos casos, la literatura de la Negritude constituía, como venimos afirmando hasta ahora, una revuelta: por un lado exhortaba a la acción contra el hecho colonial; y, por otro lado, era en sí una subversión contra el monopolio cultural europeo. Ahora bien, el pertenecer a comunidades con estructuras propias evitó a los intelectuales africanos caer en el nihilismo primitivista en que cayeron autores de la diáspora como Damas o Cesaire.

CONCLUSIÓN:

La Negritude, pese a sus logros, ha sido acusada, en su intento de crear una imagen africana, de mixtificación y de voluntario olvido de los problemas reales. Esta crítica es superficialmente acertada pero revisada de fondo no se sostiene. Con anterioridad hemos subrayado que las revoluciones sociales son un compromiso entre la utopía y la realidad histórica y que el instrumento de la revolución es la utopía, y el material, la realidad social a la que se quiere conformar de un modo nuevo. Nosotros identificamos una diferencia fundamental entre trabajar sobre objetos físicos y sobre la historia: la historia, que constituye el material, crea, también, los instrumentos para conformarla. La Negritude (y el Panafricanismo clásico, en general) como utopía trataba de dar una forma nueva a la historia pero ella misma, la Negritude, era producto de la historia. Como acto de negación, la Negritude partía de una realidad existente pero negar, como hemos señalado antes, no es lo contrario de construir, es únicamente lo contrario de afirmar las condiciones existentes. A Damas, a Cesaire, a Senghor, a Laleus y a todos los autores de la Negritude no hay que acusarles de mixtificación ni de voluntario olvido de los problemas reales, hay que analizar la materia con la que, y sobre la que, erigieron su universo discursivo.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA:

- AGUESSY, H. y otros; *La Afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*. 1983. Serbal/Unesco.
- Al-YASHA Ilhaam, Williams; *On the Subject of Kings and Queens: “Traditional african leadership and the diasporal imagination”*. African Studies Quaterly (The online journal for African Studies)
- BURGOS Martínez, B.; *Culturas africanas y desarrollo*. CIDAF. Nov-Dic. 1999, vol. XIII. num. 6.
- EPPRECHT, M; *Africanist and responsibility: Some reflections*. African Studies Quaterly (The online journal for African Studies)
- FANON, F.; *Los condenados de la tierra*. 1963. México.
- INIESTA, F.; *Egipto: La nación negra*. 18989. Sendai edit. Barcelona.
- MAKOMÉ, I.; *Rebeldía*. 1997. Edit. Biblaria. Barcelona.
- MAZRUI y otros; *La descolonización de Africa: Africa austral y el cuerno de África*. 1983. Serbal/Unesco.
- MBEMBE, A.; *On the Postcolony*. 2001. University of California Press. Berkeley
- MORÁN, F.; *Revolución y tradición en África negra*. 1971. edit. Alianza. Madrid.
- MORÁN, F.; *Nación y alienación en la literatura negro-africana*. 1964. Taurus. Madrid.

- MOSALAKAE, K.; *Introspection of an african*. 1994. Vantage Press. New York.
- MUDIMBE, V.; *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and order of knowledge*. 1988. Bloomington.
- SOW A.I. y otros; *Introducción a la cultura Africana: Aspectos generales*. 1983. Serbal/Unesco
- PATTERSON, O.; *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. 1990. Harvard University Press.
- POSTEL, D.; "Out of Africa: A pioneer of African studies explains why he left the field, and provokes a firestorm of debate within it," *Chronicle of Higher Education*, 28 Marzo, 2003
- ILIFFE, J.; *África: historia de un continente*. 1998. Cambridge University Press. Cambridge.
- V.V.A.A.; *Textos de la nueva izquierda*. 1976. Miguel Castellote edit. Madrid.
- V.V.A.A.; *Poetas africanos contemporáneos*. 1975. Biblioteca Júcar. Madrid.

Revistas y cuadernos de trabajo:

- CEA, CIDAF, African Studies Quaterly (The online journal for African Studies; Florida University) vários números.