# EL COLEGIO DE MEXICO Centro de Estudios de Asia y Africa

## PANAFRICANISMO Y CONTACTOS TRANSATLANTICOS

Tesis que presenta

### MARIA DEL SOCORRO HERRERA BARREDA

Para optar al grado de

Maestría en Estudios de Africa

México D. F.

1995

#### INDICE.

- I. Introducción
- 1. Génesis del Movimiento Panafricano.
  - 1.1 Esclavos, rebeldes, ideólogos y políticos.
- 2. Marcus Garvey: eslabón del movimiento panafricano.
  - 2.1 El trabajo de unificación transcontinental.
  - 2.2 La fuerza garveyita y la reacción de las metrópolis.
  - 2.3 Continuidad de la lucha en Jamaica.
- 3. Movimiento eclesial panafricano: las iglesias separatistas.
  - 3.1 Proceso de concientización religiosa.
  - 3.2 La Biblia y Etiopia, simbolos de unificación.
  - 3.3 Iglesias separatistas de Estados Unidos y Jamaica.
  - 3.4 Iglesias separatistas de Sudáfrica.
  - 3.5 Educación y religión transatlánticas.
- 4. Kwame Nkrumah: el panafricanismo anticolonial.
  - 4.1 Denuncia de la colonización y el racismo.
  - 4.2 Estados Unidos e Inglaterra, actividades políticas y contactos panafricanos.
  - Africa, propuestas de unificación y concreciones panafricanas.
  - 4.4 El mensaje panafricanista transcontinental.
- 5. Viajeros atlánticos: encuentros y cruces de experiencias.
  - 5.1 Circulación de marinos y migrantes.
  - 5.2 Contactos entre politicos e intelectuales.
- Los Rastafari de Jamaica: panafricanismo transcontinental contemporáneo.
  - 6.1 Migrantes y flujo de noticias.
  - 6.2 El reencuentro con el simbolo de Etiopia.
  - 6.3 Construcción de las propuestas politico-culturales.
  - 6.4 Manifestación de las estrategias culturales.
  - 6.5 La conciencia africana rastafari en la sociedad jamaiquina.
  - 6.6 Transnacionalización de la cultura panafricana rastafari.
- II. Conclusiones.
- III. Bibliografia.

#### I. INTRODUCCION.

Este trabajo intenta analizar las articulaciones históricas y los contactos transatlánticos que se han dado entre africanos y afroamericanos en el marco del movimiento panafricanista.

A partir del estudio de líneas de acercamiento entre los africanos y sus descendientes en el continente americano, se intenta la reconstrucción de una parte de la red que constituye el proceso de comunicación transoceánico de estos pueblos.

Se trata de un primer acercamiento a los vinculos históricos, los caminos, ideologías, intereses, reacciones, propuestas e inciativas que han unido a africanos y afroamericanos a lo largo del tiempo y a pesar los obstáculos.

El tema de los contactos entre los africanos y sus descendientes reune una complejidad de hechos que van más allá del tema de la esclavitud. Es decir, los lazos que los unen parten de un eje de resistencia que se inicia en Africa en los momentos de captura y venta de esclavos, continúa abriéndose como un abanico de tácticas de lucha en Africa y América y evoluciona, enriqueciéndose en su diversidad, como un todo en el área atlántica.

Es una historia de enfrentamientos contra las políticas de dominio europeas así como de las interacciones e influencias en constante cambio entre estos pueblos, escenificadas en tres espacios: Africa, América y Europa.

La esclavitud, la explotación, el racismo y la colonización de que

fueron objeto los pueblos africanos y sus descendientes provocó el surgimiento de historias diferentes: las de las resistencias y los rechazos contra los diversos intentos de dominación.

Esta actitud de oposición implicó una toma de conciencia que a su vez comportó una diversidad de luchas y estrategias de cimarronaje, de negativa a la asimilación cultural occidental, de enfrentamientos contra el racismo, la explotación y la colonización.

Estos hechos cristalizaron en movilizaciones político-sociales de pueblos, en acciones premeditadas de contactos y flujo de comunicaciones, en el desarrollo de ideologías y la realización de congresos, en propuestas culturales, políticas y religiosas.

Uno de los resultados de este proceso de acción y concientizacion está presente en los cambios, transformaciones y propuestas del movimiento panafricanista.

El panafricanismo, además de ser impulsor en la idea de un desarrollo social y político justo es, ante todo, un movimiento aglutinador de pueblos, los africanos y sus descendientes, que son portadores de una especificidad histórica concreta.

A través de las estrategias y políticas de este movimiento han sido posibles la unificación y la confirmación de una identidad y pertenencia.

El panafricanismo es en si mismo un proceso, un fenómeno de dinàmica continuidad històrica y de evolución. Es una de las principales formas a través de la cual se ha expresado el contacto firme entre africanos y afroamericanos en el ámbito atlántico.

En este sentido, el intento de concatenaciones que este trabajo se propone, recoge la sugerencia que hiciera Paul Gilroy en su libro The Black Atlantic, en el cual critica la estrecha concepción que del nacionalismo tiene la historiografía inglesa, especialmente en el tratamiento que da a las relaciones del mundo africano y afroamericano. Gilroy sugiere, en cambio, tomar al Atlántico como unidad de análisis compleja, a partir de aquí alcanzar una perspectiva transnacional e intercultural. Esta postura, además de confrontar a la historiografía inglesa y la historia literaria, entraña un reto a las formas en que han sido concebidas las historias políticas y culturales afroamericanas. [Gilroy:1993:14-15] (la traducción es mía).

Las comunidades descendientes de africanos afectaron diversas regiones del mundo y, contrariamente a lo que se piensa, mantuvieron a través del tiempo intercambios de personas, conocimientos, ideologías políticas, proyectos, etc. Sus esfuerzos por mantenerse en contacto tenian como intenciones principales: sostener los vínculos con Africa, rescatar la propia identidad y cultura, rechazar al colonialismo y al racismo y, en muchos casos desde América, lograr el retorno a la tierra de sus antepasados. Características, todas, pertenecientes a la esfera panafricanista. Magubane afirma que las irrupciones o movimientos que han tenido lugar en los Estados Unidos han estimulado, a su vez, movimientos reciprocos en su hogar ancestral, Africa. A través de ellos queda claramente plasmada la importancia de la conciencia africana y panafricana de los "negros" americanos. Fue esta conciencia la que

coadyuvó a una toma de posición en las mentes africanas, posición desde la cual la hegemonia "blanca" pudo ser atacada.
[Magubane:1987]

Se trata de un doble movimiento en el cual, de la misma manera que para la historia de Africa fue determinante el surgimiento de las ideas panafricanistas americanas, para los afroamericanos pasaron a ser de importancia vital hechos de las historias africanas como son los logros de las independencias -por ejemplo- ya que a través de ellas fue posible el rescate y dignificación de los africanos y de sus historias en ambos continentes.

La importancia de la corriente panafricana está en el cúmulo de situaciones históricamente articuladas que, en sus diversas versiones, han resultado en un proceso histórico transcontinental. En el ámbito del océano Atlántico se trata de un fenómeno mucho más complejo de lo que generalmente se conoce. Un fenómeno respaldado por la memoria de las resistencias pasadas; que encuentra su mayor riqueza a partir del siglo XIX y en donde los barcos adquieren una importancia primordial como medio de comunicación y, por tanto, como portadores de riquezas culturales que han desembocado en procesos de transculturaciones. Gilroy lo explica de la siguiente manera:

"The involvement of Marcus Garvey, George Padmore, Claude McKay, and Langston Hughes with ships and sailors lends additional support to Linebaugh's prescient suggestion that 'the ship remained perhaps the most important conduit of Pan-African communication before the appearance of the long-

playing record. "[Gilroy:1993:13]

De este modo, además de los alcances concretos del panafricanismo tales como la posibilidad para algunos de regresar a Africa o la influencia en los procesos de descolonización africanos -las primeras experiencias de los años sesenta fueron dirigidas en todos casos los por lideres de tendencia panafricanista-[Entralgo:1989:1]; la importancia del panafricanismo radica en su elemento aglutinador transatlántico y en la apertura de conciencias que forjó a través de su discurso y de las diferentes respuestas que a manera de concatenación creo el desarrollo de este discurso. Por otra parte, el regreso a Africa o los nacionalismos en pos de las independencias son apenas algunas de las vertientes panafricanas. El movimiento no se agota en ninguna de sus manifestaciones, continúa siendo un proceso vivo y en reedición. Tradicionalmente el panafricanismo ha sido analizado a partir del manejo del discurso de los personajes más importantes así como de la recapitulación de los eventos en donde tales discursos han sido manifestados. De tal manera que se cuenta con diversos resúmenes de los escritos y discursos de Marcus Garvey, Kwame Nkrumah, Du Bois, Blyden, los foros, encuentros, etc. sin el contexto social, político, económico: histórico, en el que necesariamente tuvieron que haberse dado y sin el cual no son sino oratoria en abstracto, documentos históricos fragmentados.

El panafricanismo ha sido objeto de simplificación como fenómeno social en su tratamiento. Se lo estudia como movimiento en busca de identidad, como nacionalismo en pos de las independencias africanas

o como corriente ideológico-política. Es decir, se lo etiqueta bajo una sola perspectiva, se elige una sola fase de su trayectoria sobre la cual recae la densidad del problema.

Es posible encontrar historias del panafricanismo con un tratamiento cronológico que puede iniciar con las rebeldias de los esclavos en América hasta llegar, casi siempre, al Congreso Panafricanista de Manchester de 1945. No obstante, este tipo de recapitulaciones aportan una historia estática, de enfoque estructural-funcionalista, ahistórica.

El movimiento panafricanista es mucho más que eso. A través de una relectura del fenómeno, una lectura histórica, se puede entender la complejidad de su proceso, sus diversos componentes, su proyección en el tiempo y la composición su expresión más contemporánea: los grupos Rastafari de Jamaica.

Su vitalidad, su música, su frescura y su mensaje panafricano son pruebas de la trascendencia del panafricanismo contemporáneo y de su supervivencia.

Tratando de entender a los rastafari fue emergiendo, en este trabajo, el peso de la producción histórica que representa el panafricanismo, propuesta que expongo en esta investigación.

Este trabajo intenta exponer los hechos que vinculan fenómenos de una historia dinámica y cuya coherencia interna muestra su fuerza y su articulación cultural.

En el marco de este trabajo, el concepto de panafricanismo que se utilizará es el que se refiere a todos aquellos movimientos en donde se encuentren africanos y afroamericanos en pos de libertad,

justicia, reencuentro, unificación, solidaridad, rescate cultural y rechazo al colonialismo o neocolonialismo y que hayan tocado a ambos continentes o se hayan manifestado en las metrópolis coloniales. El panafricanismo, en este caso, implica a todos los que comparten el sentimiento común de las categorías y actitudes politicas mencionadas.

está conformado El movimiento panafricano de muchos panafricanismos. En este trabajo se seleccionaron casos que en si mismos y de manera independiente han adquirido peso histórico pero que, sin embargo, no han sido trabajados de manera relacional, en el marco de un contexto global panafricano de resistencias históricas. Estos casos son los siguientes: Marcus Garvey; las iglesias separatistas de Sudáfrica, Estados Unidos y jamaica; Kwame Nkrumah; las redes establecida por los viajeros africanos y afroamericanos en el Atlántico y los grupos rastafari de Jamaica. A través del eje panafricanista, entendido como proceso, este trabajo intentará articular estos casos.

Los objetivos de este trabajo son, en primer lugar, el análisis de la especificidad de cada caso dentro de la corriente panafricana; en segundo lugar, la articulación histórica panafricanista existente entre estos casos, los cuales encuentran su vinculación en un mismo eje de resistencias históricas; en tercer lugar los contactos transatlánticos que propiciaron las relaciones y cruces de mujeres y hombres en un ambiente de rebeldías, oposición y expresión de culturas.

En esta investigación se ha considerado afroamericanos a todos los

descendientes de africanos nacidos en el continente americano. De manera más especifica los caribeños serán afrocaribeños, afroantillanos, afrojamaicanos, etc., dependiendo del lugar de origen, por lo que los nacidos en Estados Unidos se denominarán afronorteamericanos. América y americanos incluirá, logicamente, a personas o puntos relacionados con cualquier parte del continente. Se intentó evitar el término "negro" ya que no expresa la especificidad de la condición de africano o afroamericano ni aclara la concreción económica, política o social de su situación histórica. Además, el vocablo perpetúa la separación racista blanco-negro. Empero su uso es común entre los intelectuales y pensadores del panafricanismo. A fin de permanecer fiel al sentido que ellos dan a sus mensajes este trabajo utiliza el término entrecomillado lo mismo que la expresión "raza".

En el caso de las iglesias separatistas de Africa y América, no es del interés de este trabajo analizar las diferencias formales que existen entre ellas: etíopes, zionistas, o de cualquier otra indole. Su importancia en la argumentación de este trabajo se refiere al desempeño como iglesias de oposición y como tal son estudiadas.

Son seis los capítulos que conforman este trabajo:

En el primero se explica el gran contexto histórico en el que se enmarcan los casos a analizar, la historia social de la esclavitud y los diferentes tipos de rsistencias, las causas que las originaron y su desenvolvimiento a partir del comercio esclavo; los principales pensadores panafricanos y su herencia ideológica

cimarrona así como la diversificación de los panafricanismos que enriquecieron la corriente misma en una continuidad de protestas y oposiciones a la explotación y el racismo.

En el segundo se aborda el pensamiento y acción de Marcus Garvey quien representa el eslabón de los panafricanismos que aqui se presentan. La influencia de Garvey es parte integral de ellos, la fuerza de su mensaje une a todos en la misma corriente.

En el tercer caso se analiza la estrategia panafricana y la labor de intercambio y unificación de las iglesias separatistas de Sudáfrica, Estados Unidos y Jamaica. Asimismo la relación que las iglesias guardan con el lazo transatlántico que representó la educación de los africanos en Estados Unidos.

En el cuarto capítulo se analiza el discurso panafricanista del Dr. Kwame Nkrumah. Se trataron de rescatar de su discurso polifacético las ideas vinculadas al desarrollo del panafricanismo transatlántico, las conexiones y afinidades que lo unen a él y la preocupación por la unidad continental en la lucha contra el colonialismo.

El quinto capítulo discurre sobre la dinámica existente en el ámbito Atlántico y su potencial de comunicador histórico. Ambiente de circulación de noticias y cruce de experiencias. Area también de ubicación de las metrópolis coloniales en donde las demandas panafricanistas impulsaron a africanos y afroamericanos, en su calidad de colonizados y precisamente por esta situación, a manifestar sus propuestas. Zona de riqueza panafricana.

El sexto y último capítulo se refiere a los grupos Rastafari de

Jamaica, un movimiento panafricano de masas, contemporáneo, cuyo mensaje y actividades confirman la circulación panafricanista en tres continentes: Africa, América y Europa. El análisis de estos grupos abarca hasta fines de los años setenta y principios de los ochenta.

A partir del estudio de los grupos rastafari se muestra que el panafricanismo es un movimiento actual, dinámico, activo y transatlántico.

- GENESIS DEL MOVIMIENTO PANAFRICANO.
- 1.1 ESCLAVOS, REBELDES, IDEOLOGOS Y POLITICOS.

El movimiento Panafricanista pertenece al espectro de los movimientos macronacionalistas. Snyder lo analiza y lo ubica como de unidad racial У de exclusivamente continental.[Snyder:1984:4 y 8] Sin embargo el Panafricanismo, como muchos otros fenómenos semejantes, tiene en su haber una amplia gama de matices. En ocasiones ha mostrado rasgos de tipo mesiánico como en el caso de los grupos Rastafari de Jamaica (de quienes debe aclararse que no es la única ni la más determinante de sus características) y generalmente han existido territoriales (Africa para los Africanos) así como proyecciones de corte anticolonialista (Nkrumah, Garvey, Padmore y muchos más) pero siempre ha sido un movimiento perteneciente a dos espacios, el de Africa y el de América.

El origen del panfricanismo se encuentra ligado a las experiencias de los africanos esclavos y después libertos en América. El movimiento ha circulado de manera dinámica entre ambos continentes alimentando a los africanos y sus descendientes y retroalimentándose con base en una serie de experiencias históricas.

La esclavitud implicó una explotación y una opresión cultural sin limites. Los esclavos estaban considerados como seres inferiores, eran parte de la herramienta en las labores del campo, en las minas, en las ciudades. Su amo podía disponer de él a su entera conveniencia, bien podía ser moneda de intercambio o animal de carga. Tal situación quedaba justificada con el argumento de que el "negro" era prisionero de las costumbres bárbaras de su especie, "Le nègre 'étoit né pour l'esclavage'". [Fouchard:1972:33] Los siguientes comentarios, citados también por Fouchard, revelan el peso de la filosofía que, entre los siglos XVII y XVIII, había surgido para justificar los horrores de la trata esclava que llevó a millones de africanos cautivos a América.

"'Quant aux esclaves ou serviteurs perpétuels dont on se sert dans les Antilles, ils sont originaires d'Afrique, écrit-il. C'est là qu'on les achète, de même que l'on feroit de bestes de service. Les uns sont contraints de se vendre et de réduire à une servitude perpétuelle aux et leurs enfans, pour éviter la faim. Les autres sont vendues, ayant été faits prisonniers de guerre par quelque Roytelet...Si ces pauvres esclaves tombent entre les mains d'un bon maître, qui ne les traite pas avec trop grande riqueur, ils préfèrent leur servitude à leur première liberté...Ils sont si timides...qu'on les domte facilement... Ils doivent être rangez à leur devoir par les menaces et par les coups...Si on les châtie avec modération quand ils ont failly, ils en deviennent meilleurs...Si aussi on uze de rigueur excessive en leur endroit, ils prennent la fuite et se sauvent dans les montagnes où ils mènent comme de pauvres bestes une vie malheureuse et sauvage et on les apelle alors nègres Marrons c'ést-à-dire sauvages...'"
[Fouchard:1972:34]

#### Y continúa:

"'Rien n'est plus misérable que la condition de ce peuple, il semble qu'il soit l'opprobe des hommes et le rebut de la nature...privé du bien dont toutes les autres nations sont plus jalouses, il se voit presque réduit à la condition de bête de charge...Ce n'est pas même, dit on, une bonne oeuvre que les tirer d'un état si pénible et si humiliant, ils en abuseroient..."

"'...qu'on puisse dire être nés pour la servitude. Ces misérables avouent sans façon, qu'un sentiment intime leur dit qu'ils sont une nation maudite...'"

""...On vient à bout de corriger une bonne partie de leur défauts par le fouet, quand on employe à propos ce remède; mais il faut recommencer souvent...'"

"c'est un préjugé répandu dans les isles qu'on ne trouve point d'attachement, d'intelligence ni de sentimens dans les nègres'".[Fouchard:1972:34-35]

De tales argumentos resultaba, entonces, que el comercio esclavo era bueno para los africanos ya que ponia en contacto a esos "pueblos bárbaros" con el cristianismo y la civilización occidental.

Tales criterios pasaron a formar parte de las mentes europeas y arraigaron fuertemente en la cultura de la sociedad proyectándose más tarde, como parte de las formas de dominio, en las

administraciones coloniales a través del mundo colonizado africano.

Esta proyección pudo lograrse gracias a la literatura, el teatro,

la música, que en general difundieron una imagen degradante de los

africanos y sus culturas.

El origen de esta situación se encuentra, al parecer, en los períodos de abundante exploración por el continente africano en el siglo XV. Las cartas, diarios de viajes y otras publicaciones, expresiones de los primeros navegantes europeos, perfilaban una idea desfavorable de los "hombres negros". Esta imagen contrastaba, desde luego, con las observaciones que se conocian de los historiadores y geógrafos arabes y de las que tiempo atras habían sido hechas por Homero, Herodoto, Pitágoras, Esculapio y Aristóteles, entre otros, acerca de los brillantes maestros, intelectuales de Africa antiqua.

Con base, pues, en la idea de los exploradores del siglo XV se inició una manipulación de la imagen de las culturas africanas que mostraba una perspectiva física, moral, económica y social de atraso de los pueblos del continente.

En el siglo XVI el historiador inglés William Harrison se refería a los británicos en términos de belleza y blancura en el color, fuertes de cuerpo y de espíritu y corteses, en tanto que los pueblos al sur de la línea equinoccial eran bajos de estatura, débiles, obscuros de piel.[Tokson:1982:3-5] En 1676-1677 el Dr. Samuel Petty de la Sociedad Real señalaba que había muchos tipos de hombres, pero todos inferiores al europeo. Finalmente, el Oxford English Dictionary se referia a los hombres africanos en los

términos siguientes:

"'Black was an emotionally partisan color, the handmaid and symbol of baseness and evil, a sing of danger and repulsion.'"[Tokson:1982:7]

El manejo de esta imagen de atraso y barbarie llego a ser una

constante. En Africa, Europa y las Américas la noción de inferioridad se convirtió en un mecanismo que pasó a ser actitud espontánea y automática desde las más tiernas edades ya que a los niños "blancos" se los educaba para ser amos de los "negros".

No es del interés de este trabajo detallar el trato de que fueron objeto los esclavos, no obstante, cabe recordar que la violencia jugó un papel casi universal, era parte del sistema. En el análisis de esta situación entran en juego incluso factores de orden psicológico tales como las mayores o menores inclinaciones sádicas de los esclavistas y sus capataces. En todo caso los abusos fueron de una crueldad poco común y ponían de manifiesto los recursos de sobrevivencia a la vez que el atraso del sistema americano de producción.[Thompson:1989:192-211]

Fue asi como los captores fabricaron una imagen humillante de Africa cuyo objeto era lograr la autodenigración de los individuos de su cultura para respnder a la necesidad capitalista de racionalizar y justificar la opresión ejercida hacia los cautivos. La deformación hasta el absurdo de Africa funcionó para ambos continentes y pasó a ser una especie de marca universal. Cuando, años después, la colonización europea se estableció de manera oficial, la violencia, opresión, explotación y racismo se hallaban

ya perfectamente instaladas como parte de las formas de control en las colonias africanas administradas por los europeos. En plena colonización belga en 1898, en el Congo, el explorador Stanley afirmaba que:

"'...Who can doubt that God chose the King for His instrument to redeem this vast slave park...King Leopold found the Congo... cursed by cannibalism, savagery, and despair; and he has been trying with a patience, which I can never sufficiently admire, to relieve it of its horrors, rescue it from its oppressors, and save it from perdition.'"[citado por Kimbrough:1972:86]

En afirmaciones de esta magnitud se apoyaba la acción de los esclavizadores.

La respuesta de los pueblos afectados fue siempre de choque y rechazo constante contra los dueños de esclavos y colonizadores europeos y contra los supuestos sobre la superioridad.

El comercio esclavo afectó de diversas maneras a Africa. Rodney califica a la pérdida masiva de fuerza de trabajo africana como una catástrofe. Más grave aún si se piensa que los que se iban eran los hombres y mujeres jovenes hábiles. La selección de las víctimas por edades oscilaba entre los 15 y los 35 años de edad. [Rodney:1982:113]

A partir del siglo XVI Africa adquiria cada vez mayor importancia para los europeos merced a la expansión económica e industrial que requeria de las materias primas africanas. Era necesario, por tanto, reforzar los controles. A la dominación económica siguió la

política. En 1884 Europa se repartió el continente, curiosamente una de las justificaciones que los europeos esgrimieron para imponer la colonización, principalmente los ingleses, fue el "genuino" deseo de poner fin a la esclavitud.

Con la excusa antiesclavista, el rey Leopoldo de Bélgica introdujo en el Congo el trabajo forzado.[Rodney:1982:163-165]

En Africa todo cambió, tomemos como ejemplo las tierras de cultivo. Antaño estas habían sido utlizadas para la producción de bienes de consumo de los pueblos y ahora se veian forzadas a producir para la exportación a fin de cubrir las necesidades y requerimentos europeos. Esta situación dislocó el mundo de los africanos: obligó al cambio en su dieta ya que se vieron imposibilitados a continuar cultivando los alimentos a que estaban física y culturalmente acostumbrados. Esta situación trajo consigo el debilitamiento y la mala nutrición; produjo y fue incrementando, paulatinamente, la dependencia alimentaria con respecto a Europa; erosionó los suelos merced a su uso excesivo. Tal estado de cosas encuentra necesariamente una íntima vinculación con las "famosas" hambrunas propagadas en los últimos tiempos por el mundo occidental.

En medio de todo persistian con arraigo las ideas de superioridad racial y cultural que forzaban al argumento de que la colonización europea pasaba a ser obra de necesidad ante el atraso que padecian los pueblos africanos.

Que un racismo recalcitrante y atrasado formaba parte del hacer colonial lo demuestra la siguiente afirmación:

"En 1874, cuando la Universidad de la Bahia de Fourah solicitó

y obtuvo su afiliación a la Universidad de Durham, el Times de Londres declaró que la Universidad de Durham debía a continuación afiliarse al zoológico de Londres."

[Rodney:1982:168]

Pese al descalabro producido por la situación colonial muchos elementos africanos persistieron. Perseveró la tradición oral, las lenguas, factores tan importantes como la concepción del tiempo y de la vida. Es decir elementos que pertenecen al ámbito específico de las culturas africanas. Con estos medios los africanos habían dado y continuarian dando su lucha contra la colonia, el racismo y la opresión.

En Africa el rechazo frontal contra la esclavitud empezó en el momento mismo de la captura, se prolongó durante la terrible travesía por el Atlántico y continuó reafirmándose en América. Las manifestaciones de rebeldía que posteriormente se dieron en este continente encuentran paralelo y origen en las de Africa.

Los africanos preferian dejar sus aldeas antes que dejarse capturar, pero también enfrentaban directamente a los europeos. Los testimonios que aporta Rathbone muestran las duras batallas para para repeler a los invasores. Los africanos eran catalogados como "salvajes" por lo aguerrido de su defensa.[Rathbone:1988:174-175] Si los cautivos eran finalmente capturados pasaban inmediatamente a ser maniatados para evitar la posibilidad del suicidio y los ataques a sus captores.

Los intentos de fuga y las conspiraciones en los barracones; las multiples evidencias de suicidio arrojándose al mar y las revueltas

en los barcos son prueba palpable de la rotunda negativa a dejarse dominar. Por estas razones los barcos negreros llevaban una tripulación fuertemente armada. Aún así, los africanos alcanzaron en diversas ocasiones éxito en su fuga, individual o masiva, en el mar o en la tierra; los que conseguian huir, si lo hacian aún en tierra, contaban con caminos secretos trazados por otros que habían estado anteriormente en la misma situación.

En estas circunstancias los lideres surgian impulsados por la adversidad de los hechos. Así llegaron a formarse pueblos de desertores en donde Rathbone sugiere una asombrosa similitud con las historias y comunidades cimarronas de América. [Rathbone:1988:176-183] En relidad se trata de una misma historia de resistencias y choques, una historia continuada cuyo origen está en Africa y se prolonga y desarrolla en América.

En este sentido, la creencia generalizada de que los esclavos eran dóciles fue solamente, durante mucho tiempo, un mito histórico existente en la mente de muchos europeos. Son numerosos los movimientos que han tenido lugar entre los pueblos "negros" del mundo en contra de la opresión y por la reafirmación de su identidad.

Más allá de la negativa historia fabricada por extranjeros existe una explicación del constante autodescubrimiento de africanos y afroamericanos quienes rechazaron de manera persistente el enajenamiento y la humillación. Pathé Diagne llama a las distintas teorías y movimientos en contra de dicha enajenación económica y cultural: Renacimiento Africano.[Diagne:1979:130]

En América las luchas presentaron diversas facetas, dependiendo del contexto social donde los descendientes de africanos se hallaran ubicados, la diversidad dió por resultado: el cimarronaje y los palenques; destrucción de aperos; lentitud laboral; conspiraciones; sublevaciones; líderes, escritos y discursos; intentos de regreso a Africa; el suicidio incluso.

Producto de la acumulación de experiencias, de la reflexión, del cansancio del mal trato, de la opresión cultural y de la explotación, emergieron las resistencias, la lucha y reconstrucción permanente de la dignidad, la integridad y la fuerza de la conciencia de pueblos que no se someten; empezaron a perfilarse protestas y denuncias, rebeldías y resistencias que pasaron a ser herencia cimarrona de africanos y afroamericanos. La ideología y movimientos panafricanistas forman parte de este cimarronaje. Sin embargo, a pesar de ser un fenómeno con raíces de rebeldía en el pasado, es solamente a partir de mediados del siglo XIX que aparece esta fase-proceso de resistencia sociopolítica.

El panafricanismo surgió como una corriente intelectual que intentaba rescatar la rica historia ancestral africana anteponiéndola al racismo europeo encargado de negar la cultura de sus padres. Fue así como surgieron los argumentos de Blyden y Martin R. Delany -quienes parecen haber sido los primeros en reclamar Africa para los africanos-, Olaudah Equiano, James Africanus Horton, J. E. Casely Hayford, W.E.B. Du Bois, para mencionar solamente a algunos de los muchos pensadores de esta corriente. Inicialmente fueron, entonces, argumentos intelectuales

(culturales, históricos) los que enfrentaron las actitudes coloniales y racistas.

En un nivel más alto de generalización, debemos recordar que son precisamente las fuerzas culturales e históricas las que otorgan su característica principal a los nacionalismos independientemente de la magnitud e implicaciones de estos. Es decir, son las tradiciones històricas, entre las que se encuentran la acumulación de experiencias vividas o imaginadas, las que provocan grandes impulsos. Así por ejemplo, el pasado territorial de un pueblo y el apego al suelo de sus antepasados con las representaciones que tiene la tierra donde vivieron y yacen para siempre los mayores, aunque ya no esté en el apogeo de su esplendor pero que aún continúe propiciando el recuerdo y la emulación de las grandezas y glorias pasadas es un patrimonio a defender.[Hayes:1966:5] En este sentido, Blyden fue de los primeros en echar mano de las fuerzas culturales e históricas: el rico pasado histórico africano. Argumentó y refutó cientificamente en contra de la negación que los europeos crearon alrededor de Africa para lo cual escribió y difundió una historia diferente. Gran parte de estos escritos provenía de sus numerosos estudios y análisis de Africa antiqua, de Egipto y Etiopía, así como de las opiniones positivas que sobre los africanos tenían algunas grandes figuras de la Grecia clásica

Blyden escribió cuando el comercio esclavo y la esclavitud en América llegaban apenas a su fin y cuando la propuesta de mantener colonias en Africa era debatida en Europa. Fue una tarea que

(Homero, Herodoto).

realizó durante toda su vida y podría decirse que a partir de sus escritos surgieron gran parte de las ideas presentes en los panafricanismos que actualmente conocemos.

Quizás el origen de su protesta nació cuando, siendo antillano, decidió ir a Nueva York en 1847 para ingresar a la universidad, pero sus intenciones se vieron frustadas, se le negó el ingreso por causas del color de su piel. Blyden decidió finalmente emigrar a Liberia en 1850, lugar del que adquirió la nacionalidad. [Shepperson:1960:299]

El punto nodal de la filosofía de Blyden es la idea de la existencia de una Personalidad Africana diferente. Al parecer él fue el primero en utilizar este concepto pero muchos y de manera particular Kwame Nkrumah, lo rescataron casi un siglo después.

Para Blyden Personalidad Africana quería decir tener una identidad así como valores y capacidades propios, méritos e historia distinta que tendrían que ser mostrados al mundo.[July:1964:74]

Esa verdad permitía enfrentar el atraso provocado por factores históricos como la institución de la esclavitud, la división política y la depresión económica causadas por la presencia europea.

Blyden alertaba contra la infiltración de las ideas enajenantes europeas y la adopción de otros valores a través de los cuales los hombres africanos podían caer en un estado de neoesclavitud. [Esedebe:1980:13] Marcus Garvey habría de proclamar mucho tiempo después, en Estados Unidos, la necesidad de la independencia ideológica de las teorías "blancas" de la historia; haria

constantes reclamos en contra de la superioridad racial y articularia sus escritos y conferencias alrededor de las ideas de la autosuficiencia racial, el autodesarrollo y el éxito, la lealtad y solidaridad "negras" internacionales así como la importancia de adquirir conocimiento de la historia "negra" antiqua.[Hill y Bair:1987:xxxvi-xxxvii]

Blyden pensaba desde entonces en una sola nación africana, en su artículo The Call of Providence to the descendants of Africa in America, lamentaba que la riqueza de Africa fuese aprovechada por extranjeros mientras sus propios hijos, los propietarios, vivían en la extrema pobreza fuera del continente. Por más de trescientos años, decía, el trabajo y esfuerzo de estos había servido para engrandecer al hemisferio occidental mientras en Africa no existía un sólo país lo suficientemente fuerte para hacerle frente a las amenazas que Europa lanzaba contra las soberanías de Haití y de Liberia. Era necesario, por tanto, evitar la desunión entre los africanos y sus descendientes en el extranjero, sólo de esa manera serían respetados por otros pueblos. [Esedebe:1980:13]

Para Blyden, Liberia y Haiti representaban a una misma nación independientemente de las distintas posiciones geográficas. Blyden hablaba y denunciaba el estado de cosas de un sólo pueblo con una situación única, la del mundo africano violentado.

Con el tiempo Garvey, como Blyden, insistiria en la necesidad de rescatar y revalorar a las culturas africanas y en el retorno de todos los "pueblos negros" a la tierra de los antepesados a fin de que fuesen ellos quienes la explotaran y no las manos extranjeras.

Fueron los mismos razonamientos los que llevaron a ambos a propiciar, en diferentes épocas, el retorno a Africa; asimismo, los dos criticaron severamente a las iglesias occidentales cuya influencia resultaba nociva ante sus ojos al transmitir a africanos y afroamericanos los falsos valores europeos confirmando con su presencia la opresión, el racismo y la esclavitud.

Blyden, entonces, en la segunda mitad del siglo XIX se sumaba a las severas críticas que se hacían a las iglesias evangelizadoras europeas, opinión que seguramente coadyuvó también en la proliferación de las iglesias separatistas, al menos en Africa.[Esedebe:1980:13]

En este orden de ideas debe hacerse mención de Martin R. Delany quien, retomando la idea del retorno a Africa que se habia venido gestando desde fines del siglo XVIII en los Estados Unidos, creó, conjuntamente con Henry Highland Gamet, la National Emigration Convention of Coloured People que tenia por objetivo el traslado de sus compañeros, sobre todo de aquellos que contaran con mayor calificación. Con este objetivo recorrió el valle del Níger en 1860 con Robert Campbell, después de lo cual Delany denunció la absurda idea de la inferioridad de los africanos y llamó a Africa la tierra del padre. Después de su expedición al Níger anunciaba que su política debia ser aquella de Africa para los africanos y para los descendientes de africanos que se identificaran con estos.[Geiss:1967:723-724]

Por lo que respecta a la vuelta al continente de los antepasados Snyder señala, haciendo una comparación, que los primeros sentimientos panafricanos ubicados en América eran similares en motivación al movimiento de retorno a Zion de los judios, sólo que sin el contenido religioso. Para ellos, ex-esclavos llevados por la fuerza, existía una madre tierra, un hogar que les pertenecía y al cual debian regresar.[Snyder:1984:178]

El africano Olaudah Equiano, por su parte, intentaba demostrar a través de su autobiografía el orden social, la frugalidad, creatividad y virtuosismo de la sociedad Igbo a la cual pertenecía. Todo ello con el firme interés de echar abajo las arrogantes creencias europeas sobre su continente.

Equiano había sido esclavo en Barbados y había obtenido su libertad, a partir de lo cual vivió en Inglaterra hasta que logró ser repatriado junto con otros africanos para reestablecerse finalmente en Sierra Leona en la segunda mitad del siglo XVIII.[Cobley:1990:54]

En tanto, el sierraleonés James Africanus Horton, geòlogo y médico mostraba que el atraso africano no era ni inherente ni permanente sino causa de situaciones adversas y de falta de oportunidades. El abogado ghaneano J.E. Casely Hayford, quien habia contado con una fuerte influencia proveniente de los escritos y la cercanía que habia tenido con el Dr. Blyden en los tiempos en que estudiaba en Sierra Leona, criticaba duramente a los africanos que tendian a imitar el modo de vida europeo, criticaba la enajenación de que eran objeto, su fragilidad de criterio. En su opinión este tipo de hombres no podia hecerse cargo, desde ningún nivel, de la dirección y el desarrollo saludable de los pueblos africanos. De la misma

manera que Blyden y Africanus Horton, Hayford, poco después, imaginaba una universidad enraizada en suelo africano como lugar de análisis de las tendencias e ideas de los hombres africanos, elevandolas, difundiéndolas con un alto sentido de autorespeto. Es decir, se trataba de hacer de los hombres africanos eficientes colaboradores en la tarea de erigirse y marchar hacia metas más nobles, criterio que también prevaleció en Nkrumah. Casely Hayford consideraba la enseñanza de lenguas africanas como el camino hacia la autopreservación. Todas estas ideas fueron plasmadas en su libro Etiopia Desunida: estudios sobre la emancipación de raza.[Esedebe:1980:22] Casely Hayford fundó en 1920 en Accra el Congreso Nacional del Africa Occidental Británica, el, como Garvey, sostuvo la idea de una nacionalidad africana que involucrara a los "africanos" del otro lado del que estaban [Thompson:1969:13,28,107]

Hayford se preocupó siempre por la suerte de los "negros" de América. Opinaba que los africanos que vivían en Africa al menos lo hacían sin el desarraigo forzado por la esclavitud a que habían sido sometidos los que vivían en América. Por esta razón criticaba la actitud indiferente de los africanos hacía sus hermanos que habitaban al otro lado del Atlántico. Hayford era conciente de que los afroamericanos siempre se habían preocupado por la suerte de Africa sin que hubiesen hallado de este lado respuestas de aliento a sus preocupaciones. Ya era tiempo, decía, de que los africanos del mundo se unieran a fin de ganar un lugar ante los hombres.[Thompson:1969:30-31]

La conciencia de Hayford apuntaba a dos preocupaciones básicas: la suerte que corrian los afroamericanos en América y la posibilidad de desunión del mundo africano como un todo por causas de la indolencia de los africanos.

En esta linea debe señalarse también la aparición en 1912 del periódico The African Times and Orient Review que con una periodicidad mensual estaba dedicado a la difusión de las culturas de los pueblos "negros" del mundo. El rotativo era obra de Casely Hayford y del egipcio Dusé Mohamed Ali de quien había partido originalmente la idea de su edición. De este último debe decirse que desarrolló un panafricanismo con ideas de superación económica para el continente africano mezclado con sus experiencias comerciales en los Estados Unidos y del cual también pudo alimentarse el pensamiento de Garvey respecto del análisis del potencial económico existente en Africa. The African Times and Orient Review circulaba en los Estados Unidos, el Caribe de habla inglesa, Egipto, Africa occidental y del este asi como Europa, India y Japón. En el escribían intelectuales africanos y afroamericanos, entre ellos John Edward Bruce, Booker T. Washington H. William Ferris autor del libro The African Abroad. [Esedebe: 1980: 14, 24-25; Duffield: 1969: 585]

Otro importante forjador del panafricanismo fue Du Bois. Su trabajo se destacó por el enorme apoyo que a partir de él logró la población afroamericana en los Estados unidos. Su organo difusor, La crisis, y su organización, la Asociación Nacional para el Progreso de las Gentes de Color (NAACP siglas en inglés),

desempeñaron un importante papel como forjadoras en la toma de conciencia y como denunciantes del sistema.

La Crisis tenia peso en la opinión pública debido a que aportaba elementos estadísticos importantes sobre la situación de la población afroamericana tales como el número de linchamientos habidos en el último mes. En la revista se publicaban las primeras obras de escritores afroamericanos desconocidos todavía en ese tiempo pero que más tarde pasaron a ser glorias literarias, tales casos de Langston Hughes Mckay.[Filostrat:1983:65] En el plano externo, Du Bois no veia a los afronorteamericanos como un problema aislado, para él existía un vinculo entre todos los africanos y descendientes de africanos en el mundo, este lazo era el colonialismo.[Magubane:1989:129] Con esta idea participó y fue promotor activo y directo de una variedad de encuentros panafricanistas entre los que se cuentan los Congresos Panafricanos, desde el primero en 1900 hasta el último en 1945.

Du Bois vivió en los Estados Unidos en una época en que los linchamientos hacia sus hermanos eran parte de la cotidianeidad, de ahí su énfasis en el tema del terror y en la manera en que éste debía ser abordado. Los linchamientos se habían convertido en un ritual de la brutalidad, un teatro popular del poder que era observado por grandes multitudes convocadas por medio de la publicidad: una gran audiencia que incluia a madres con sus bebés. El manejo del problema se constituyó en el gran reto hacia la pretendida modernidad del país y sus grandes

promesas.[Gilroy:1993:118-119]

Uno de los mayores argumentos de Du bois fue la necesidad entre los afroamericanos de lograr un alto nivel educativo y cultural, ésta sería una de sus más grandes armas para enfrentar la cultura del terror y los legados de la esclavitud. Era necesario conocer a la cultura occidental en toda su extensión para enfrentarla adecuadamente lo que hacía indispensable el logro de un alto nivel educativo.

En este intento de concatenaciones debe mencionarse también la figura del afronorteamericano, reverendo Alexander Crummell quien pertenecía al grupo de los que apoyaban la emigración a Africa, trabajo para el cual se asoció a Blyden en varias actividades.

En 1861 Crummell publicó La relación y obligaciones de los hombres negros libres de América hacía Africa. Además de la emigración proponía, con un sentido paternalista, el liderazgo de los "negros" norteamericanos para la "civilización" y cristianización de Africa donde Liberia sería el punto de partida de la expansión.

Este misionero fue probablemente el primero en sacar a la luz la interpretación bíblica del Salmo 68:31 Etiopía extenderá sus manos hacia Dios, en el sentido de que serian los africanos (Etiopía entendida como toda Africa) en realidad, los elegidos por Dios y no al revés como lo interpretaban los europeos. [Sánchez:1983:27-28] En plena colonización europea en Africa los predicadores de la African Methodist Episcopal Church africanos y afroamericanos expresaban con firmeza la idea de que Africa debia ser salvada, reforzaban su idea a través de dicho Salmo que en inglés rezaba:

"'for Ethiopia shall soon stretch forth her hands unto God'".[Campbell:1987:48]

Esta interpretación biblica llegó a convertirse en punto de confluencia e impulso liberador tanto en Africa como en América, principalmente dentro de la filosofía de las iglesias separatistas de fines del siglo XIX y principios del XX. En el proceso de interacción entre las iglesias "negras" de América y Africa es claro que pasó a ser asimilada por los misioneros como una promesa de evangelización única para Africa. La reiterpretación iba también en el sentido de propiciar el autogobierno de la iglesia africana y con líderes africanos.

En Sudáfrica el virulento racismo de la Iglesia Reformada Holandesa fue enfrentado por un movimiento de Iglesias Independientes que se extendió rapidamente y en el cual el lema de Africa para los Africanos llegó a convertirse en el sermón de las Iglesias separatistas.[Campbell:1987:49]

En el trabajo de Crummell, como en el de muchos otros que también partieron a Africa con objetivos misioneros o permanecieron en Estados Unidos ligados al trabajo eclesial, se encuentra la semilla de las iglesias de oposición en ambos continentes que fueron partícipes del discurso panafricano.

Todo lo anterior forma parte del proceso de gestación y desarrollo del movimiento panafricanista, sus ideas fueron retomadas, ajustadas y transformadas en diferentes contextos y temporalidades, esgrimidas como propuestas concretas por otros ideólogos y movimientos en Africa y América dentro de la misma corriente

conservándose siempre su esencia solidaria, anticolonial, antiracista, cultural y de unificación.

Desde las primeras manifestaciones de rechazo a los invasores europeos y los intentos por volver al continente de los antepasados, la ideología Panafricanista evolucionó hacia otras propuestas. Nuevas personalidades e inéditas situaciones propiciaron su desarrollo hasta llegar a convertirse, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, en uno de los principales impulsores del nacionalismo de las Africas en busca de su independencia. Esta nueva faceta, sin embargo, no le impidió su continuidad como motor de muchos movimientos, institucionales y de masas, en ambos continentes.

En el V Congreso Panafricano celebrado en Manchester en 1945 se empezaron a perfilar algunos de los personajes que más tarde iban a protagonisar la lucha por la independencia en sus respectivos países. Todos ellos se manifestaban proclives a la autodeterminación y dejaban ver claramente en sus propuestas, entre otras, claros elementos de corte panafricanista que más tarde, en la lucha concreta, se redefinirían en función de la especificidad que cada situación presentara.

En esta fase destacaron las figuras del caribeño George Padmore y el panafricanismo anticolonial y de unidad del ghaneano Kwame Nkrumah.

Debe hacerse hincapié en que los nacionalismos africanos posteriores a la Segunda Guerra Mundial son solamente una parte, un eslabón más en la articulación histórica panafricana. El

panafricanismo no culminó con los movimientos en pro de las independencias continentales o el logro de las mismas, tampoco terminó con la creación de la Organización de la Unidad Africana. El panafricanismo histórico impulsó los nacionalismos africanos y continuó como un movimiento de gran amplitud abarcando dimensiones extracontinentales manifestándose también en América y Europa, esto es, en sitios donde existen culturas africanas confrontadas con la presencia occidental.

En Africa, más específicamente en Ghana, el período posterior a 1958 se iba a caracterizar por los esfuerzos para expresar la Personalidad Africana y la necesidad de un desarrollo económico y social y la popularización de la noción de los Estados Unidos de Africa, idea que había surgido originalmente del discurso de Marcus Garvey en años anteriores y que encontró eco a partir de la propuesta politica institucional panafricana de Kwame Nkrumah. En ese tiempo el concepto de Personalidad Africana significaba el renacimiento africano de los valores morales y culturales, la determinación de reconstruir la sociedad africana en sus formas propias y desde su valioso pasado vinculándola con las ideas contemporáneas. Ello implicaba que los africanos tendrían que comportarse ante el mundo en función de su propia herencia cultural rescatando lo que de valioso tuviesen las propuestas ideológicas contemporaneas en voga. El concepto no se alejaba mayormente del original de Blyden. Otra manifestación que recuperó vigencia fue la de Africa para los Africanos que retomaba la aspiración de la independencia total de Africa y el rechazo al colonialismo. En el contexto político posterior a la Segunda Guerra Mundial en el que los países africanos reclamaban sus independencias, la demanda de Delany, Africa para los Africanos, surgida en el siglo XIX, cobraba nueva fuerza.

Es importante reflexionar en el hecho de que toda esta concatenación de ideas y movimientos sería impensable sin el concurso de la acción histórica de los afroamericanos y sin los contactos que se dieron entre éstos y los africanos en Europa, Estados Unidos, las Antillas y Africa. La rebeldia y resistencia iniciada por los africanos en defensa de su libertad frente a los esclavistas en Africa continuó a través de un mismo eje proyectándose en América. En este sitio las rebeldías alcanzaron un mayor desarrollo y fueron añadiéndose denuncias y protestas que cristalizaron con la evolución de propuestas y demandas sostenidas en los tres continentes en donde se hallaban los africanos y sus descendientes.

Un hecho importante de esta acción histórica es el redescubrimiento mutuo, los mundos africanos se reencontraban y al hacerlo redescubrían su historia y su potencial. Nkrumah, por ejemplo, encuentra en Estados Unidos a la llamada diáspora africana con quien comparte el sufrimiento y la humillación (Nkrumah, además de estudiante en ese país, fue también obrero en una fábrica de jabón en Nueva York y vendedor de pescado en Harlem), pero también encuentra la enseñanza y la fuerza de su lucha panafricana.

Para los afroamericanos el continente de sus ancestros ha sido de importancia vital hasta épocas muy recientes. Asi por ejemplo el movimiento norteamericano de los años sesenta conocido como Black Power, surgido en medio del deterioro de las condiciones socioeconómicas y la represión hacia los afronorteamericanos, se alimentó y retroalimentó de elementos panafricanistas. Entre los lideres que se destacaron en el movimiento se encuentra Malcom X quien fundó la Organisation of Afro-American Unity y Bobby Seale y Huey Newton creadores del Black Panther Party (BPP). El lenguaje que este partido manejaba tenia influencias garveyitas y elementos del discurso antimperialista de esos años. [Entralgo:1987:99] Además de las denuncias al gobierno por el empeoramiento de su situación, se manifestaban contra el intervencionismo norteamericano y, de manera especial, en favor de la lucha del pueblo sudafricano contra el apartheid y el proceso descolonización en el continente. En este contexto, algunas comunidades de afroamericanos entraron en un período africanización de sus costumbres, de su lenguaje y de sus nombres. Apareció una nueva literatura "negra", resurgieron la religión y la filosofia así como el concepto de self-reliance, que recordaba a Marcus Garvey y a Nyerere, más algunas otras influencias ideológicas entre las que se perfilaba el pensamiento de Nkrumah.[Entralgo:1987:99]

Poco después, el Black Power logró influir en otro movimiento panafricano de gran relevancia que venia gestándose años atras, en esta ocasión en Jamaica: el de los grupos Rastafari.

Se trata de un movimiento de masas con un sustento político, cultural y religioso. Los Rastafari son poseedores tanto de la

herencia cultural contestataria, creativa y de resistencia panafricana (Garvey, iglesias etiopes, etc.) como cimarrona propia de la historia de Jamaica. Sitio éste en donde el contexto contemporáneo presenta a los grupos rasta denunciando al sistema y poniendo de manifiesto su situación de marginación y su posición existencial como descendientes de los africanos que fueron traidos en la época de la trata esclava.

Entre algunos grupos Rastafari, hacia el fin de los años sesenta, volvió a surgir la idea del retorno al continente africano. Al respecto la influencia más cercana que recibieron provino del mensaje garveyita que había sido difundido entre la segunda y tercera décadas de este siglo.

En el contexto histórico de resistencias propio de Jamaica los rastas recuperaron y adaptaron del discurso panafricano ideas como las siguientes: rescate y revaloración de las culturas ancestrales africanas; Africa para los africanos; necesidad de unión entre los pueblos "negros" del mundo frente a la opresión histórica común. Al igual que otros movimientos en el pasado, la cultura rastafari se extendió e influyó en otras partes del orbe, principalmente en donde existían africanos y/o sus descendientes: el Caribe, los Estados Unidos, Inglaterra y llegó, en cierto modo volvió, a Africa a través de su mensaje panafricanista de protesta transmitido por su instrumento principal de comunicación, el reggae.

El caso rastafari no es un hecho aislado propio de una isla en el Caribe sino parte de un todo panafricano en donde la aguda explotación, la opresión cultural y el racismo en ambos lados del

Atlántico dieron por resultado otro tipo de historias: las de las diferentes respuestas a esa dominación.

El panafricanismo ha cohesionado, impulsado y propuesto. Es en este sentido que podemos hablar de un proceso dinámico que, como tal, contó desde el principio con sus variantes y matices cada una de las cuales corresponde a una especificidad histórica con rasgos nacionalistas como en el pensamiento de Garvey; las iglesias separatistas o los grupos Rastafari de Jamaica; el Black Power o los escritos de Nnamidi Azikiwe; los encuentros panafricanos en las metrópolis y Nkrumah, entre muchos otros.

En todos estos casos hay demandas y denuncias que ya se habían expresado en otros panafricanismos. El discurso pudo haber cambiado de matiz pero las rebeldias y propuestas se reforzaron y se adaptaron a los tiempos:

"La supervivencia del racismo y la discriminación racial [a la que debe añadirse la explotación continua] sigue dando pie a formas de conciencia y acciones solidarias de autodefensa las cuales recrean las ideas esenciales de la tendencia panafricana..." [Entralgo:1989:1-2].

# 2. MARCUS GARVEY: ESLABON DEL MOVIMIENTO PANAFRICANO.

Entrado el siglo XX, alrededor de los años 1920-1930, la corriente panafricanista recibió una importante influencia americana: La prédica política del jamaicano Marcus Garvey quien reforzó la idea de rechazo a la ocupación y opresión extranjeras en Africa y veía en la unificación de los pueblos "negros" del mundo la única posibilidad de rescatar al continente de la usurpación. La consigna de la necesaria unión fue una de las mayores constantes en su lucha y su discurso.

Garvey desarrolló una ideología que propagaba y argumentaba el orgullo de ser africano y el rescate de su cultura para lo cual, entre otras cosas, hacía un llamado por el retorno a Africa, la tierra de sus ancestros y, por tanto, el continente que les pertenecía. Sus vinculos con el panafricanismo internacional quedaban establecidos a partir de su convocatoria a la unificación, la revaloración de su cultura, el anticolonialismo y la vuelta al continente de sus antepasados.

Los mensajes de Garvey son punto clave para entender el desarrollo de muchas de las tendencias panafricanas de este siglo entre las que se cuenta el movimiento Black Power en Estados Unidos; el fenómeno de las iglesias separatistas; la cultura rastafari en donde, más allá de la influencia, se percibe una especie de marco político en las enseñanzas garveyitas; Kwame Nkrumah a quien marcaron sus vivencias americanas plenas, en esos momentos, de los

mensajes del lider jamaicano, entre otras.

Garvey escribió artículos, desplegados, documentos que estaban vinculados con su activismo. En su ensayo African Fundamentalism proclamaba la independencia ideológica de sus tesis con respecto a las teorías occidentales; argumentaba y reclamaba contra la supuesta inferioridad racial; articulaba otros escritos conferencias acerca de las ideas de la autosuficiencia racial, el autodesarrollo y el éxito para sus hermanos, la lealtad y solidaridad "negras" internacionales y la importancia de adquirir conocimiento de la historia antiqua "negra".[Hill Bair:1987:xxxvi-xxxvii] Estos argumentos forman parte del discurso histórico panafricano.

Garvey, al igual que Nkrumah más tarde, hablaba de la importancia de reescribir su propia historia a fin de conocer los abusos y genocidio de que había sido presa Africa a raíz de la penetración colonial. El pueblo africano (se referia por igual a africanos y afroamericanos) no sabía, por ejemplo, que entre 1880 y 1900 los colonizadores belgas cortaban la mano derecha a todo aquel africano que no hubiese completado la cuota de caucho que les era impuesta por día.[Martin:1990:80]

En el pensamiento de Garvey influyeron desde el principio los abundantes hechos de rebeldías y cimarronaje propios de la historia de Jamaica. No hay que olvidar que, entre las islas colonizadas por inglaterra en el Caribe, Jamaica cuenta con el mayor número de rebeliones y movimientos de original disputa por la libertad. Fue en este lugar en donde la corona inglesa se vió forzada a pactar un

convenio de independencia respecto al territorio que habían conquistado los aguerridos "maroons" en el siglo XVIII. [Carreras:1984:89] Ello sin contar los desafíos de los emancipados, libertos y población afrojamaicana que protestó contra la injusticia durante el largo proceso colonial inglés.

Garvey fue protagonista desde pequeño del prejuicio racial, la humillación y la explotación sin límites que sufrian sus hermanos de sangre.

En esos primeros tiempos una presencia importante para Garvey fue la del predicador Robert Love. Este hombre había nacido en Las Bahamas y era portador de un claro sentido critico nacionalista y étnico. Periodista militante y activista, su obra fue de importancia fundamental en el despertar de la conciencia de identidad "racial" y anticolonial de Garvey. A la influencia de Love se añadieron las lecturas de pensadores como Edward Blyden, J.E. Casely Hayford y Africanus Horton.[Lewis:1988:21-27, Duffield:1969:585, Okonkwo:1980:105]

Su segunda experiencia formativa se relaciona con los años en los que fue parte de ese gran núcleo de trabajadores migrantes isleños en busca de trabajo. Bajo esta circunstancia viajó por Centro y Sudamérica y fue testigo en sobradas ocasiones de la aguda explotación que padecían las clases trabajadoras así como del racismo imperante hacia los indígenas y descendientes de africanos. En Costa Rica, lugar donde trabajó como capataz en una plantación bananera propiedad de la United Fruit Company, Garvey constató la injusticia y las disparidades salariales existentes entre los

trabajadores según el país de origen y el color de la piel.

En sus viajes realizados entre 1911 y 1912 por Honduras, Nicaragua, Panamá, Ecuador y Venezuela observó que las condiciones de los trabajadores "negros" eran siempre las mismas: tenian las peores condiciones de vida y de trabajo del total de los laborantes. [Maseda:1983:170]

Garvey advirtió que semejante situación se repetía en Europa. En su primer viaje a Londres, en 1912, trabajando en los muelles de esta ciudad estableció contacto con marineros de diversos países africanos. Obtuvo información acerca de la precaria situación en que se encontraban los marineros antillanos y africanos. Su vida estaba llena de penurias, trabajos y racismo. Tal estado de cosas era el mismo que años después encontraría Nkrumah a su arribo a Inglaterra: muchos de esos trabajadores estaban desempleados y desamparados, con serios problemas de vivienda o problemas ante la justicia inglesa, otros se hallaban presos en celdas que podían tener mejor apariencia que sus propios sus hogares en la ciudad. Estas experiencias de vida entre sus hermanos fueron el resorte que impulsó la tensión de Garvey hacia propuestas y políticas cada vez más radicales.

En Londres Garvey estableció contacto por vez primera con el periodista egipcio Dusé Mohamed Ali cuyas ideas panafricanas de corte económico resultarían importantes en el plano de su desarrollo personal como activista.

Garvey trabajó en la African Times and Orient Review que publicaba Ali y, aunque su colaboración principal no era como comentarista, escribió algunos artículos para la revista. Las temáticas de ésta versaban sobre acontecimientos ocurridos en Africa, las Antillas, los Estados Unidos y algunos países asiáticos. Era conocida en Kingston, incluso algunos de sus artículos fueron reimpresos en el Jamaica Times. [Lewis:1988:35]

El amplio alcance del African Times and Orient Review proporcionó a Garvey una visión internacional de los problemas que encaraban los pueblos africanos en el mundo. En las oficinas de esta revista conoció y habló con prominentes africanos y afroamericanos que llegaban de visita, situación que coadyuvó en la conformación de la visión de conjunto que Garvey iba adquiriendo.

Tiempo después Dusé Mohamed colaboraría como editor de Relaciones Exteriores del periódico de Garvey, el Negro World, periódico que se editó en Estados Unidos. [Lewis:1988:21-34-35]

Garvey volvió a Jamaica e inició la militancia, para estas épocas, 1912-1915, no debe perderse de vista el impacto que en él causó el experimento educativo de Booker T. Washington y su Instituto Tuskagee, experiencia que se realizaba en Alabama, Estados Unidos. A partir de la filosofía de autoayuda, el plan educativo de Wáshington proponía elevar las condiciones de la población "negra" mediante el estudio y el trabajo.[Maseda:172:1983] Asimismo, impulsar a los alumnos hacia un manejo más urbanizado y pragmático de sus vidas. El programa hacia enfasis en la preparación para la enseñanza elemental así como en las materias correspondientes al ámbito de trabajo de los alumnos a fin de que estos llevaran a sus lugares de origen los conocimientos aprendidos. No se trataba de

una educación de corte enciclopedista como se desprende de la autobiografía de Washington.[Washington:1905]

Siguiendo este modelo Garvey creó en Jamaica el sistema de clases nocturnas para adultos y trató de formar conciencia entre los profesores que tenían a su cargo la educación de infantes "negros".

[Lewis:1988:39]

Además de la educación, entre sus planes se encontraba la idea de viajar a Estados Unidos para conocer de cerca la situación de los afronorteamericanos y entrar en contacto con ellos. Por esta razón dejó los proyectos educativos que había iniciado en Jamaica bajo responsabilidad de otros activistas.

Garvey viajó a Estados Unidos en 1916, las experiencias de linchamientos y de violación total de los derechos humanos que padecían los descendientes de africanos en ese país lo hicieron reflexionar y llegar a la conclusión de que su propuesta tendría que ir más allá de la limitada educación del Instituto Tuskagee. [Lewis:1988:38 y 47] Garvey tomó conciencia de que la pelea contra la segregación racial tendría que abarcar nuevas y decididas reacciones de resistencia.

En la Unión Americana recorrió 38 estados haciendo una intensa campaña en favor de la UNIA, Universal Negro Improvement Association, organismo que había creado en Jamaica en 1914; dictaba conferencias y se encontraba con importantes lideres "negros" norteamericanos. Así inició la mobilización UNIA-garveyita en Estados Unidos.

En 1914 Garvey creó en jamaica la UNTA. Esta institución luchaba por la unificación de los pueblos "negros" y por el repunte y mejoramiento de los africanos y sus descendientes en las Américas. Trataba de lograr la emancipación y revolución mentales como antecedente indispensable para lograr cambios de actitud, de la devaluación pasar a la superación. La UNIA afirmaba que bajo una férrea disciplina de estudio, trabajo y autodesarrollo se podía alcanzar el progreso que se proponían. La Asociación se manifestaba abiertamente antimperialista y anticolonialista. En el Negro World, uno de sus organos de mayor difusión, Garvey se explayaba en su apoyo a los movimientos de liberación existentes en el mundo ya fuesen estos en Asía o en Africa.

La Asociación llegó a ser exitosa, sobre todo alrededor de los años 1919 a 1925. El cálculo aproximado de agremiados en Estados Unidos, América Central y el Caribe durante ésta, su época de mayor auge fue de alrededor del millón de personas sin contar a las que de una u otra manera se acercaban a su radio de acción. [Maseda:1983:188-189]

Los objetivos de la UNTA eran los siguientes: los africanos tenían un destino común, por lo que era indispensable la unificación continental para enfrentar los problemas; El "negro" o la Personalidad Africana, interpretada ésta como el renacimiento de los pueblos africanos para que brillaran con luz propia (la de sus culturas) frente al resto de las naciones del mundo; el repudio de

los controles y gobiernos extranjeros en Africa que demandaba la erradicación de todos los vestigios que retardaban el crecimiento de los hombres africanos; el logro de un cambio social que incluyera la regeneración y valoración culturales así como la reactivación de las culturas del mundo. [Thompson:1969:38]

En los Congresos de la UNIA se discutían las medidas que tendrían que ser adoptadas para avanzar y mantenerse en contacto. Fueron celebrados ocho Congresos en total en Nueva York, Kingston y Toronto entre 1920 y 1938 [Lewis:1988:57-60]

En estas reuniones se ponía de manifiesto el sello anticolonial de la Asociación y de su líder. Tal posición debe ser analizada en función de la coyuntura internacional de auge del movimiento revolucionario a nivel mundial. Dos grandes factores parecian mediar en esta coyuntura, en primer lugar la crisis económica mundial de 1929-1933 y en segundo lugar el triunfo de la Revolución rusa.

La acción destructora de la crisis mundial afectó la economía de muchos países poniendo en jaque la estabilidad del capitalismo. Bajo tales circunstancias los más afectados levantaron la voz inspirados por el triunfo de la Revolución rusa. Un espiritu revolucionario invadió los movimientos obreros y campesinos.

"' Un resultado muy importante de la crisis económica mundial es el descubrimiento y la agudización de las contradicciones propias del sistema capitalista mundial'".[citado por Potemkin:1968:435]

Es de suponerse que el movimiento panafricano de Garvey, compuesto

en gran medida de clases trabajadoras, se hallase permeado por esta ola revolucionaria compartiendo sus protestas.

En 1920, en ocasión de la celebración de la Primera Convención Internacional de la UNIA, Garvey lanzó su Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo. El documento, de 54 artículos, ponía énfasis en la completa autodeterminación racial y la igualdad jurídica y política, así como la demanda de respeto a la dignidad de los "negros" y la independencia africana. Además subrayaba la necesaria concientización y la imprescindible utilización de métodos pacíficos de lucha para alcanzar estas reivindicaciones. En este último punto se perfila la influencia que Garvey recibiera de la acción no violenta de Mahatma Ghandi de quien era admirador. [Maseda:1983:178]

En algunos de sus discursos Garvey se referia a Ghandi como un gran lider, hombre de paz, filósofo que sacaria a su pueblo de la opresión en que se hallaba. Ghandi formaba parte de sus convicciones. [Garvey:1977:127-129]

En otro aspecto de su lucha Garvey condenó a la Liga de las Naciones por haber entregado las antiguas colonias alemanas en Africa al control británico, francés y belga. Con ello manifestaba, en la práctica, su acción en contra de las metrópolis apostadas en el continente.

En este sentido, lo más relevante fue la creación de un gobierno provisional africano en el exilio, el cual representaba a los millones de "negros" dispersos por el mundo por causas de la trata esclava. Garvey pasó a ser elegido su presidente. [Maseda:1983:177-

178]

La UNIA llegó a tener una organización paramilitar denominada African Legion así como un cuerpo de enfermeras denominado The black cross nurses; una agrupación policiaca que velaba por el orden interno y algunas tiendas de ropa, restaurantes, imprentas y lavanderías, entre otros negocios. Todos incorporados a la Corporación Negra de Industrias en donde ninguna empresa pertenecía de manera personal a Garvey.

Para el proyecto específico de Retorno a Africa fue creada la linea naviera Black Star Line. Aunque la empresa llegó a tener hasta tres embarcaciones y pudo realizar algunos viajes que hacian escalas en Africa y las Antillas inglesas, no le fue posible competir con los grandes monopolios norteamericanos. Sin embargo, destaca la decisión garveyita de llevar a la práctica proyectos de vias de comunicación que habían estado en la mente de muchos afroamericanos desde el siglo XIX. Entonces, como en el pasado, uno de los propósitos principales de este circuito de navegación era el regreso al continente de sus antepasados.

En 1921 Garvey realizó un segundo y más amplio recorrido por Centroamérica y el caribe, la intención de este viaje era la promoción de la recién inaugurada línea naviera.[Maseda:1983:178-179]

Todos estos esfuerzos se encaminaban al propósito de elevar la condición socioeconómica de los agremiados pero detrás de ellos se intentaba, a través de largas horas de oratoria -actividad para la cual Garvey demostró tener gran habilidad- y de conminaciones,

motivar a la lectura, a la creatividad, a la reflexión y la autocritica, crear una nueva conciencia: propiciar la revolución mental entre los pueblos "negros" de América

Se pensaba que la revolución mental daria por resultado mujeres y hombres con un desarrollo superior, solidarios con sus hermanos, politizados, emprendedores, cultivados y con un alto nivel de conciencia. Todo lo anterior en el marco de la UNIA, una especie de nación con una economía colectivista en donde se contaba con todo tipo de profesionistas y de actividades vinculadas, tanto con el interior de Estados Unidos como con el mundo externo con el cual se relacionaban.

Los africanos no podían faltar dentro de la UNIA, ocuparon puestos ejecutivos en esta institución: Alfred McConnely de Guinea, D.D. Lewis de Nigeria, Kojo Tovalou de Dahomey y los liberianos Emily Kinch y Justice Dossen.[Lewis:1988:105] Estas y otras personalidades africanas fueron activas participantes al lado de la UNIA garveyita intercontinental.

La oratoria de Garvey tenía muchas veces matices religiosos. En tono profético señalaba, por ejemplo, que nadie conocía el momento en que la redención de Africa vendría pero que estaba cerca y que un día llegaría como una tempestad. Ese día todos los africanos permanecerían unidos. El reajuste político mundial implicaba que todas las "razas" deberían encontrar un hogar, de ahí que los "negros" demandaran Africa para los Africanos, para los que vivían dentro y para los que vivían fuera del continente. Todos los pueblos contaban con sus países razón por la cual los 400 millones

de "negros" raclamaban Africa para ellos mismos. [Maseda:1983:199]
Esta era su esperanza y para lograrla debian mantenerse unidos, si
no lo hacían continuarian explotados y serian eliminados, sólo a
través de la unión el mundo los respetaria. Añadía que en la vida
y en la muerte vendria a ayudar y servir como lo había hecho antes.
Si la muerte tenia poder podian contar con él que regresaria en un
terremoto, en un ciclón, plaga o epidemia o como Jehová lo había
hecho. Era necesario que sus hermanos seguidores estuvieran seguros
de que nunca los abandonaría ni permitiría que sus enemigos
triunfaran sobre ellos. [Jabulani Tafari:1980:9-10]

Con su prédica iniciada en los años veinte en los Estados Unidos, en donde uno de sus discipulos fue el padre de Malcolm X, Garvey pintaba a Africa como el paraíso al cual los "negros" justos regresarían algún día. Garvey repitió incansablemente el lema creado por el afronorteamericano Martin R. Delany en el siglo XIX: Africa para los Africanos, así también como el de Un Dios, una meta, un destino que había sido propuesto por él.[Esedebe:1980:6 y Kitzinger:s/f:245]

Debe reconocerse en el discurso garveyita la influencia religiosa propia de su tiempo y del contexto social en el cual se movia. Esta tendencia, sin embargo, no le impidió llegar a plantear proyectos concretos de corte político, económico, social y aún militar como los de las empresas comunitarias o la Legión Africana que fueron mencionadas lineas arriba. En los niveles de lo político y lo ideológico Garvey ha sido reconocido como uno de los más grandes impulsores del desarrollo del movimiento anticolonial en Africa y

las Antillas, principalmente las de habla inglesa, haciendo surgir nuevas posibilidades que más tarde evolucionaron hacia propuestas nacionalistas con claros objetivos independentistas.

En este sentido, el matiz religioso con el que se expresaba podria pensarse más bien como un instrumento, una forma estratégico-política utilizada para llegar a las mentes, permear el ánimo y forjar la conciencia de sus compañeros afroamericanos a quienes queria llegar.

En todo caso el pensamiento de Garvey estaba reforzado por la Biblia. En ocasión de un mensaje en la UNIA se refería a Salmos señalando que el hombre "negro" alcanzaría la perfección necesaria para acercarse a Dios. El diria desde su silla del juicio:

"'Come unto me thou child of Ethiopia indeed thou has stretched forth thy hands unto me, and Princes have come out of Egipt.'"

Este versiculo había adquirido entre los africanos y sus descendientes un significado anticolonialista.[Lewis:1988:29]

De acuerdo a estas ideas Garvey afirmaba que ya habían ganado el camino de regreso a la confianza del Creador de Africa. El hablaria cón la voz del trueno y sacudiria los pilares del mundo corrupto e injusto y una vez más restauraría a Etiopía a su antigua gloria.

Conminaba a sus oyentes a mantenerse en la fe. [Jabulani Tafari:1980:12]

Al igual que otros lideres e ideólogos panafricanos Garvey se preocupó por mantener una amplia labor de difusión. Su obra en prensa y revistas fue muy intensa, además del Negro World Garvey

sacó a la luz: el Watchman, el Black Man y el New Jamaican en Jamaica; La Nación en Limón, Costa Rica; La Prensa en Colón, Panamá; el Daily Negro Times en Harlem, Nueva York, todos ellos entre 1908 y 1939 aproximadamente.

El Black Man no solo llegó a ser el órgano de la UNIA jamaiquina en una etapa posterior de su desarrollo en la isla, sino que complementaba al Negro World que, con sede en Nueva York, incluía secciones en francés y español y colaboradores del Caribe. Cuando este último desapareció el Black Man continuó circulando en América del Norte, las Antillas, Centroamérica y Africa occidental y del sur y, finalmente, en Londres hasta 1939.

Los periódicos informaban de las liberaciones, represiones y luchas de los pueblos colonizados o neocolonizados en el mundo, especialmente de los africanos y sus descendientes. Los temas abarcaban de lo histórico a lo político.

Esta actividad de difusión fue de singular importancia política y cultural y coadyuvó a la adquisición de una toma de conciencia tanto en Africa como en América.

Garvey trataba de fomentar la solidaridad entre los pueblos oprimidos y explicaba acerca de la forma en que incidiria la liberación de alguno de estos en el proceso de liberación de los demás.

Las noticias circulaban y los contactos se mantenian. Los periódicos africanos *Gold Coast Spectator, The Abantho Batho* y *Umsenewzi* eran conocidos por los lectores del *Black Man*. Las oficinas de Garvey recibian despachos provenientes de Sudáfrica o

se publicaba información proveniente del Congo Belga, de las colonias francesas, portuguesas o británicas. [Lewis:1988:66] Tal actividad de comunicación evidenciaba un permanente dontacto transatlántico.

# 2.2 LA FUERZA GARVEYITA Y LA REACCION DE LAS METROPOLIS.

Las tesis de Garvey arraigaban en ambos continentes dando pie a la prohibición de su propagación en Africa por parte de las administraciones coloniales.

Las ideas de Garvey hallaron eco en las capas sociales que timida o abiertamente intentaban romper las ataduras coloniales. El auge fue más evidente entre los años 1919 y 1920 cuando las demostraciones públicas en las colonias francesas protagonizadas por ex-combatientes africanos de la Primera Guerra Mundial. Alli se protestaba en claro discurso garveyita. Esta fue lá causa de que la UNIA fuese declarada ilegal y en lugares como Dahomey se estableciera la pena de muerte para aquellos que tuviesen en su poder algún ejemplar del Negro World. En otras colonias francesas se impusieron castigos y penas de prisión hasta por 5 años de trabajos forzados. [Maseda:1983:199 y Lewis:1988:58] De hecho el periódico estuvo prohibido en todas las colonias Francesas, portuguesas, belgas, algunas británicas y, en el caso de las Antillas, en las de habla inglesa de Trinidad Tobago, Guyana Británica, Barbados, Sta. Lucia, St. Vincent, Bermuda, Honduras Británicas y Granada entre los años 1919 y 1920. [Lewis:1988:58] Tal situación muestra el temor colonial a la fuerza política que entrañaba el movimiento garveyita.

Las declaraciones y prácticas de Garvey constituían un reto al creciente subdesarrollo de Africa. Fue por esa razón que los poderes metropolitanos se aseguraron de que nunca pusiera un pie en el continente. Más aún, la oficina colonial de Africa oriental dictaminó que ningún africano de esta región podía viajar a Estados Unidos, las autoridades temían que los ciudadanos fuesen a "contaminarse" con las ideas de Garvey.[Campbell;1987:62]

A pesar de las persecusiones existieron activos grupos seguidores de Garvey en Senegal, Togo, Dahomey y otras colonias o protectorados franceses como Camerún. Según parece el desarrollo de la UNIA en estos países se encontraba ligado a otras organizaciones y movimientos anticoloniales que ya actuaban con anterioridad en el escenario africano.

Garvey mantenia contactos con lideres de Kenya y Marruecos, en este último país con el lider del movimiento armado anticolonial del Rif Abdel Krim. [Maseda: 1983: 214]

Una destacada personalidad del Panafricanismo en Africa occidental, Casely Hayford, se vinculó también con la UNIA. Hayford había fundado el National Congress of British West Africa aprovechando el entusiasmo que Garvey había despertado. El Congreso reunia a ofesionistas y algunos otros sectores de las clases medias de

Gambia, Sierra Leona, Costa de Oro y Nigeria y había encontrado apoyo en el llamado padre del Panafricanismo, el afronorteamericano Dr. Du Bois. [Maseda:1983:214 y Padmore:1956:129]

Hayford trataba de vincular al movimiento garveyita con los congresos panafricanos y señalaba que nadie había hecho tanto como el líder jamaicano para llamar la atención del mundo sobre los problemas africanos. Por su parte, la UNTA, en su Congreso del año 1922, le rindió homenajes y Casely-Hayford fue nambrado Comandante Caballero, Orden del Nilo.[Lewis:1988:197]

Según parece, el interés de algunos personajes en estos grupos radicaba en el intercambio comercial "negro" que prometian los planes de Garvey toda vez que habían sido despojados de su papel de intermediarios por los monopolios europeos y libaneses. Es decir, a través de la red económica Africa-Norteamérica que se desprendía de los proyectos garveyitas, los africanos pensaban elevar su nivel de competitividad con respecto a dichos monopolios.

Garvey partía de la convicción de que la emancipación económica se encontraba ligada al programa de redención. Los estados africanos reconocieron años más tarde esta premisa: la liberación económica debe acompañar a la política para sostener la soberania. Esta idea se articula, por su paralelismo, a la del Dr. Kwame Nkrumah quien la desarrolló y difundió años más tarde desde Ghana.

En Africa occidental de habla inglesa, excepto en Gambia, existieron filiales de la UNTA. En Lagos este sector estaba dirigido por Patriarch J. G. Campbell y los reverendos Abiodun y Euba. En la Costa de Oro la fuerte hostilidad de las autoridades

británicas hacia el movimiento impidió su fortalecimiento y difusión, situación que explica su corta vida en el país.

A nivel popular Garvey llegó a convertirse en leyenda en algunas zonas de esta región, una leyenda con matices épicos plena de esperanzas. Se hablaba de un africano que había estado perdido en América pero que regresaria para salvar a su pueblo. [Magubane:1987:89]

Los antillanos que habitaban en Africa mostraban un agudo interés por la organización, muchos de ellos habian sido contratados para ayudar en las misiones eclesiales o como apoyo en algún otro tipo de actividad relacionada con la administración colonial. En este contexto, dadas las condiciones de dominación, los planteamientos de la UNIA resultaban para ellos de sumo interés.

En Nyasalandia las autoridades británicas rechazaron una solicitud de Garvey para viajar por el país en 1920, situación que habria de repetirse en otras áreas de Africa oriental. [Ralston:1985:772]

Según Jomo Kenyatta en 1921 los nacionalistas kenianos se reunian alrededor de alguien para escuchar la lectura de los artículos de The Negro World cuyo contenido era repetido en su totalidad por los cáminos de la selva a los africanos hambrientos de doctrinas opositoras al servilismo en el que se postraba a Africa. [Ralston:1985:772]

A mediados de 1930 los Kikuyu de Kenya establecieron una iglesia de oposición trayendo a uno de los obispos de Garvey para que entrenara y educara a sus discípulos. Fue de estas escuelas e iglesias de donde surgieron los grupos guerrilleros

independentistas Mau Mau. [Lewis: 1988: 113]

En Sudáfrica también existieron filiales de la UNTA en Ciudad del Cabo, Johannesburgo y Natal. En las dos pimeras ciudades la actividad era intensa y procuraban mantener correspondencia regular con las oficinas centrales de Nueva York. Algunos partidarios de Garvey fueron también activos participantes del African National Congress.[Maseda:1983:216]

Los colores de la bandera de la UNIA: rojo, negro y verde fueron los mismos que utilizaron los garveyitas de Sudáfrica en forma de broche o botón.[Campbell:1987:60]

El garveyismo, al proclamar la necesidad de unificación de los africanos y sus descendientes, logró favorable acogida en el African National Congress (ANC) toda vez que esta organización buscaba la eliminación de las diferencias étnicas a fin de conseguir la unidad que les permitiera luchar contra la injusticia que compartían de manera común. [Lewis:1988:98]

Independientemente del ANC el garveyismo halló eco en Sudáfrica principalmente porque su mensaje de lucha, pleno de enérgica protesta, calaba en un país con graves experiencias de segregación sócial.

El activismo político de Garvey llegó en una etapa marcada por acontecimientos del pasado reciente que habían golpeado duramente a la población nativa: el establecimiento de la Natives Land Act de 1913 que sentaba las bases para la separación territorial racial; la instauración de la barrera del color que, como su nombre lo indica, separaba a los pueblos de Sudáfrica en "blancos" y "negros"

en los aspectos económico y social: educación y empleos separados (los más pesados y sucios y con salarios más bajos para los nativos, los más estratégicos y mejor remunerados para los de origen europeo); el sistema de pases a determinadas áreas de trabajo que controlaba, dividia estrategicamente y mantenía en calidad de ciudadanos de segunda a los nativos, entre otros.

Así, las ideas de garvey circulaban ampliamente a principios de la década de los años veinte como un estímulo externo a la conciencia política de los sudafricanos. [Walshe: 1971: 93]

La influencia del discurso garveyita alcanzó a las iglesias de oposición de la región algunas de las cuales llegaron a componer cantos y credos en donde se hacía referencia a Marcus Garvey como personaje importante en el camino de la salvación.

En esta zona del continente la simpatía hacia el ideólogo jamaicano fue puesta en evidencia por J. Barnard Belman, colaborador del Negro World. Belman señalaba en 1925 que en el Transvaal Garvey gozaba de gran reconocimiento, su opinión era altamente valorada y las ventas del periódico eran excepcionalmente buenas. En estas épocas existían aproximadamente ocho filiales de la UNIA en Sudáfrica.

Por su parte, Garvey se referia con frecuencia en sus discursos y materiales al *Abanthu Batho* (El Pueblo), organo del ANC. [Lewis:1988:110]

La interrelación UNIA-ANC llegó a ser más fuerte a mediados de los años veinte. Algunos periódicos sindicalistas que surgieron en esa época manifestaban abiertamente su tendencia garveyita, tal es el caso de The African World semanario que tenia como lema Africa para los Africanos. El contenido garveyita de The African World fue causa de duros ataques por parte de la prensa oficial sudafricana.

[Lewis:1988:111]

Para Garvey este país representaba uno de los enclaves más grandes del colonialismo.

En 1924 se celebró el Congreso Unido no Europeo en Sudáfrica. El objeto de la reunión era la protección y promoción de los intereses industriales, políticos, comerciales y educativos de los pueblos no europeos de Sudáfrica. En el encuentro participaron la Organización de los Pueblos Africanos (más tarde Congreso de los Pueblos de Color), el Consejo Indio Británico del Cabo, el ANC, la UNIA, la Asociación Interracial Sudafricana y el Sindicato de Trabajadores Industriales y Comerciales (STIC)[Lewis:1988:98]

El STIC representaba la más grande formación politica de la clase trabajadora, su lider, Clements Kadalie, se expresaba con respecto a Garvey y la UNIA como una de las grandes influencias que había recibido en su proceso formativo.[Magubane:1987:89]

En los orígenes del STIC se reconoce la presencia de caribeños, marineros que habían trabajado en Capetown y que habían tenido parte en su formación durante las primeras décadas de este siglo. Los antillanos habían participado, deliberadamente o de manera espontánea, en la difusión del mensaje garveyita por los rumbos del Atlántico que circundaban. [Cobley:1990:63-64]

Este mensaje había encontrado eco en Sudáfrica. Escribiendo desde Johannesburgo varios años más tarde, Enock Mazilinko señalaba que después de todo lo que se había dicho y hecho los africanos tenían la misma confianza en Marcus Garvey que la que los israelitas habían tenido en Moisés. James Stehazu, un garveyita, opinaba desde el Cape Town que Garvey estaba catalogado como un gran lider africano.

Garvey encarno por muchos años (sobre todo en la primera posguerra)
entre los sudafricanos "negros" el mito de el libertador
afro-americano.[Hill & Bair:1987:xxi-xxii]

La UNIA también se relacionó, según parece de manera informal, con la West African Student Union (WASU) que había surgido en Inglaterra en 1924 así como con el Comité de Defensa de la Raza Negra con sede en Paris. El movimiento de Garvey resultaba atractivo también para los africanos residentes en Europa, principalmente para los que vivían en Londres.

Carmen Maseda señala que el movimiento garveyita no llegó a adquirir en Africa la envergadura que adquirió en el Caribe, algunas partes de América Central y Estados Unidos debido, probablemente, a que su mensaje estaba dirigido a las masas trabajadoras aún en formación en este continente. Sin embargo agrega que en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, estando en plena efervescencia el nacionalismo africano por las independencias, las ideas de Garvey afloraron de alguna manera en el pensamiento de muchos líderes africanos. [Maseda:1983:216-217] Sobre la trascendencia intercontinental del ideólogo jamaicano Amy Jacques Garvey, viuda de Marcus Garvey, escribió:

"...meanwhile Garvey's influence truly travelled in mysterious

ways: 'From other parts of Africa, [besides Liberia] both Seamen and Students have been indoctrinated in Garveyism in England, France and the USA and on their return home, quietly and secretly spread the gospel of Unity and Freedom; some have become leaders, others have created dedicated followers by their teaching and inspired faith'. Garvey's influence became apparent in the area of mission schools attended by Azikiwe..." [Ralston:1985:773]

## 2.3 CONTINUIDAD DE LA LUCHA EN JAMAICA.

Su politica de abierta rebeldía y su afán de politización hacia las masas fueron la causa de su deportación de Estados Unidos hacia Jamaica en 1927. El gobierno estadounidense, al igual que las metrópolis europeas, abrigaba temores respecto a su labor como activista.

Radicado de nueva cuenta en la isla, Garvey trató de fortalecer la UNIA en las Antillas de habla inglesa y Centroamérica.

En 1929 realizó un nuevo viaje a Ginebra con objeto de demandar en el foro de la Liga de las Naciones un gobierno africano independiente en las ex-colonias alemanas de Africa así como la instauración de una mancomunidad en el Africa Occidental inglesa.[Maseda:1983:180-181]

Estas actividades no le impidieron dedicarse al trabajo político y a las acciones de protesta en su país. En los comicios jamaicanos

de 1930 se presentó como candidato al Consejo Legislativo, fue entonces cuando creó el Partido del Pueblo y el diario The Black

Man.[Maseda:1983:181]

Las proclamas políticas contenían elementos de avance sustancial para la época. Quizás ésta es una de las razones que explican el aislamiento de Garvey en Jamaica puesto que tanto campesinos como obreros se encontraban en una etapa de desarrollo político aún incipiente.

La UNIA jamaicana, mientras tanto, continuaba trabajando sin que nunca más le fuera posible recuperar el brillo y la pujanza que antaño había tenido en Estados Unidos.

Probablemente estas desalentadoras circunstancias influyeron en la decisión de Garvey de abandonar definitivamente la isla y radicarse en Inglaterra, sitio en donde vivió a partir de 1935. Desde Londres protestó por la invasión italiana a Etiopia e hizo un llamado a todos los "negros" del mundo a fin de repeler las fuerzas invasoras de Mussolini al mismo tiempo que criticaba al emperador Haile Selassie por su actitud escapista al huir hacia el reino Unido. [Maseda: 1983: 183]

En la Gran Bretaña continuó con el trabajo de su periódico The Black man a través del cual mantuvo siempre una actitud de denuncia y protesta hasta su muerte ocurrida en ese país.

El pensamiento de Garvey se afirmó y trascendió en Africa, América y Europa, en este último continente entre los descendientes de africanos.

proyección transcontinental ha sido objeto de diversos análisis.

El jamaicano I Jabulani Tafari señala a Garvey como aquel que cimentó las bases de la unidad panafricana y agrega que N. Hodges en su libro, Black History, califica al movimiento Black Power como garveyismo revivido. [Jabulani Tafari:1980:9]

En el caso de América, en el contexto histórico de los pueblos afroamericanos, el nacionalismo e internacionalismo de Garvey debe ser analizado como una forma diferente, contemporánea de cimarronaje. Ello se explica en función de su ideario panafricanista que rechazó toda idea de asimilación, de integración al universo del dominador. Su propuesta no era unicamente la de pasar a ser ciudadanos iguales a los "blancos", sino, además de iguales, diferentes. Un mundo y una cultura propias que podrían concretarse cuando el continente africano les fuese devuelto. Se trataba, por tanto, de una ruptura con el orden impuesto al mismo tiempo que una propuesta de vida diferente, la suya, Panafricana.

PANAFRICANO: LAS IGLESIAS SEPARATISTAS.

Entre los movimientos que observan una continuidad de vinculos entre africanos y afroamericanos existe, por lo general, una marcada tendencia al choque con los colonizadores, se observa una resistencia de tipo cultural manifestada de diversas maneras. Una de estas experiencias es la de las iglesias separatistas o de oposición, también llamadas negras o etiopes cuya influencia abarcó a por lo menos tres espacios intercontinentales: Sudáfrica, Estados Unidos y Jamaica.

#### 3.1 PROCESO DE CONCIENTIZACION RELIGIOSA.

La presencia de las iglesias en ambos continentes se encuentra vinculada a la instauración de la colonización europea. En Africa la evangelización llegó como parte de esa política colonial pero también con el proyecto norteamericano de poblamiento para el caso específico de Liberia que en términos eclesiásticos se extendería a todo el continente. En todo caso se procedió en el siglo XIX al envío de misioneros de las corrientes metodista, anglicana, bautista, wesleyana y luterana. Entre estos misioneros se

encontraba Daniel Coker que había sido maestro de escuela elemental y pastor en Baltimore.

La Iglesia Metodista Episcopal a la que Coker habia pertenecido se hallaba profundamente marcada por el racismo razón por la que él, junto con otros compañeros, había tomado la decisión de escindirse y crear la African Methodist Episcopal Church. Coker declinó el honor de ser su primer obispo y se trasladó a Africa para trabajar en Liberia. [Esedebe:1980:5]

Otro personaje importante en la construcción de las iglesias separatistas en Africa fue el obispo Henry Mc Neal Turner quien había sido expulsado, junto con otros afroamericanos, de la legislatura eclesial de Carolina del Sur. Después de este acontecimiento Turner se dedicó por completo a la consolidación de la Iglesia Episcopal Metodista Africana en Estados Unidos. Entre sus mayores preocupaciones se encontraban los intentos de repatriación hacia el continente africano y un profundo interés en la creación o "etiopisación" de las iglesias cristianas africanas, todo ello bajo un profundo sentimiento nacionalista panafricano. Con estas intenciones alentó su establecimiento en Liberia y Sierra Léona, de acuerdo a su concepción las iglesias tendrían que estar "dirigidas por Pastores negros, -punto focal del etiopianismo-". [Sánchez:1983:37-38]

La actividad pastoral propició una fuerte relación transatlántica,

un eslabón más en la cadena de contactos entre africanos y afroamericanos. En este caso la relación establecida era portadora de una: "ideologia política en general vaga, combinando la solidaridad pan-africana y negra, y una forma de organización religiosa de autonomia africana con pastores y feligresía negros".

[Sánchez:1983:37]

Uno de los aspectos importantes en este proceso evangelizador se refiere a las razones por las cuales africanos y afroamericanos se escindieron de las misiones originales europeas o anglosajonas dando origen a las iglesias separatistas.

En los dos continentes se presentó la situación de segregación, racismo, superioridad y arrogancia en el ejercicio eclesial por parte de los misioneros "blancos". LLegó a ser una regla general que ninguno de ellos podía ser ubicado por debajo de cualquier autoridad evangelizadora africana o afroamericana. Esta situación entrañaba una monopolización del liderazgo. Así, por ejemplo, la Dutch Reformed Church señalaba que:

"'there can be no equality between black and white in ...
State and Church'".[Padmore:1956:226]

Sus alojamientos eran de calidad inferior a los de los europeos, recibían diferente hospitalización, existian diferencias salariales y utilitarias. Los misioneros africanos y afroamericanos fueron quienes realizaron la mayor parte del trabajo de traducción de la Biblia a las lenguas nativas sin que les fuera concedido el crédito correspondiente.

Citando la autoridad de Efesios: "los sirvientes debian obediencia a sus maestros", los integrantes de la iglesia "blanca" ponian énfasis en la docilidad, humildad y aceptación del orden colonial del mundo al mismo tiempo que comparaban las creencias ancestrales

africanas con el demonio que, además, era negro en tanto el Dios Padre de la iglesia europea era blanco.[Campbell:1987:48-49] T.a reacción generalizada ante estos hechos reunió dos caracteristicas: primero una toma de conciencia generada por el rechazo-negación a la imposición de un orden mundial atribuido a los colonizadores blancos, al mismo tiempo que se manifestaba una necesidad de diferenciación. En ambos casos se evidenciaba una toma de posición de corte nacionalista, un sello de identidad, una reacción en contra del colonialismo y un frente de lucha concretado en la propuesta diferente de la construcción eclesial.

En segundo lugar, directamente ligada a esta experiencia y de manera especial para el caso de Africa, una nueva estructura cultural-religiosa portadora de elementos indigenas y extranjeros en donde quedaban plasmadas nuevas posibilidades de autoexpresión. Un importante factor que vino a propiciar esta nueva concepción fue la traducción de la Biblia a muchas lenguas africanas a partir de lo cual fue posible una interpretación propia eliminando con ello el monopolio establecido por las iglesias europeas. En este sentido la cristiandad no suplantó prácticas y creencias religiosas "fradicionales" sino que más bien vino a complementarlas, a reforzar algunos aspectos de sus creencias de la misma manera que éstas reforzaban elementos de la cristiandad. Su cristiandad, entonces, puede ser vista como una expresión africana de hacer religión y no solamente como una reacción anticolonial.

Se trató, en todo caso, de un proceso de adaptación y creatividad. Así por ejemplo, en Sudáfrica se formó la Iglesia Tembu, originalmente South African Nehemial Tile, que se escindió de la Misión Wesleyana: dado que el monarca de Inglaterra era la cabeza de la iglesia Anglicana, el jefe de la etnia Tembu debía ser el lider de la nueva organización religiosa. En Nigeria, la United Native African Church se estableció bajo la resolución de que fuese fundada una iglesia africana nativa para la evangelización y mejoramiento de su pueblo y para que fuese gobernada por africanos. Situación semejante a la que ocurrió en Camerún en donde la Iglesia Bautista Nativa se escindió de la Misión Basel en 1888-89. [Esedebe: 1980: 10]

La respuesta africana de creación de sus propias iglesias se estableció de modo general en todo el continente pero proliferó y atrajo a más simpatizantes en áreas en donde la represión política era más intensa. Es así como se explica que la aguda explotación belga en el Congo propiciara que los misioneros afroamericanos fuesen aún más lejos distribuyendo escritos de Marcus Garvey entre la población inconforme a principios de los años veinte.[Lewis:1988:113]

Estos fenómenos religiosos no siempre se transformaron en móvimientos políticos revolucionarios, en muchos casos no fueron sino escapes a las presiones que planteaba la dificil situación económico-social o readaptaciones de formas culturales africanas. En todo caso se escenificaba un cuadro revelador no sólo de las contradicciones entre colonizados y colonizadores, sino también del particular proceso religioso africano.

Fue así como empezaron a erigirse las llamadas iglesias negras

independientes en Sudáfrica, Estados Unidos y Jamaica principalmente.

# 3.2 LA BIBLIA Y ETIOPIA, SIMBOLOS DE UNIFICACION.

Una de las principales herramientas en el proceso evangelizador colonial fue la Biblia que en manos de los africanos y sus descendientes adquirió particular relevancia. Llevada por las metrópolis a sus colonias y utilizada como instrumento de control y domesticación hacia los colonizados, la Biblia pasó a convertirse en herramienta de análisis para los explotados, no sólo del injusto sistema social, sino de la religión establecida y del modo como esta servia al sistema. En opinión de Campbell, dado que la Biblia y las ideas biblicas estuvieron presentes en la experiencia de dominación, las respuestas de protesta y demandas autodeterminación y derechos humanos, concretos y generales, fueron expresadas en términos de redención y liberación. El uso de este lenguaje había sido más evidente en Estados Unidos donde las iglesias negras se mantenían en unión y solidaridad. En este sentido agrega que, lejos de ser un opio, la religiosidad de los "negros" propició la continuidad de la vanquardia. [Campbell:1987:47]

Fue esta particular interpretación de la Biblia la que aportó el

elemento de referencia común: Etiopía. De ahí surgieron los ánimos exaltados por la preservación de ese país y la decidida posición de apoyo y solidaridad por su seguridad en la guerra Italo-Etiope de 1935. Más allá de las referencias biblicas que la señalan como aquella que "...extenderá sus manos hacia Dios", Etiopía ha representado uno de los mayores simbolos de orgullo y movilización en ambos continentes debido a su brillante historia de reino antiguo, cuna de notables civilizaciones. En esta apreciación contaba también su permanencia como país independiente en Africa, situación aparejada solamente a Liberia.

Para los afroamericanos Etiopía había sido el término genérico que involucraba el universo total de los pueblos africanos. Muchos estaban convencidos de que el día en que Etiopía extendiera "sus manos hacía Dios" vendría la liberación de sus pueblos.

Los africanos y sus descendientes se sentian ligados a la gloria de los tiempos clásicos antiguos de Etiopía. La Iliada hablaba de los Dioses que festejaban con los intachables etiopes; Homero exaltaba a Memnón, rey de Etiopía y el historiador griego Diodoro Siculo del primer siglo antes de Cristo se expresaba de ellos como pueblos de avanzada entre los primeros pueblos.[Magubane:1989:163] Estas glorias resultaban muy importantes para un pueblo cuya historia había sido deliberadamente negada por los europeos. Proporcionaba a africanos y afroamericanos de un especial orgullo y satisfacción ya que evidenciaba que provenian de una nación culta cuyas tradiciones se remontaban miles de años atrás y no solamente a los campos de algodón del sur norteamericano.

Así, el carácter mítico concedido a Etiopía ha propiciado un punto más de confluencia y unidad entre los africanos y sus descendientes, ha jugado un papel significativo en su autoconcepción y forma parte de los elementos aglutinadores en la dinámica historia panafricana.

Lo anterior explica el hecho de que, durante la invasión italiana, las iglesias separatistas en Africa hubiesen logrado aumentar su población de fieles. Muchos líderes eclesiales se dedicaron a la tarea de colectar dinero para enviarlo en apoyo a Etiopía.

Fueron muchos los casos de solidaridad manifestados entre las comunidades africanas de todo el mundo. El acontecimiento había propiciado el resurgimiento de su conciencia.

El pensamiento panafricano del nigeriano Nnamidi Azikiwe dedicó considerable espacio a la lucha etiope en sus periòdicos, el West African Pilot y el Comet.[Akpan:1985:744]

Por su parte, el Black Man de Marcus Garvey en Londres atacaba duramente en cada edición a Mussolini en favor de la resistencia etíope, mientras que sus seguidores en Jamaica se organizaban para protestar y ofrecer sus servicios en defensa del país invadido. Acontecimientos semejantes tuvieron lugar en el resto de los territorios antillanos de habla inglesa atestiguando el sentimiento de la región hacia Etiopia. [Lewis:1988:116-117]

La Crisis, el periódico de Du Bois, veia la invasión Italiana a Etiopia como un espectáculo triste de la "civilización blanca". [Magubane:1989:166] (la traducción es mia).

Surgieron organizaciones para mobilizar apoyos, comisiones que

protestaban ante la Liga de las Naciones y los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra por el fracaso de la ayuda a los etiopes.[Magubane:1989:165]

La ocupación italiana causó una profunda indignación que se tradujo en acción tangible y múltiple. El apoyo masivo, por parte del mundo africano, se traduce como la respuesta a un hecho que propició la coyuntura indispensable, concreta y contemporánea a través de la cual fue posible canalizar la protesta histórica del movimiento panafricano en busca de su liberación.

## 3.3 IGLESIAS SEPARATISTAS DE ESTADOS UNIDOS Y JAMAICA.

En los Estados Unidos las iglesias tenían ya algún tiempo de haberse iniciado. La African Methodist Episcopal Church (AMECh) de ese país fue el resultado de un proceso separatista iniciado por los afronorteamericanos desde el siglo XVIII.

La AMECh fue fundada en Filadelfia en 1816 por el predicador afronorteamericano Richard Allen. La iglesia adoptó, en principio, las mismas reglas de la iglesia wesleyana de la que se habia separado. [Frazier:1974:33] Entre sus características fundamentales se encontraba la de ser parte integral del movimiento panafricanista norteamericano de esa época.[Shepperson:1960:303-304]

Después de su fundación en los Estados Unidos Allen decidió

trasladar la iglesia al continente africano, fue así como llegó a Liberia en 1820 el boletin de esta iglesia, el Voice of Missions. Este boletin había sido obra del obispo Turner y llegó difundirse en muchas partes del continente.[Sánchez:1983:37]

En 1884, integrantes de la AMECh debatian acerca de la posición que debian adoptar con respecto al continente africano. El intercambio de ideas estaba entre sus principales preocupaciones y se propusieron realizarlo.

En la conferencia del Consejo de Misiones Extranjeras que se reunió en 1895 se envió una circular a los misioneros zulu de Sudáfrica sugiriendo, entre otras cosas, el reforzamiento de una iglesia independiente. Igual cosa ocurrió en otras reuniones similares en donde el énfasis era puesto en Africa, la forma de participación en la evangelización del continente y las posibilidades del retorno para los que vivían en América. El reto que se planteaban era la cristianización continental desde el Cabo de Buena Esperanza hasta Egipto. [Ralston:1985:756]

Entre los afronorteamericanos se encontraban presentes arraigados sentimientos paternalistas en sus proyectos "civilizatorios" religiosos hacia Africa. No obstante ello, es indudable que a partir de estos se logró uno de los mayores vinculos transatlánticos existentes hasta ahora de corte panafricanista.

Un ejemplo claro de este tipo de campaña "civilizatoria" fue el del obispo Turner quien a fines del siglo XIX y principios del XX escribía en el Voice of Missions que ellos habían sido trasladados a América por designios de Dios a fin de adquirir educación que más

desarrollo.[Sánchez:1983:36] Similares ideas eran manejadas también por el Obispo Coppin. Coppin se refería al apoyo otorgado por la AMECH en la construcción de iglesias en el occidente y sur de Africa así como al sostenimiento de estudiantes en los Estados Unidos como una deuda hacia Africa y un deber cristiano, el de apoyar a la necesaria redención del continente donde muchos permanecian en la obscuridad además de: "to grasp the outstretched hand of Ethiopia".[Ralston:1985:759] Es decir, asir la mano extendida de Etiopía (la traducción es mía).

A las reuniones convocadas por los afronortaemaricanos acudieron desde la segunda mitad del siglo pasado africanos procedentes principalmente de Liberia, poco más adelante acudieron también los sudafricanos. A fines del siglo XIX la AMECh contaba aproximadamente con 800,000 fieles. [Sundkler:1961:40]

El hecho de que Liberia hubiese sido repoblada mediante el traslado de colonos afronorteamericanos explica la mayor asistencia de africanos de este país a las reuniones. Es decir, el vinculo con los "negros" de Estados Unidos se había establecido tiempo atrás. En la reconstrucción de este flujo de comunicación intercontinental debe rescatarse también el caso de las iglesias separatistas de Jamaica.

El esfuerzo renovador, creativo, político y de resistencia de tales iglesias en Estados Unidos emergió también en el Caribe y Africa. En el Caribe, como entre los afronorteamericanos y los africanos, Garvey influyó de manera decisiva en el desarrollo de las ideas

panafricanas, entre ellas y de manera principal aquella de Africa

para los Africanos que manejaban desde hacía algún tiempo las

iglesias de oposición de ambos continentes.

En el Caribe oriental surgieron algunas ramas de la UNIA mismas que fueron prohibidas o puestas bajo vigilancia por el gobierno británico. Los oficiales coloniales censuraban los contenidos de The Negro World. En Trinidad fue prohibida su circulación al mismo tiempo que se evitaba dar empleo a garveyitas por considerarlos peligrosos agitadores proclives a la lucha por mejoras laborales. [Campbell:1980:45] Empero, la presencia de Garvey en el tema de las iglesias se explica no nadamás por la influencia de su discurso sino por su participación directa.

Los problemas de fuerte discriminación hacia los descendientes de africanos en las Antillas propiciaron una respuesta religiosa contestataria. Dicha respuesta fue iniciada en Antigua en las primeras décadas de este siglo por el Obispo George Alexander McGuire cuyas experiencias en la Iglesia Anglicana lo habían conducido a rechazar su ostensible racismo. McGuire se encontraba fuertemente influenciado por el movimiento de iglesias etiopes africanas. Ahora bien, como respuesta a las necesidades espirituales de los agremiados a la UNIA, Garvey apoyó la formación de la Iglesia Ortodoxa Africana que quedó a cargo del Obispo McGuire alrededor de los años veinte. El Obispo presentó las imágenes de un Dios y un Cristo negros a sus fieles, imágenes que se extendieron rapidamente por el mundo africano apoyándose en los fundamentos nacionalistas del etiopismo. [Campbell: 1980:46 y

## Campbell:1987:61]

Garvey siguió los lineamientos de esta iglesia y fue aún más lejos. En la Convención de 1924, bajo los oficios del Obispo McGuire, los garveyitas develaron un original óleo que presentaba a una Virgen y un niño negros [Campbell:1987:61] Esta situación se explica de la siguiente manera: Garvey había nacido católico y fue, durante toda su vida, gran admirador del poder de la iglesia romana. En su opinión, la capacidad de unificación que había mostrado la iglesia del Vaticano era un ejemplo a seguir para los integrantes de la UNIA. Garvey adoptó un Cristo y una virgen negros como simbolos de su Iglesia Ortodoxa Africana. [Padmore:96:1956] Este modo de hacer religión propició una mayor proliferación de iglesias disidentes en Africa. [Padmore:1956:97]

Jamaica se confirmó como uno de los sitios de mayor presencia eclesiástica contestataria independientemente del matiz que adquiriera la Tglesia Ortodoxa Africana o cualquier otra presencia eclesial.

En esta isla -cuya población de origen africano es de más del 70%, con una fuerte herencia de racismo, explotación y opresión culturales- se repitieron también las caracteristicas de las iglesias sudafricanas y norteamericanas: Etiopia es un fuerte simbolo de unidad bicontinental; Etiopia extenderá sus manos hacia Dios; se reinterpreta la Biblia y se la toma como única guia; se repite el lema Africa para los Africanos.

El concepto sobre Etiopia había sido adoptado en Jamaica desde 1784, fue llevado por George Liele un predicador esclavo norteamericano que fundó la Iglesia Bautista Etiope en la isla.
Esta iglesia gozaba de gran popularidad aún en los años setenta
debido a que conservaba su tendencia solidaria y en contra de la
opresión.[Barrett:1977:76]

Como en el caso de Sudáfrica, las iglesias de oposición de Estados Unidos fueron determinantes también en Jamaica. La cercania geográfica y el permanente contacto propiciaron el enriquecimiento de la filosofía y las propuestas religiosas.

A través de los trabajadores migrantes y de los estudiantes jamaiquinos que iban a Estados Unidos se conocieron nuevas enseñanzas de esta forma de entender religión. Por medio de ellos la comunicación, proveniente de Africa y de Norteamérica, fluia hacia Jamaica y seguramente tal flujo tenia también un sentido inverso.

En Kingston, las Iglesias Episcopales Metodistas Africanas fueron activas participantes al lado de Garvey así como de todo tipo de actividades relacionadas con Africa. [Post:1970:192 y Lewis:1988:37]

Alrededor de 1916 el reverendo S. M. Jones se encontraba al frente de la Iglesia Metodista Episcopal Africana mientras Bruce Forbes fungia como secretario.[Lewis:1988:37]

En todo caso, esta idea de diferenciación y resistencia religiosa afrojamaicana se enriqueció a través de la comunicación transatlántica. En este sentido, no debe perderse de vista que la cuestión de los contactos transatlánticos a través de las llamadas iglesias etiopes no fue el único ejemplo de la circulación de

hombres e ideas a lo largo y ancho de las Américas, de las Africas y las Europas.

#### 3.4. IGLESIAS SEPARATISTAS DE SUDAFRICA.

En el caso de Sudáfrica, el movimiento separatista tuvo su origen aproximadamente entre 1890 y 1910. Las iglesias separatistas mantenían el principio de Africa para los africanos en abierta oposición a la intervención europea. [Esedebe:1980:9] Como regla general el nombre de Etiopía se adoptó como elemento importante de identidad e implicaba a todo el continente. En este caso fueron las jovenes generaciones de misioneros quienes sostuvieron el ideal de una iglesia autónoma, de una religión africana y para los africanos en donde ellos dirigieran el curso de su desarrollo religioso.

Dado que la meta de este movimiento era el logro de una iglesia independiente, las noticias que llegaban de las iglesias separatistas de los Estados Unidos eran esperadas con enorme ansiedad. Sin embargo, según parece, el origen del flujo de comunicaciones entre ambos movimientos se estableció en el interés que demostraron primeramente los afronorteamericanos.

Es importante señalar que buena parte del surgimiento de este movimiento independentista ocurrió durante los periodos de creación de leyes y decretos confiscatorios y segregacionistas, como el Acta

de Tierras de 1913 o la ley que en 1926 reservaba para los europeos los trabajos más calificados. Esto explica el hecho de que muchos líderes de iglesias independientes hayan sido originalmente trabajadores calificados y hubiesen tomado parte activa en las deliberaciones del frente político African National Congress.[Sundkler:1961:33-34]

Una de las primeras iglesias de oposición existentes en este país fue la Ethiopian church de Mangena M. Mokone quien se escindió de la iglesia Wesleyana europea en 1892.

Mokone había escuchado a los misioneros europeos cuando se referian a Salmos 68:31 en donde se lee Etiopia extenderá sus manos hacía Dios y a otras referencias biblicas con características similares que fueron interpretadas como mensaje exclusivo para los creyentes africanos. Después de diversos análisis a la Biblia, Mokone decidió separarse y crear esa nueva iglesia de la que se refería como un cuerpo relacionado con la Etiopía que Salmos y Actas de los Apóstoles mencionaban. La Biblia había pasado a ser su única fuente de autoridad.

La iglesia de Mokone llegó a tener muchos fieles, entre ellos y como uno de los principales se encontraba Dwane. Ambos habían tenido ya conocimiento de la AMECh norteamericana, los planteamientos de ésta les parecían útiles para su propia experiencia y decidieron solicitar su afiliación. Dwane fue el encargado de venir a América, a los Estados Unidos, para lograrlo. [Sundkler:1961:40] Visitó este país a fines del siglo XTX y a su regreso a Sudáfrica logró que se le unieran otros líderes

eclesiales que fueron incorporándose más adelante a la AMECh.

Algunos lideres lograron el registro de su iglesia ante las autoridades del Transvaal.

Como otro de sus logros en este viaje, Dwane convenció a los afronorteamericanos para que impulsaran en Sudáfrica una misión educativa con el sello de la AMECH argumentando que Sudáfrica sería campo fértil para sus actividades.[Ralston:1985:757]

Posteriormente Dwane fundó su propia iglesia y a sus planes añadió la colecta de fondos, tanto en Sudáfrica como en Estados Unidos, que serian enviados al rey Menelik de Abisinia con objeto de lograr la extensión del trabajo misionero en Sudán y Egipto.

Pero los norteamericanos también viajaban, en marzo de 1898 el obispo de la AMECh Henry McNeal Turner pasó cinco semanas en Sudáfrica. Además de conferencias regionales Turner ordenó a 65 obispos y ministros; consagró a Dwane como obispo auxiliar; denunció la esclavitud y el racismo y compró un terreno para la creación de un instituto en Queenstown. Esta visita redobló la popularidad y el prestigio de la AMECh, el número de miembros en Sudáfrica llegaba a unos 10,000. [Sundkler:1961:41 y Sánchez:1983:37]

Con motivo de esta visita Dwane habló de establecer la Escuela Normal Turner en Queenstown o la Wilberforce del continente. El periódico Voice of Missions de marzo de 1899 estuvo dedicado en su totalidad a promover la creación de colegios en Sudáfrica. El perfil que se deseaba era una escuela para africanos, con profesores africanos, fundada y apoyada por el ala misionera de la

AMECH conjuntamente con los africanos que entonces estudiaban en las distintas universidades y colegios estadounidenses. [Ralston:1985:758]

Posteriormente se escindieron algunas otras corrientes de la iglesia de Dwane y él mismo se separó de la AMECh, pero los contactos entre ésta y las etíopes de Sudáfrica se mantuvieron. Los viajes en uno y otro sentido continuaron enriqueciendo la experiencia. Tal fue el caso de la United States Negroes (parte integral de la misma AMECH) que envió a uno de sus hombres más capaces, L. J. Coppin, a Sudáfrica como su primer obispo residente. Entre otras organizaciones eclesiales que también sentaron presencia se encuentra la African Methodist Episcopal Zion Church y la National Baptist Convention. Todas ellas desplegaron misioneros "negros" y actividades evangelizadoras en Africa durante el periodo colonial.

De esas tres iglesias la que tuvo mayor capacidad de trascendencia fue la AMECh que permaneció fuerte en Sudáfrica hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. [Ralston:1985:756]

Entanto, los europeos trataban de dividir cualquier movimiento que estuviera fuera de su control y las iglesias etíopes no fueron la excepción. Los oficiales coloniales veian al etiopismo como una conspiración panafricana, una amenaza en la cual los "negros" del nuevo mundo se hallaban fuertemente involucrados. El mayor peligro que percibian era que había algo más de 800 iglesias de este tipo, con diferencias quizá de matiz, pero no había lideres establecidos, reconocidos como tales, a quienes enfrentar para atacar la columna

vertebral del movimiento.

El caso de las iglesias independientes fue siempre una constante amenaza para el estado sudafricano. Empero, cuando el South African National Congress surgió como frente político de oposición en 1912, las iglesias ya no se encontraron solas en su papel de vanguardia, su lucha halló paralelo en el Frente. [Campbell:1987:49]

#### 3.5 EDUCACION Y RELIGION TRANSATLANTICAS.

El campo de la educación se encuentra intimamente relacionado con el de las iglesias separatistas, la educación había llegado a convertirse en una de las principales preocupaciones de los misioneros africanos. Practicamente tales inquietudes crecieron aparejadas con el expansionismo religioso separatista.

En Sudáfrica la filial de la AMECh, a través de la iniciativa de los obispos Sims y Right, intentó entrar en el campo educativo. Pensaban en el logro de una educación de tipo nativo para sus seguidores. A esta linea pertenece el Instituto Wilberforce, cercano a Johannesburgo, cuyo objetivo era el de llegar a ser el Instituto Tusekegee de Sudáfrica.

El Reverendo John L. Dube, quien fue el primer presidente del South African Native National Congress (más tarde ANC) entre 1912 y 1917, estudió en el Oberlin College de Estados Unidos, situación similar a la de Solomon Plaatje y D.D.T. Jabavu.

Dube era partidario del movimiento etiope dentro de las iglesias e, influido por las enseñanzas de Booker T. Washington, fundó el Ohlange Institute en Natal. El Instituto poseeía una fuerte influencia del Tuskegee, los obstáculos para su edificación fueron enormes por las sospechas gubernamentales de su pertenencia a las actividades Etiopes de los Obispos Turner, Dwane y Coppin. [Sánchez:1983:38, Shepperson:1960:304 y Ralston:1985:767]

De esta manera la educación, vinculada a la religión, pasó a convertirse en otro canal de comunicación e interacción trasatlántico.

La African Presbyterian Church fundada en 1898 por P.J. Mzimba, quien había viajado a Norteamérica en 1902, quedó posteriormente en manos de L.M. Mzimba hijo quien, al igual que su padre y que Dube, había estudiado en Estados Unidos.

Un alto número de líderes de las iglesias etiopes pasaban cortas o largas temporadas estudiando en institutos o escuelas de ese país. Una comisión de asuntos para los nativos de Natal encontró entre 1906 y 1907 que por lo menos 115 sudafricanos, varios de ellos con claras tendencias religiosas etíopes, habían venido a América para educarse en el país mencionado, la mayoría de estos eran de Natal y al paracer de origen zulu.

Aún en tiempos más recientes, lideres como Walter Dimba -quien dirigió la African Congregational Church sudafricana- y algunos más han llegado a Norteamérica persiguiendo fines educativos de diversa indole. [Sundkler:1961:43-46] Con toda seguridad, además de los logros escolares, los sudafricanos deben haber recibido otro tipo

de influencias: las de las experiencias combativas de los afronorteamericanos, mismas que debieron añadier a la suya propia. Aun en los años veinte y treinta de este siglo, a pesar de la depresión, las escuelas norteamericanas seguian atrayendo a abundante número de estudiantes africanos. La educación se había convertido en una de las principales vías de circulación para las ideas y propuestas de organización política panafricana entre ambos continentes. Esto es más claro a partir de los ejemplos de las carreras universitarias de Kwame Nkrumah, Nnamidi Azikiwe y Hastings kamazu Banda a los que se añaden líderes tales como A.B. Xuma, J.E.K. Aggrey, Pixley Ka Izaka Seme, D.S. Malekebu, Franck Osam-Pinako, Peter Koinange, Ndabaningi Sithole, Eduardo Mondlane y John Chilembwe.[Ralston:1985:761] En cuanto a este último, por la trascendencia de su trayectoria resulta importante añadir algunos datos.

Chilembwe era originario de Nyasalandia y había llegado a Estados Unidos en 1897 para estudiar en el All-Black Virginia Theological Seminary donde se educó para servir como ministro.

Chilembwe estuvo expuesto en ese país a una creciente conciencia de la situación que vivía su pueblo. Mientras estudiaba fue testigo de las revueltas afroamericanas de Wilmington, Carolina del Norte en 1898 y todo parece indicar que al regresar a Africa lo hizo en la compañía del Reverendo Charles S. Morris de tendencia etíope. En 1900, aproximadamente, volvió a Nyasalandia bajo los auspicios de la National Baptist Convention y fundó una Misión en la que llevó a la práctica las enseñanzas aprendidas de los "negros" de Estados

Unidos en las épocas en que la oratoria y escritos del Obispo Turner y de Booker T. Washington circulaban con mucho aprecio entre la comunidad. Años más tarde Chilembwe habria de conducir una rebelión en contra de las autoridades inglesas en Nyasalandia, la comisión encargada del caso señaló que gran parte de la literatura manejada en la revuelta provenía de América del norte. [Ralston:1985:758-764]

Por la importancia que reviste para este trabajo es necesario referirnos brevemente a otras personalidades, entre ellos J.E.K. Aggrey.

Aggrey era originario de la Costa de Oro, se fue a Estados Unidos en 1898 influenciado por un obispo barbadiano perteneciente a la African Methodist Episcopal Zion Church. En este país donde se educó, trabajó y se casó, permaneció por 22 años y regresó a la Costa de Oro por intervalos. En uno de ellos participó como asistente del Vice-Rector en el Colegio Achimota de reciente creación y en poco tiempo encontró la muerte. A pesar de la brevedad de su paso la huella que dejó en su país causó impacto entre algunos jovenes: Kwame Nkrumah, Nnamidi Azikiwe y Kamuzu Banda quienes se matricularon después en escuelas estadounidenses. [Ralston:1985:763]

Aggrey visitó también Sudáfrica, estuvo en el Transkei en donde recibió una calurosa acogida motivada por la creencia común de que la vanguardia "negra" y la redención de los problemas vendrían del norte de América, él fue visto como parte de esa vanguardia.[Ralston:1985:774]

De entre sus estudiantes, Nnamidi Azikiwe fue el primero en venir a Estados Unidos, lo hizo impulsado por Aggrey así como por su particular interés en el ambiente garveyita que imperaba en este país. Estudió con profesores tales como Ralph Bunche, Alain Locke y William Leo Hansberry cuyos temas principales eran la situación de los afroamericanos y la historia precolonial de Africa. Azikiwe llegó a ser secretario particular del profesor Locke quien se convirtió en su tutor de estudios.

En estas épocas, 1925, Locke publicó The New Negro en el que analizaba y comparaba sociedades y culturas de origen africano además de incluir contribuciones de personalidades ligadas al caleidoscopio de Harlem Renaissance como: el jamaicano Claude Mckay, el puertoriqueño Arthur A. Schomburg, E. Fralklin Frazier, Langston Hughes y W.E.B. Du Bois, entre otros.

Azikiwe entró en contacto también con el trinidario George Padmore quien años después escribiría en el periódico African Morning Post que Azikiwe editó en la Costa de Oro en la segunda mitad de los años treinta. [Ralston:1985:763-764]

Después de Virginia pasó a la Universidad Lincoln en 1930 en donde continuó estudiando historia de Africa, afroamericanos y relaciones de "raza", aparejadas a una serie de actividades de crítica y propuesta hacia las instituciones norteamericanas por su comportamiento para con los africanos y los afroamericanos. Esta situación le impidió conseguir la renovación de su visa razón por la cual tuvo que abandonar al país en 1934, un año antes de que llegara Kwame Nkrumah. Azikiwe, de origen nigeriano, llego a ser

Premier de Nigeria del Este y más tarde Gobernador General en 1960. [Ralston:1985:766]

Esta tendencia creciente de ir a estudiar a Estados Unidos llegó a encontrar resistencias entre algunos sectores gubernamentales. En el caso sudafricano el temor del gobierno no residia unicamente en los innumerables viajes de estudio sino en todo tipo de contacto panafricanista. Para ellos era evidente que los "negros" de América inflamaban la conciencia "racial" de los sudafricanos. Este temor alcanzó grandes proporciones en las épocas de la rebelión zulu de Natal en 1906 en donde uno de los lemas más fuertemente manejados fue el de Africa para los Africanos. [Shepperson:1962:350-351] La desconfianza volvió a incrementarse nuevamente a principios de los años veinte por causas del auge garveyita.

Ante esta situación, el gobierno sudafricano empezó a restringir y controlar las salidas hacia Estados Unidos pues se consideraba que Sudáfrica y Nyasalandia eran las regiones más influenciadas por los afronorteamericanos.[Shepperson:1960:305]

El temor de la población blanca a una confabulación de sudafricanos orquestada por los afronorteamericanos propició el apogeo y circulación de cierto tipo de literatura en donde se ponía de manifiesto tal peligro que residia en la popular creencia en la redención africana que, a modo de profesia, pregonaba el regreso de Africa a sus legitimos dueños. [Shepperson:1962:351 y ver cita p.352]

A pesar de todo los estudiantes venian a Norteamérica; fue muy importante la actividad posterior que muchos de ellos llegaron a

realizar en su país. Citemos, como ejemplo, el caso de Charlotte Manye, estudiante en Wilberforce University.

charlotte era de origen zulu y fue uno de los primeros contactos entre la AMECh y las iglesias separatistas a quienes enviaba la información eclesial que estas requerian: su disciplina, libros de cánticos, liturgia, posibilidades de educación de alto nivel para los africanos en Estados Unidos y, sobre todo, los avances en los intentos por lograr que los afronorteamericanos enviaran misiones eclesiales con fines educativos. [Ralston:1985:757] La solicitud llego a tener éxito lo mismo que aquella idea del obispo Turner de fundar colegios sudafricanos con el apoyo de los estudiantes africanos que se encontraban en Wilberforce University, Morris Brown College, Howard University y el departamento médico del Central State College de Nashville, Tennessee. Para esta empresa el trabajo de Charlotte Manye fue de gran importancia.

Charlotte regresó a Sudáfrica en 1901 con la idea de crear un colegio para lo cual procedió a fundar, primeramente, una escuela misionera de la AMECh entre los Pedi en la parte este del Cabo. En 1908 ella y su esposo iniciaron, gracias al dinero obtenido del departamento misionero, la compra de tierra en el Transvaal y la construcción de un edificio que adoptó el nombre del Obispo Coppin. Posteriormente la escuela, que actualmente se conoce como Wilberforce Institution, se trasladó a su definitiva ubicación en Evaton. [Ralston:1985:758]

Las actividades de la AMECH en Africa impulsaron a gran número de jovenes a ir a estudiar a Estados Unidos, posteriormente ellos

mismos, al regresar, animaban a sus compañeros a viajar a Norteamérica.

Esta situación, que había encontrado su origen aproximadamente en 1880, llegó a prolongarse hasta la Segunda Guerra Mundial. Los estudiantes, como hemos visto, iban no sólo de Sudáfrica, sino de Africa central y occidental británicas subsidiados por las llamadas Iglesias Negras Americanas o similares. Su experiencia con los afronorteamericanos fue de gran importancia para los subsecuentes movimientos nacionalistas africanos de mediados del siglo XX. [Ralston:1985:759]

# 4. KWAME NKRUMAH: EL PANAFRICANISMO ANTICOLONIAL.

### 4.1 DENUNCIA DE LA COLONIZACION Y EL RACISMO.

El problema colonial fue una constante en el pensamiento político de Nkrumah, en su opinión la colonia y la neocolonia eran las causantes del atraso económico de los países en vías de desarrollo, especialmente de Africa. A partir de estas reflexiones elaboró su propuesta política panafricana: básicamente argumentaba contra las políticas coloniales de explotación, saqueo y racismo proponiendo, a cambio, la unificación, solidaridad y reforzamiento continentales y la proyección de una personalidad africana culturalmente enriquecida frente el mundo. Nkrumah dedicó practicamente toda su vida al logro de estos fines.

Desde sus primeros años de estudiante en su país natal a fines de los años veinte y principios de los treinta Nkrumah tomó conciencia de la situación en que vivía su pueblo. Los artículos de corte anticolonial que escribía el nigeriano panafricanista Nnamidi Azikiwe en The African Morning Post habían causado fuerte impacto en él.

Azikiwe representaba en esa época al paladin del nuevo nacionalismo en la Costa de Oro, en sus escritos destacaba la defensa de los

pueblos "negros" del mundo y manifestaba abiertamente su rechazo a los prejuicios del hombre blanco de la misma manera que demandaba la preservación de la herencia cultural africana. Para él la emancipación total, política, cultural, económica y mental de los africanos era la única forma de restaurar la dignidad del hombre en el continente. [Ofoegbu:1980:60]

Azikiwe escribió el artículo "¿Tiene el africano un Dios"? en el African morning Post conjuntamente con el sierraleonés Wallace Johnson en 1936. El artículo, que tenia la intención de denunciar las atrocidades de los invasores italianos en Etiopía, impactó a Nkrumah; hacía referencia al Dios opresor de los blancos que se llamaba engaño y que ordenaba "cristianizar" y "civilizar" a los "bárbaros" africanos, gobernándolos bajo la mordaza y las leyes de deportación, ordenaba:

"Haced una Ordenanza para quitarles su dinero y que no puedan sostenerse económicamente. Haced una Ley Tributaria que l'os obligue a pagar impuestos para la importación de europeos desempleados que vengan a servir de receptores de impuestos. Enviad detectives para que vigilen la casa de cualquier africano con conciencia nacional y que actúe en favor de la independencia nacional y, si es posible, envolvedlo en una 'causa criminal' para mantenerlo tras las rejas."

[Nkrumah:1962:40-41]

De acuerdo a las leyes de la Costa de Oro el documento era sedicioso, para Nkrumah significaba que los africanos estaban conscientes de su situación.

La colonización europea en Africa había implicado explotación, saqueo de recursos humanos y materiales, racismo y enajenación mental. Nkrumah se propuso el logro de un alto nivel educativo a fin de enfrentar estas políticas coloniales.

En sus proyectos de estudio pensaba en un centro que no perteneciese al círculo de de la metrópolis, es decir, Inglaterra. Se decidió por Estados Unidos. La opinión que en este tiempo tenía del país era la de una nación occidental, joven, que permanecía sin contaminarse de los colonialismos territoriales de Africa.

Debe recordarse que después de la Primera Guerra Mundial el gobierno estadounidense se autopromovía como paladín de la libertad, dispuesto a ayudar a los países aún colonizados a lograr su independencia. Al parecer, esta idea pesó en el ánimo de Nkrumah razón por la cual se decidió por este país. Se fue en 1934, residió durante casi diez años estudiando en las Universidades de Lincoln y Pensilvania y trabajando para sobrevivir.[Nkrumah:1965:1]

Como estudiante en Estados Unidos lo sublevó la explotación sin piedad así como la opresión política de que era objeto el pueblo de Africa. No tenían paz. Estos problemas confirmaron su decisión de que los pensamientos y escritos de sus investigaciones se extenderían hacía cuestiones relacionadas con el imperialismo y el colonialismo. A partir de estas vivencias, Nkrumah vió con claridad y decepción al país en el que se encontraba.

Nkrumah se graduó de "Bachellor" en Artes en 1939 y en 1942 en Teología, en ambos casos por la Universidad Lincoln. En la segunda graduación le correspondió la distinción de pronunciar el discurso

final. Para tal evento escogió el tema: Etiopia extenderá sus brazos hacia Dios.[Nkrumah:1962:51] La selección de este Salmo, tan común y pleno de simbolos de identidad entre el mundo panafricano, forma parte de los aspectos que lo vinculan con el panafricanismo internacional desde estas épocas.

En 1942 logró la Maestria en Ciencias de la Educación por la Universidad de Pennsylvania. Para ese mismo año era ya profesor titular de Filosofía, de primer año de Griego y de historia Negra. Según Nkrumah esta última materia era muy popular, siempre tenía el salón repleto, era un trabajo docente que disfrutaba mucho.

En febrero de 1943 recibió el grado de Maestro en Artes especializado en Filosofía también por la Universidad de Pennsylvania, ya para entonces era candidato a doctor en esta misma disciplina. [Nkrumah:1962:51]

En esta Universidad, como una forma de coadyuvar en la correcta difusión de las culturas africanas se cuenta su contribución en la formación de un Departamento de Estudios Africanos.

Cuando estudiaba teología en el seminario de Lincoln, dedicó gran parte de su tiempo libre a asistir a las iglesias negras. Esta era una actividad que disfrutaba mucho porque tales iglesias desempeñaban el papel de centros de reunión de la comunidad más que otros sitios de culto.[Nkrumah:1962:60] Allí se reunian miembros de las comunidades afronorteamericanas y afrocaribeñas. Estos encuentros permitieron a Nkrumah conocer un aspecto más de la vida de los "negros" en Estados Unidos, sus problemas y aspiraciones, sus dudas, frustraciones y luchas. Se trataba de reuniones en donde

las ideas panafricanas de las iglesias separatistas circulaban entre los desdendientes de africanos de Estados Unidos y el caribe. En Filadelfia realizó un estudio del "negro" desde los aspectos social, religioso y económico. La labor le había sido encomendada por la iglesia presbiteriana y le permitió visitar a más de seiscientos hogares en esa ciudad además de otros en German Town y Reading. A través de este trabajo Nkrumah conoció ampliamente el problema racial en los Estados Unidos que en la zona sur aparecía como extremadamente complicado. La situación de racismo le producía una gran decepción al confontarla con la modernidad del país.[Nkrumah:1962:61-62]

Nkrumah había imaginado a Estados Unidos como un pueblo internamente congruente con su discurso libertario hacía el exterior. Sus vivencias le mostraban una realidad diferente: se trataba de una nación racista, segregacionista, opresiva y excluyente.

Nkrumah se referia constantemente al racismo, a él le había tocado padecerlo en diversas ocasiones. Una de sus experiencias más desagradables había ocurrido en el sur de Estados Unidos. Viajaba en autobús cuando al bajar en una estación y solicitar un vaso con agua éste le fue negado después de recibir agresiones respecto a su condición de "negro". La situación lo impactó de tal manera que de momento no pudo moverse hasta que se recuperó y salió del sitio lo más dignamente posible, le costaba trabajo creerlo. No era la primera vez que enfrentaba tal agresión, anteriormente la había sufrido en autobuses, restaurantes y otros sitios públicos, pero el

caso del vaso con agua le parecía excesivo.[Nkrumah:1962:62]

Cuando Nkrumah concluyó sus estudios en Estados Unidos decidió 
viajar a la Gran Bretaña como complemento de sus experiencias, en 
este país también fue testigo del racismo y la opresión. Entre 1945 
y 1946, se enfrentó cara a cara con la cuestión colonial en la 
medida en que experimentaba como trabajador, estudiante y agitador 
por la libertad para las colonias en el corazón de un país que 
poseia un vasto imperio colonial en Africa.

En Inglaterra recordaba como amargas experiencias las de sus búsquedas de alojamiento en Londres ciudad ésta en donde, a las dificultades para conseguir una habitación en tiempos de posguerra, se sumaba de manera abrumadora la negativa a alquilar cuartos a gente "de color".[Nkrumah:1962:69-70]

Las experiencias de Nkrumah en Estados Unidos e Inglaterra forjaron sus propósitos de libertad. Mucho antes de que retornara a la Costa de Oro Nkrumah contaba con un firme sentimiento anticolonial y antiracista. Más tarde, como estadista, sus metas principales fueron la lucha por la unificación del continente como mecanismo indispensable para la eliminación de todo vestigio colonial.

Sin ser el racismo el problema más importante en su pensamiento político, ocupó parte de sus escritos y discursos. Fungiendo ya como primer ministro de Ghana, en ocasión de una alocución ante la Asamblea de su país con motivo de la ratificación de la Carta de la Organización de la Unidad Africana, Nkrumah se refirió a la opresión racial y la injusticia como factores que no podían ignorarse. El racismo permanecia en la mente de los seres humanos

y en la medida en que fuese eliminado la paz mundial tendría más posibilidades de existir.

En este contexto analizaba el problema de la discriminación racial en Estados Unidos. Los afronorteamericanos habían sido enseñados a apreciar la dignidad de los individuos en un país poseedor de los más grandes avances tecnológicos en el mundo, sin embargo, a ellos les eran negados los que son esenciales e inalienables a todo ser humano.

Los afronorteamericanos no habían escogido ir al nuevo mundo y sin embargo había ayudado a edificar y solidificar la economía de ese país. Nkrumah afirmaba que Estados Unidos tenían la obligación moral de aceptar la humanidad esencial de los afroamericanos.[Nkrumah:1980:271]

Para el estadista ghaneano los efectos sociales del colonialismo eran peores que los políticos y económicos ya que penetraban profundamente en los espiritus y resultaba más difícil hacerlos desaparecer.

Nkrumah se referia a la filosofia racista que había surgido en el pasado esclavista; que había difundido una imagen de atraso y barbarie de los africanos y que había permeado la mente de los europeos y de muchos africanos y afroamericanos y de la cual había que tomar conciencia a fin de erradicarla.

El racismo se hallaba vinculado desde sus origenes a la invasión y colonización europea. Los colonialistas los habían ubicado en una situación de seres inferiores y muchos lo habían creido. Cuando esta idea se había puesto en duda y los africanos y sus

descendientes se habían rebelado en su contra, los fundamentos coloniales habían sido socavados. Por esta razón, para Nkrumah resultaba de suma importancia desarraigar de las mentes africanas la idea de inferioridad.

Pancartas tales como "prohibido a los africanos" o "europeos solamente" habían existido prácticamente en toda Africa. En Ghana habían desaparecido aunque aún continuaban en algunos países de Africa del sur. En este sentido, una de las peores supervivencias en Africa era el sistema de "asimilación" del colonialismo portugués en virtud del cual un "negro" podía devenir en "blanco" de acuerdo a ciertas definiciones europeas. Es decir, aquellas que lo asimilaran a los usos y costumbres de las culturas de Europa. Lo anterior sacaba a la luz un aspecto más del colonialismo portugues: todos los africanos deseaban la idea de que blancos.[Nkrumah:1964:28] Esto, desde luego, implicaba de antemano una superioridad racial en donde la conversión de "negro en blanco" significaba un avance.

Nkrumah recuerda la anécdota de un mozambicano que le decia que los portugueses pensaban que "Dios había cometido un error haciendo al Africano africano"; su política de asimilado era un esfuerzo por corregir ese error de su parte.[Nkrumah:1964:29]

En Ghana colonial los servicios de salud habían sido discriminatorios. Habían existido siete hospitales para tres mil europeos contra treinta y seis para cerca de cuatro millones de africanos. Era el caso del hospital Ridge de Accra que estaba reservado para los blancos y en el cual no podían entrar los

"negros" salvo casos muy especiales. Aún así, los servicios médicos de la Costa de Oro estaban considerados como superiores respecto a la gran mayoria de las otras colonias, sin embargo, los servicios proporcionados eran, para decirlo en sus palabras, desesperadamente insuficientes. El presupuesto era muy restringido y no se había intentado prácticamente nada en materia de medicina preventiva.

[Nkrumah:1964:53-54]

Los efectos de esta discriminación racial y su segregación habían causado buena parte de la amargura que, en ciertas regiones, se mezclaba con el nacionalismo africano. Los africanos estaban obligados a luchar decididamente por haber sido tratados durante largos años como un pueblo inferior proporcionando mano de obra barata a los empleadores extranjeros.[Nkrumah:1964:50-51]

Con estas conclusiones sobre la situación de su continente Nkrumah retrataba fielmente su situación de pueblo colonial explotado.

Uno de los resultados del encuentro entre africanos y europeos había sido la negación y distorsión de las historias de los africanos. Se negó que Africa tuviese historia y se dijo que si acaso ésta existía tenía sentido solamente a partir del contacto con los europeos.

Los colonialistas habían empleado esta historia eclipsada como instrumento para su opresiva ideología, difundiendo la idea de su "inferioridad" habían justificado la esclavitud. Cuando esta llegó a ser "ilegal" porque los cambios económicos demandaron un nuevo tipo de explotación, los historiadores "expertos" sobre Africa cedieron a los nuevos vientos de cambio y empezaron a presentar a

las culturas y sociedades africanas tan rudimentarias y primitivas que imprimían al colonialismo la obligación de cristianizar y civilizar.

Nkrumah explicaba que desafortunadamente la historia de una nación era escrita por los dominadores y las clases dominantes, de ahí que en el nuevo renacimiento africano la historia tendría que ser escrita como la de la sociedad africana en su propia integridad y no como la de los aventureros europeos. La historia debía ser un espejo de la sociedad y el contacto europeo tendría que encontrar su lugar en esta historia solamente como una experiencia africana así haya sido ésta altamente crucial. Este nuevo tipo de historia tendría que apoyar a la ideología que condujera a la reconstrucción africana.

El racismo había sido interpretado falsamente como un sentimiento "racial" cuando se trataba fundamentalmente de un fenómeno económico. La esclavitud no había nacido del racismo: era el racismo la consecuencia de la esclavitud. A través de esta falsa interpretación se había inventado el mito del atraso de los "hombres de color". El mito había entrañado la violación y expoliación del continente africano que continuaba explotado bajo las formas modernas del colonialismo y el imperialismo. [Nkrumah:1980:205]

Fue durante este período de forzada apertura del continente que apareció en Europa la escuela de lo que algunos llamaron los "antropólogos imperialistas". Sus obras, que continuaban rindiendo frutos, intentaban probar la inferioridad de los africanos. Todo lo

que ellos encontraron positivo en Africa fue atribuido a la influencia de algún supuesto grupo superior que habria habitado el continente, a un pueblo no africano.

A toda costa se trató de evitar algún tipo de reconocimiento para Africa, se negaba que hubiese podido ejercer alguna influencia cultural sobre otros pueblos. Así surgieron expresiones como las siguientes: ¿Qué es lo que Africa ha hecho por el progreso universal? Este continente no dió ni el círculo, ni la escritura, ni el arte, ni las matemáticas, nada. En esas expresiones se olvidaba reconocer que Africa había sido la cuna de la especie humana.[Nkrumah:1964:18]

Con base en lo anterior Nkrumah se remitia a la historia del continente y hacía una revisión partiendo del análisis de las diversas culturas que habían existido y que continuaban su desarrollo y tradiciones a pesar de la colonización. Así por ejemplo, Egipto, el reino de Ghana, Mali, Gao, Kanem, etc. Mencionaba también los escritos de Ibn Battuta en donde se hablaba abundantemente de la justicia, honestidad y respeto existente entre los habitantes de Mali. Añadia a manera de pregunta si en ese tiempo habria podido decirse lo mismo de Europa.[Nkrumah:1964:17-21]

En el reino de Ghana, en la antigua ciudad de Timbuktú, explicaba, africanos versados en las ciencias, las artes y los diversos conocimientos hacían traducir sus obras al griego y al hebreo al mismo tiempo que intercambiaban maestros con la Universidad de Córdoba en España.[Nkrumah:1962:213-214]

Estas reflexiones reflejan el propósito reivindicativo y de rescate de la herencia cultural de los africanos en Nkrumah. Este tipo de análisis había pasado a formar parte, desde el siglo XIX, de la política panafricanista de revaloración y consolidación cultural en el proceso de recuperación de su identidad africana. Kwame Nkrumah formaba parte de esta corriente. Asimismo, estas afirmaciones se articulaban a su reflexión acerca de la relación colonia-metrópolis que era el tema medular de su ideario político. Como el racismo, el saqueo y la explotación pertenecian también al tema de los regimenes coloniales. Sus análisis al respecto fueron siempre abundantes, profundamente críticos y sólidamente argumentados.

En cuanto al análisis concreto de lo que las políticas coloniales representaban en el continente, Nkrumah afirmaba que dichas políticas eran las causantes de que los países africanos se dedicaran a la producción de monocultivo. Las metrópolis, a cambio, no habían hecho nada para defender el precio del producto. Sin embargo, las importaciones, cada vez más necesarias como consecuencia del monocultivo, permanecían estables, en el mejor de los casos, o incrementaban sus costos.[Nkrumah:1964:43]

En Ghana, cuya producción de cacao era la más fuerte del mundo, no había una sola fábrica de chocolate. Semejante situación acontecía también con el jugo de limón y el jabón, los tejidos, la pesca y muchos otros productos. Durante la colonia, mientras se limitaba la producción de los artículos de consumo a que estaban acostumbrados los africanos, la mala nutrición provocaba enfermedades y baja productividad. [Nkrumah:1964:44-49]

Nkrumah abundaba en cuanto a las actitudes coloniales, así por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial tropas inglesas habian permanecido estacionadas en la Costa de Oro. Todo mundo sabe lo importantes que resultan las papas en la alimentación de este pueblo, desafortunadamente durante la guerra los transportes por barco estaban estricatamente limitados y los soldados ingleses extrañaban sus patatas. Se había afirmado que en el clima de la Costa de Oro imposible cosecharlas pero los administradores, que iqual que sus compatriotas militares las anhelaban, lanzaron una campaña a fin de hacerlas crecer. Poco tiempo después ese clima "impropio" dió por resultado magnificas cosechas, no obstante lo cual cuando la guerra terminó y el tráfico marítimo se regularizó el Ministro de Agricultura cambió de idea: se dijo entonces que las papas de la Costa de Oro no eran buenas para el consumo del hombre, en consecuencia el producto desapareció de sus campos y volvió a figurar entre las importaciones.[Nkrumah:1964:48]

La historia les había enseñado mucho respecto a los colonos europeos. En los sitios donde se habían establecido, a fin de asegurar su dominio y tutela económica, además del despojo de tierras perpretado habían instituido impuestos destinados a obligarlos a trabajar por salarios infimos. En el caso de las colonias portuguesas, el sistema de trabajo forzado que aún se practicaba formaba parte de las prácticas más graves que persistian como forma de esclavitud. [Nkrumah:1964:28]

Y en cuanto a la esclavitud, aún se sentían sus efectos en el continente debido a la disminución de sus poblaciones y a los

brutales y paralizantes efectos sobre el orden económico y social. Aldeas enteras habían sido abandonadas de manera forzada por sus habitantes ya fuese por la captura o por la fuga. Según los investigadores, el número de africanos que había sido obligado a dejar Africa oscilaba entre los veinte y los cincuenta millones. En Ghana la esclavitud había dejado bien marcadas sus huellas: el castillo de Christianborg, al igual que los fuertes de la Costa del Cabo con sus cañones que apuntaban al mar, esperando la llegada de otros europeos que también competían en el lucrativo negocio del oro, el marfil y los esclavos. Hacia el fin del siglo XVI la Costa de Oro había exportado alrededor de diez mil esclavos por año y más de la mitad se había realizado a través de manos inglesas. [Nkrumah:1964:22]

La historia de Africa se encontraba llena de ejemplos como los anteriores, de ahí que los africanos debían urgentemente buscar la unificación continental y tomar posesión de sus tierras y recursos: Africa para los Africanos. Esta expresión era interpretada por él como la intención de que se gobernaran sin interferencia extraña, lograr una gloria y majestad aún mayores que las existentes en los días de la antigua Ghana. [Nkrumah:1962:213]

En las expresiones, Africa para los africanos y unidad continental, podría resumirse el objetivo político-social de Nkrumah. Su propuesta retaba a los supuestos coloniales de la explotación, el saqueo y el racismo.

4.2 ESTADOS UNIDOS E INGLATERRA, ACTIVIDADES POLITICAS Y CONTACTOS PANAFRICANOS.

El propósito de Nkrumah al viajar a Estados Unidos había sido educarse. De estos años Nkrumah se expresaba como tiempos de pobreza y soledad pero de enorme importancia ya que lo dotaron de los elementos de fondo para la consolidación de su vida y su acción política.[Nkrumah:1962:11]

La educación que obtuvo reforzó sus criterios anticoloniales.

Nkrumah Había sido introducido a filósofos como Platón,

Aristóteles, Descartés, Hegel, Nietzche, Marx, entre otros.

Empero, era consciente de las contradiccciones que este tipo de educación podría causar a estudiantes como él provenientes de un país colonizado y que no pertenecía al universo cultural de los filósofos. Reflexionaba acerca de la situación a que eran enfrentados los estudiantes africanos. A estos se los introducía en la Historia griega y romana o la Historia Moderna y subsecuente Europea y se los enseñaba que esta porción de la historia del hombre era la única parte valiosa de la historia universal.

Expuestos a esa educación los estudiantes africanos se encontraban en peligro de quedar seducidos y rendir su entera personalidad y su cultura. Le preocupaba, en todo caso, la posibilidad de la pérdida de la conciencia de ser sujetos colonizados.

Este tipo de estudiante era susceptible de ser reclutado para servir competentemente a la administración colonial. Al perder el

contacto con sus propias raices llegaba a aceptar alguna de las teorias de supuesto enfoque universalista y se alejaba de la realidad concreta de su pueblo y de su lucha. [Nkrumah:1965:2-5] Claramente Nkrumah hacía referencia a los africanos que terminaban siendo ideologicamente más "blancos" que los mismos europeos.

Confrontando este argumento con su propia experiencia, Nkrumah declaraba enfáticamente que Philosophy and Opinions de Marcus Garvey habían influído en él más que ninguna otra cosa durante ese periodo. [Shepperson:1960:303] Leyó a muchos, de manera especial a Marx y Engels, Lenin, Mazzini y Hegel, quienes también influyeron en sus ideas. Marx y Lenin lo habían impresionado pues encontraba en sus escritos la solución al problema planteado del colonialismo. Sin embargo, reconocía que de toda la bibliografía que había estudiado el libro que decididamente había contribuido a despertar su entusiasmo había sido el referente a Garvey. Reconocía el valor de este hombre que con su filosofía de Africa para los Africanos y su movimiento de Retorno a Africa había movilizado a los "negros" de Estados Unidos en los años veintes. Lamentaba no haber podido conocerlo personalmente porque había sido deportado antes de que Nkrumah llegara a ese país. [Nkrumah:1962:64-65]

El afán educativo de Nkrumah rendía frutos, habia conseguido un alto nivel de preparación y con ello el reforzamiento de sus criterios anticoloniales. En este aspecto, su empeño se asemejaba a los propósitos educativos panafricanistas de Du Bois.

Con mayores elementos de análisis, emanados no sólo de los estudios universitarios sino de las vivencias cotidianas al lado de las

luchas de los descendientes de africanos, Nkrumah inició en Estados Unidos una larga carrera política.

En la Universidad de Pennsylvania procedió a organizar la West African Students Union (WASU) de los Estados Unidos y Canadá. La Asociación existía desde antes de su llegada pero se encontraba desorganizada y sin fuerza, Nkrumah logró que fuesen admitidos no solamente estudiantes sino africanos en general dedicados a cualquier actividad. En la primera conferencia fue elegido presidente de la Asociación, cargo que desempeño hasta su partida a Inglaterra.[Nkrumah:1962:62]

Con la ayuda de algunos de sus compañeros africanos estudiantes, especialmente Ako Adjei y Jones Quartey (el primero llegó a ser posteriormente Ministro del Interior bajo el gobierno de Nkrumah y el segundo académico en el Instituto de Estudios Extra-Muros en University College Achimota de Ghana), emprendió la publicación del periódico oficial de la Asociación de Estudiantes Africanos: el African Interpreter. El periódico intentaba proyectarse con una tendencia nacionalista.[Nkrumah:1962:63] La lucha contra el colonialismo se mantenia como el objetivo principal en su mente. Cuando dejó Estados Unidos para ir a vivir a Inglaterra su propósito continuó a través de un activismo político cada vez más intenso. En Londres Nkrumah empezó a establecer contacto con todo tipo de movimientos y partidos políticos, al mes de su llegada a Londres ya se encontraba involucrado en la actividad panafricana. Conjuntamente con el antillano George Padmore y algunos otros personajes de Africa y América preparó el Quinto Congreso Panafricano que, al decir de Nkrumah, había encontrado una salida hacia el nacionalismo africano y fomentado el despertar de su conciencia política. En este Congreso, celebrado en Manchester en 1945, Nkrumah fungió como secretario al lado de George Padmore. [Nkrumah:1962:72-74]

Nkrumah se identificó plenamente desde el principio con el pensamiento panafricanista de Padmore. Cuando Nkrumah llegó a ser primer ministro de Ghana lo llamó para que colaborara en su gobierno. La presencia de Padmore como funcionario en Ghana es destacable dado el hecho de que se trataba de un afroamericano originario de la isla de Trinidad en el Caribe.

A partir de la experiencia congresista de Manchester Nkrumah empezó a ser reconocido como uno de los líderes panafricanos más dinámicos. Desde entonces dejó claramente manifestado lo que sería más tarde el eje de la política exterior en su mandato como primer ministro: el continente africano unificado y libre; concepción, ésta, de raiz puramente panafricana.

Entre las actividades de Nkrumah en Inglaterra se encuentra también su participación en la creación del West African National Secretariat (WANS) que era la continuación del West African Students Union (WASU) que había surgido en Estados Unidos. La meta del WANS era la consecución de los postulados acordados en Manchester. Poco tiempo después Nkrumah pasó a ser secretario del organismo que llegó a convertirse en el centro de la actividad antimperialista de africanos y caribeños. A los pocos meses de fundado recibian cartas de todo el mundo. [Nkrumah:1980:46]

Nkrumah, como muchos otros líderes panafricanistas, sostuvo una labor de difusión intensa como parte de su activismo político. Mientras en Estados Unidos había sacado a la luz el African Interpreter, en Inglaterra publicó una revista mensual que se llamó The New African, su primer número apareció en 1946 con el lema Por la unidad y la independencia absoluta.[Nkrumah:1980:45] Evidentemente Nkrumah estaba pensando ya, de manera concreta, en la independencia de la Costa de Oro como primer paso para la independencia continental. En sus planes ésta sería la punta de lanza para la independencia y la unidad africanas.

Su preocupación por el problema colonial en Africa lo había llevado no sólo a la producción literaria en periódicos y revistas, sino también a la publicación científica. Escribió alrededor de 10 o más libros a lo largo de su vida.

Su labor literaria estuvo encaminada a la crítica de las políticas coloniales establecidas en el continente, en sus libros argumentó con un alto nivel de conciencia y propuso políticas concretas para la liberación y unificación continentales.

4.3 AFRICA, PROPUESTAS DE UNIFICACION Y CONCRECIONES PANAFRICANAS.

A fines de los años cuarenta Nkrumah habia adquirido fama de líder político. Su activismo había logrado atraer la atención de quienes en la Costa de Oro estaban trabajando para conseguir la independencia. Dado que ésta había permanecido como uno de sus objetivos principales, a principios de 1948 Nkrumah decidió retornar a su país.

A su regreso a la Costa de Oro Nkrumah pasó los primeros 15 días en Tarkwa con su madre, hizo un balance de los acontecimientos y reconoció que indudablemente era una época de fermento político en todo el mundo. En el sudeste asiático los movimientos de liberación estaban dando resultados en China, Birmania, Palestina, Ceilán, India, Indochina, Indonesia, Filipinas. En su opinión este despertar repercutiria también en Africa y, aunque no había signos evidentes de inquietud política, en todos los territorios esta se movia por debajo de la superficie. [Nkrumah:1962:88-89]

Con tales pensamientos se introdujo en la lucha política por la independencia, primeramente a través de la United Gold Coast Convention (UGCC) que había sido la directamente responsable de su retorno, aunque posteriormente rompió con ella. Posteriormente a través de su propio partido político el Convention People's Party (CPP).

El proceso por la conquista de la independencia de Ghana pasó por una serie de vicisitudes entre los que se cuentan los encarcelamientos de Nkrumah y de algunos de sus compañeros pero finalmente el objetivo fue logrado, en marzo de 1957 la Costa de Oro logró su independencia pasando a adquirir el nombre de Ghana. La organización política de Nkrumah, de los grupos que lo apoyaban y de su partido fue determinante en su consecución. Nkrumah pasó a fungir como primer ministro y como mandatario se abocó a la concreción de sus proyectos panafricanistas de liberación y unificación continentales.

La política exterior de Nkrumah es el renglón en donde se observa de manera más contundente esta proyección, fue a través de ella que se pusieron de manifiesto y se trataron de llevar a la práctica los conceptos que más claramente definieron su posición.

Desde sus origenes como partido político el CPP apoyó la demanda de una

"Federación del Africa Occidental y del Panafricanismo, fomentando la unidad de acción entre los pueblos de Africa y de ascendencia africana." [Nkrumah:1962:327-328]

Se anfatizó desde entonces la cuestión de la unidad y la personalidad africanas que en resumidas cuentas reflejaban, ambas, un sólo concepto: las Africas dentro de una sola nación, fortalecidas frente al mundo y presentando una sola imagen, una sola personalidad. Ello independientemente de la lengua, la religión, el sistema político o el color de la piel de cada región. Para quienes lo proyectaban expresaba identificación no sólo con el pasado histórico africano sino con la lucha de sus pueblos en la revolución africana para liberar y unificar al continente y

construir una sociedad justa. [Nkrumah:1980:205-206] Nkrumah incluía a los afroamericanos en este concepto y señalaba que un importante aspecto del panafricanismo era el resurgimiento y desarrollo de esta personalidad que había quedado sumergida temporalmente durante el periodo colonial.

La personalidad africana encontraba su expresión en la revitalización de la conciencia entre los africanos y los pueblos descendientes de africanos de los lazos que los unian: su pasado histórico, su cultura, su experiencia común y sus aspiraciones.

Añadia que cuando la unificación de Africa libre se cumpliera la personalidad africana encontraría su entera expresión y sería significativamente proyectada hacia la comunidad internacional.

Pero mientras Africa permaneciese colonizada y dividida esa personalidad africana no sería más que un término expresando lazos sociales y culturales entre los africanos y los pueblos de sus descendientes.[Nkrumah:1980:205-206]

Era mentira que los africanos no estaban preparados para la independencia. Con todo el pasado glorioso cuando los africanos se habían autogobernado, "ahora vienen a decirnos que no podemos. Nos han hecho creer que no podemos".[Nkrumah:1962:213-214]

No había razón, pues, para dejarse engañar creyendo que los africanos eran incapaces de gobernarse a si mismos. Como ejemplos de lo que podían hacer los africanos citaba a Anthony William Amoo profesor de filosofía en la Universidad de Berlín (citado por Nkrumah como el primer intelectual de la Costa de Oro cuya tesis había sido publicada en Halle en 1738) y Toussaint L'Ouverture,

héroe en las batallas por la independencia de Haití. Manifestaba su apoyo a la creencia en la igualdad de "razas" y en la libertad que debia existir entre ellas, por lo que su lucha era en contra de un sistema que degradaba y explotaba y que por lo mismo, debia ser abolido.[Nkrumah:1962:214-215]

En contra de la afirmación de que los africanos eran pobres porque no producían nada, Nkrumah argumentaba que los africanos históricamente habían tenido siempre una gran capacidad para el trabajo y la producción. La explotación colonial y la desmotivación consecuente habían sido las causas de su decadencia. [Nkrumah:1964:55-56]

Contra la monoproducción colonial era imprescindible intentar la diversificación agrícola, este aspecto era muy importante y adquiría mayor relevancia si se lo relacionaba con la exportación. El hecho de que los países persiguieran el objetivo de alcanzar mayores niveles de ventas al exterior, muchas veces del mismo producto, propiciaba la caida de su precio, competian entre si. Después de la Segunda Guerra Mundial el derrumbe de los precios había privado a los países productores de 574 mil millones de libras, más de la "ayuda" recibida por parte de los países ricos. Esta situación no hubiese sido posible, señalaba, si los países productores, entre los que se encontraba Ghana, se hubiesen encontrado unidos y fortalecidos a fin de poder poder discutir sobre los precios los mercados internacionales. en [Nkrumah: 1964: 134-135]

En este centido, Nkrumah señalaba que la única manera de ubicar a

las naciones de Africa del lado de las naciones modernas era a través de la realización de un gran esfuerzo, un plan en conjunto, en el cuadro de una política general determinada por una autoridad continental.

Para operar el sistema Nkrumah planteaba como uno de sus sueños la creación de carreteras que uniesen las más grandes ciudades de Africa ya que este problema representaba una gran dificultad entre los países del continente: no existían medios de comunicación adecuados y suficientes. Los países africanos estaban vinculados al mundo pero desarticulados entre sí, no existía cabotaje a lo largo de la linea costera ni había carreteras que atravesaran al contienente a lo largo y ancho y las lineas aéreas internacionales existentes servían más a los extranjeros que a los africanos. Estas lineas, en su mayoría europeas, los obligaban a ir primero a Europa para poder trasladarse después a cualquier otro punto de Africa. En el marco de las concatenaciones panafricanistas la propuesta política de Nkrumah que planteaba el logro de una independencia política y económica se articulaba a la que Garvey había expresado años antes. Era practicamente la misma.

Cuando Garvey se referia al hecho de que la emancipación económica debia estar ligada al programa de redención africana, quería decir que la emancipación económica tendría que ir necesariamente acompañada de la política.[Thompson:1969:113]

A los argumentos siguieron los hechos. Nkrumah convocó a académicos africanistas de diferentes partes del continente y del mundo a una conferencia a celebrarse en Accra en diciembre de 1962 en la

Primera Conferencia Africanista que discutiría la mejor manera de promover el conocimiento y la investigación sobre la historia, la cultura, el pensamiento y los recursos de los africanos.

En el discurso de apertura de este Primer Congreso, Nkrumah retomó el tema de la deformación histórica de que había sido objeto Africa por parte de los colonialistas de occidente. A esta situación anteponía el conocimiento y la buena imagen que antiguamente había tenido el continente entre los griegos, chinos y árabes. Se refirió al hecho de la amnesia europea al olvidar lo que sus ancestros habían dejado escrito sobre Africa, una amnesia fincada en los mecanismos del poder y la explotación. La autoridad de Hegel en cuanto a los pueblos sin historia había venido a reforzar las hipótesis tendientes al desprestigio africano.

Anteponía a lo anterior las crónicas existentes antes de la llegada europea así como los trabajos más recientes de investigación sobre la historia y cultura africanas, mencionaba, entre otros, al Dr. Dike trabajando en el delta del Niger, algunas investigaciones en la Universidad de Dakar, al profesor Ki-Zerbo que había trabajado sobre el reino Moshi. De la misma manera explicaba acerca del trabajo de rescate de textos que se encontraban en amhárico, swahili o arabe.

Las investigaciones en Africa tendrian que abocarse no sólo al estudio del potencial mineral o agrícola, sino al estudio del rico pasado africano. Por tales razones conminaba a los académicos africanos y de todo el mundo a redescubrir y revitalizar la herencia espiritual y los valores africanos en el marco del

conocimiento universal. Para ello añadia el ejemplo de un estudiante zulu, Isaka Seme, quien había sido el ganador del primer premio Curtis en la Universidad de Columbia en 1906. Nkrumah leyó ante el público presente un párrafo de la oración del estudiante en el cual hablaba de la regeneración de Africa y de su posición como africano. Por último pasaba a explicar el significado de dicha regeneración: se trataba de una nueva y única civilización que estaba pronta a añadirse al mundo, los africanos no eran principiantes en los escenarios de la ciencia y el arte, contaban con sus propias creaciones y su propio ingenio.[Nkrumah:1980:206-217] Se refería, por supuesto, al advenimiento de la personalidad africana.

Como parte de esta empresa de reconocimiento de las culturas continentales Nkrumah encargó el inicio de la compilación de una enciclopedia africana que comprendiera información completa y actualizada sobre Africa y los pueblos africanos. Dos académicos estaban a cargo de su elaboración: el Dr. Alphaeus Hunton y el afronorteamericano Dr. W.E.B. Du Bois que habían ido a vivir a Ghana para trabajar en el proyecto. De no haber ocurrido el golpe de estado que lo derrocó en febrero de 1966 los primeros volúmenes podrían haber estado proporcionando información a fines de esa década.[Nkrumah:1980:206]

Probablemente Nkrumah conocia a Du Bois desde su estancia en Estados Unidos, pero fue en Inglaterra donde trabajaron juntos por vez primera durante la celebración del 50. Congreso Panafricano. Uno de los resultados de este congreso había sido la formación de

un comité de estudios del cual pasó ser presidente Du Bois, fungiendo Nkrumah como secretario general. Se conocian ambos, entonces, en la esfera académica y en la política y, probablemente, la participación de Du Bois en la elaboración de la enciclopedia era un reconocimiento de Nkrumah a la capacidad intelectual del afronorteamericano.

En el plano de la educación se encuentra también la creación del Ghana National College. El instituto había sido creado por Nkrumah en pleno activismo político por la independencia, a la salida de su primer encarcelamiento.

En principio Nkrumah instaló esta escuela para los estudiantes que habían sido expulsados de sus colegios por haber protestado contra dicho encarcelamiento y el de algunos otros personajes. Para su creación y sostenimiento había echado mano de su propio salario y, dado el tamaño que guardaba la escuela en cuestión, señalaba que las grandes cosas habian tenido comienzos pequeños. Ponía por ejemplo al Instituto Tuskeque que había fundado Booker T. Washington en Estados Unidos y cuyo crecimiento se había dado paulatinamente hasta su logro total. Añadia que la responsabilidad dél Ghana National College era la de educar aportando lo mejor de la cultura occidental con 10 mejor de la africana.[Nkrumah:1962:112-115] Nkrumah llevaba a la práctica las ideas que había desarrollado en sus experiencias anteriores, en este caso las relacionadas con sus criticas a la educación basada exclusivamente en el marco de las culturas occidentales. El Ghana National College era un intento de fusionar los aportes culturales existentes para lograr una educación con perfiles universales.

Nkrumah no desdeñaba los aportes de la cultura occidental,

principalmente lo referente a la técnica, pero enfatizaba en la

necesidad de recuperar lo propio de las culturas africanas, su

humanismo y solidaridad.

Por otro lado, como parte de las concreciones y congruente con los postulados panafricanistas de su gobierno, en la constitución ghaneana se aclaraba desde el preámbulo que el pueblo tenia la esperanza de contribuir con sus acciones presentes al avance hacia una Unión de Estados Africanos. Desde la declaración de principios de la Constitución se expresaba que la Unión Africana sería un proyecto a seguir por todos los medios legales y cuando fuese alcanzada sería fielmente mantenida; la independencia de Ghana no sería abandonada ni disminuida por otras razones más que por la prosecusión de la unidad africana. Sacrificar su soberanía a la causa de la unidad era parte de su contribución al logro de la misma.

Sobre estas bases el gobierno de Nkrumah realizó algunos primeros intentos de unificación con otros Estados, entre ellos: el Acuerdo Secreto entre Ghana y Congo en época de Patricio Lumumba en 1960; el acuerdo de unificación celebrado entre los gobiernos de Ghana, la República de Guinea y Liberia en 1958 y el convenio Ghana, Guinea, Mali en 1961 el cual adoptó el nombre de Unión de Estados Africanos y fue considerada por Nkrumah como el embrión de los Estados Unidos de Africa quedando abierta a todo estado o federación de estados africanos.

A raiz del convenio Ghana, Guinea, Mali los dos primeros países estrecharon sus relaciones que eran ya sólidas desde que Guinea tomó la decisión de separarse de la comunidad francesa y recibió el apoyo de Ghana. Cuando esto ocurrió los franceses despojaron al país y destruyeron lo poco que quedaba. En estas condiciones Ghana llevó a cabo su primer acto de solidaridad panafricana al prestar a Guinea 10 000 000 de libras sin intereses ni calendario de pagos.[Fitch:1967:24]

También en el nivel de lo concreto, Nkrumah señalaba como un gran logro el haber podido echar a andar la compañía maritima ghaneana, la Black Star, a través de la cual se pretendía eliminar de su comercio exterior a los diversos monopolios extranjeros.

[Nkrumah:1964:138-139]

Su nombre, Black Star, provenia de la influencia garveyita norteamericana. Era el mismo que ostentaba la linea naviera que Marcus Garvey pretendiera lograr en el pasado con intención de vincular al mundo de los africanos y afroamericanos.

En cuanto a los encuentros políticos panafricanos realizados en Accra, en 1957, durante las ceremonias de independencia de Ghana, Nkrumah había aprovechado para convocar a una Conferencia de todos los Estados Soberanos de Africa a celebrarse en abril de 1958 cuyo objetivo sería analizar el porvenir del continente. La Conferencia, dijo, sería un evento histórico en donde africanos libres se reunirían en su continente para examinar sus problemas. Se rompería de manera segura con las costumbres establecidas, se desmentiria la afirmación arrogante de los extranjeros en el sentido de que sus

asuntos eran problema de estados ajenos a Africa. Se manifestaria la personalidad africana. [Nkrumah:1964:164]

En esta primera conferencia Nkrumah explicó que por mucho tiempo en la historia de Africa otros habian hablado en lugar de ellos y que ya era tiempo de que la personalidad africana impactara en asuntos internacionales a través de las voces de los propios hermanos africanos. El Presidente guineano Sékou Touré apoyó el concepto añadiendo que la personalidad africana tendría que encontrarse en la economia y el derecho. La educación, por su parte, debia tener la misión de rehabilitarla y hacerla florecer.[Legum:1962:118] Para Nkrumah el concepto implicaba además el esfuerzo por buscar la amistad entre los pueblos de Africa, desarrollarse de acuerdo a sus propias formas de vida, costumbres, tradiciones y culturas. Al vivir de acuerdo a su personalidad africana serían libres para actuar de manera individual o colectiva para ejercer su influencia del lado de la paz y para sostener el derecho de todos los pueblos a decidir sus propias formas de gobierno en libertad y sin temor. [Nkrumah:1961:125-128]

Nkrumah apovechó la ocasión para referirse a la especial contribución de los "negros" de América en el desarrollo del Panafricanismo así como de su identificación contínua con las luchas de Africa. Mencionó, entre otros, a Marcus Garvey y a Du Bois. Estos hombres, añadía, habían sido conscientes de su propia degradación mucho antes que los africanos y habían luchado por la igualdad nacional y racial africana. [Thompson:1969:39] Estas expresiones recuerdan a las de Casely Hayford quien, en las

primeras décadas de este siglo, retaba a sus compañeros africanos por su falta de interés hacia la movilización de los afroamericanos.

Nkrumah se congratulaba de que muchos descendientes de africanos hubisen asistido a la Conferencia de Estados Soberanos de Africa.[Thompson:1969:39]

Posterior a este encuentro se preparó la Conferencia de Todos los Pueblos Africanos a celebrarse también en Accra en diciembre de 1958. A diferencia de la Conferencia de Estados Soberanos ésta tenia un nivel no gubernamental por lo que asistieron representantes de cooperativas, sindicatos, juventudes, mujeres, etc. se preveia la participación de pueblos descendientes de africanos.

Los planteamientos versaron por igual en torno a la personalidad africana; la unificación; el racismo las prácticas discriminatorias; el colonialismo; las jefaturas; Africa para los Africanos; Derechos Humanos. Criterios, en su mayoría, panafricanistas que indudablemente vinculan a Nkrumah con el pensamiento de Marcus Garvey y al panafricanismo internacional. Garvey proponia la idea de Africa para los africanos bajo un destino común de independencia y libertad; la proyección de una personalidad africana que rescatase el legado cultural africano y la unificación continental a través de la creación de los Estados Unidos de Africa. Nkrumah, entonces, no había sido pionero en la proyección de estas propuestas, Garvey ya las había expresado articulando, a su vez, ideas panafricanas de otros ideógos en el pasado. Garvey había proclamado como meta final la creación de los Estados Unidos de Africa de El Cabo al Cairo. [Thompson:1969:282-283]

Al paracer Nkrumah revivió esta idea adoptándola como parte de su propio ideario político. La diferencia venía por el lado operativo, es decir, buena parte del proyecto de Nkrumah, sobre todo a partir de su elección como primer ministro, contó con una plataforma oficial desde la cual operar, podría decirse que se trataba de un panafricanismo institucional no por ello menos relevante. Sus predecesores en cambio, Garvey principalmente, habían trabajado por lo general con menos recursos, más en el nivel de las bases y muchas veces con las dificultades del exilio o la extranjería.

En todo caso la importancia de ambas situaciones es innegable dada la influencia que sus mensajes y obras sembraron en el mundo panafricano, fueron los contextos históricos los que cambiaron en cada situación.

Algunos autores ven en en el discurso de Nkrumah la definitiva influencia de Garvey. Es el caso del jamaicano I Jabulani Tafari para quien tal influencia se observa en las expresiones de Nkrumah: la verdadera libertad de los "negros" vendrá cuando Africa esté politicamente unificada; aquellos que quieran volver al hogar (Africa) y luchar por la emancipación total de Africa, su unidad e independencia vengan a casa, necesitamos de ustedes.[Jabulani Tafari:1980:10] (la traducción es mía)

En todo caso la opinión de Nkrumah en cuanto a Garvey fue la del lider que había logrado l'evantar la prohibición de la liberación

africana en tres continentes.[Magubane:1987:89-90]

Finalmente, en lo que toca a las influencias ideológicas continentales, Nkrumah marcó a muchos movimientos nacionalistas, entre ellos la Youth League del African National Congress que pretendió ser el perfil del nacionalismo "negro" africano y que manejaba el lema Afrika for the Africans.[Feit:1967:59]

Lo mismo puede decirse del Pan African Congress-Vanguard of the African People, el PAC sudafricano que nació en 1959 bajo su patrocinio. [Ziegler:1979:75] Este movimiento llevó la marca de Nkrumah por muchos años más:

"Junio de 1977. Ante el tribunal de Capetown están alineados 182 jovenes, hombres y mujeres, el rostro marcado por un año de 'interrogatorios', de detención; 38 de ellos llevan la insignia de la Organización de la vanguardia revolucionaria de Azania, nombre africano de Africa del Sur. Ese disco de 30 centimetros de diámetro representa el continente africano, negro, iluminado por una estrella de oro simbólicamente centrada sobre Ghana y rodeada de las palabras Pan African Congress-Vanguard of the African People." [Ziegler:1979:75]

Este, sin duda, fue uno de los aportes más importantes de la actividad política panafricana de Nkrumah, la influencia e impulso que logró en todos aquellos que también querían un continente africano autónomo y próspero.

## 4.4 EL MENSAJE PANAFRICANISTA TRANSCONTINENTAL.

El tema de los afroamericanos fue una constante en el pensamiento de Nkrumah. Después del golpe de estado que lo derrocó, el líder ghaneano fue a residir a Conakry sitio en donde a través de articulos y escritos varios continuó manifestando su ideario panafricanista.

En un articulo dedicado a Ernesto Ché Guevara, Ben Barka y Malcolm X, confirmaba que el origen del panafricanismo se encontraba en las luchas de liberación de los afroamericanos que habían expresado las aspiraciones de los africanos y sus descendientes. Señalaba que desde la Primera Conferencia Panafricanista realizada en Londres en 1900 hasta la quinta y última de Manchester en 1945, los afroamericanos habían proporcionado la fuerza principal al movimiento. Posteriormente el panafricanismo se había trasladado a Africa, según Nkrumah su verdadero hogar, y había continuado a través de la realización de la Primera Conferencia de Estados Africanos Independientes y de la Conferencia de todos los Pueblos Africanos, celebradas ambas en 1958.

Pioneros tales como Sylvester Williams, W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey y George Padmore, entre otros, no habían nacido en Africa pero habían llegado a ser parte valiosa de su historia. Los lazos que habían sido Forjados entre los africanos y sus descendientes durante tantos años continuaban inspirándolos y reforzándolos y aunque las formas de lucha pudieran cambiar en esencia era la

misma: una lucha a muerte contra la opresión, el racismo y la explotación.[Nkrumah:1980:421-422]

Al hacer un análisis del movimiento "negro" estadounidense Nkrumah declaraba que la emergencia del Black Power había llegado a adquirir una militancia sólida en la que se ponía de manifiesto el rechazo al imperialismo, al neocolonialismo, la explotación y agresión no solo en ese país, sino en todas partes del mundo donde existiesen.

En efecto, el movimiento y sus seguidores planteaban el hecho de que los explotados no tenían poder, en cambio, aquellos que sí lo tenían, tenían todo.

De los ghettos, pantanos y campos de algodón, el movimiento había emergido y se manifestaba en las calles, las asambleas legislativas y los consejos manteniendo atemorizadas a las poblaciones blancas de ese país.

Nkrumah hacia un repaso de la historia del movimiento "negro" a partir de la guerra civil y las reformas constitucionales que habian pretendido otorgar derechos a todos, "blancos" y "negros". El fracaso de este intento los había dejado indefensos.

En la medida en que Estados Unidos se había enriquecido, había extendido su influencia y control a través de América Latina y el caribe. Del mismo modo se extendía su opresión y el rechazo a los pueblos descendientes de africanos, actitud que había pasado a ser aceptada como parte de la forma de vida norteamericana.

Los afroamericanos habían servido como ejército de reserva en todas las necesidades de mano de obra y siempre les había tocado vivir en los peores sitios.

A pesar de sus esfuerzos en el trabajo; en lograr avances educativos para ellos y principalmente para sus hijos; en intentar la aceptación por parte de la sociedad del país que los había visto nacer, los afronorteamericanos permanecian apenas como aliados tolerados, la mayoría de ellos fuera del alcance de la justicia humana básica. [Nkrumah:1980:423-424]

Recordaba que el día en que había proclamado la independencia de Ghana, la había ligado a la total liberación de Africa. Nuevos países libres habían surgido y la personalidad africana se había manifestado internacionalmente. Los africanos habían hablado por ellos y por sus descendientes dondequiera que estos se encontraran. En esos tiempos había experimentado el inmediato impacto que esta situación había provocado entre los desposeídos de Estados Unidos quienes sentían que la dignidad "negra" podía ahora ser lograda, la belleza "negra" podía constituirse en una realidad.

La nueva situación africana había determinado e inspirado a los estudiantes afronorteamericanos quienes habían podido ir de sus universidades en el sur a aquellos lugares que las leyes y la costumbre había preservado "sólo para blancos". Había sido también entonces cuando se les había escuchado decir camino a la cárcel que toda Africa sería liberada mucho antes de que ellos pudiesen conseguir en ese país una taza de café.

Nkrumah hacia un breve recuento de las revueltas esclavas e insurrecciones en la historia de Estados Unidos, la forma en que habian luchado en Louisiana, en Virginia y otros lugares así como

los nombres de los rebeldes: Nat Turner, Harriet Tubman, etc.; la resistencia de algunos otros quienes, más recientemente, se habían manifestado de manera pacífica en contra del racismo, la segregación y la discriminación y la forma, más violenta, en que algunos blancos se habían solidarizado con ellos.

Nkrumah continuaba su análisis hasta los disturbios del 18 de agosto de 1965 cuando en el ghetto "negro" de Watts de la ciudad de Los Angeles, California los afronorteamericanos se habían levantado para rechazar a sus agresores. A partir de entonces los "negros" continuaban luchando violentamente por medio de bombas y armas de diferente tipo, desde 1965 el grito de rebelión había sido Black Power.[Nkrumah:1980:424-425]

Para Nkrumah, el movimiento formaba parte de la vanguardia por la revolución mundial contra el capitalismo, neocolonialismo e imperialismo, parte de los oprimidos contra el opresor que operaba en todos los sitios en donde se encontraran africanos y sus descendientes. El movimiento se encontraba ligado a la lucha panafricana por la unidad del continente africano y a todos aquellos que peleaban por el establecimiento de una sociedad socialista.

El Black Power daba a los afronorteamericanos una nueva dimensión, la de la acción de la vanguardia de los pueblos "negros" que podía alcanzar a todas las masas oprimidas.

Nkrumah criticaba severamente a los trabajadores blancos que, instalados en la comodidad que les había sido otorgada, desdeñaban al movimiento "negro". Sin embargo, reconocia un potencial entre

sus desposeidos que podían ser cooptados por el Black Power.

En esta organización y en las revoluciones armadas de Africa preveia el triunfo de la justicia y anunciaba que ningún éxito se lograría si no se utilizaban métodos violentos de lucha. Reconocía a la no violencia, en la que antaño había creido, como anacrónica en la revolución de estos nuevos tiempos y referia a Ernesto Ché Guevara en cuanto al necesario desarrollo de un verdadero internacionalismo proletario, con ejércitos proletarios internacionales; bandera bajo la cual lucharian por la causa sagrada de la redención humana.

Paralela e estas declaraciones de Nkrumah, en la década de los setenta desde Jamaica un académico se referia a los movimientos afroamericanos de la siguiente manera: los grupos rastafari forman parte importante de la vanguardia y resistencia en contra de los opresores. En esta misma situación estaban los jovenes de Harlem, los descendientes de africanos residentes en Europa, los militantes de Soweto, Azania, quienes no olvidarian a Bob Marley, Peter Tosh, Jimmy Cliff o los Congoes.[Jabulani Tafari:1980:8] Personajes, estos que también pertenecen al mundo panafricano.

Lo importante de esta declaración es la articulación y semejanza de pensamientos en cuanto a la transnacionalización y vinculación de la lucha contra la opresión en tres continentes, Africa, América y Europa.

No obstante, para Nkrumah el objetivo principal seguia siendo la unidad continental, de ahi vendria la fuerza que los africanos y sus descendientes requerian. Los movimientos de liberación en

Africa y el *Black Power* norteamericano podrían realizarse solamente con la unificación de Africa, el hogar de los hombres africanos de todo el mundo.

Los afroamericanos habían sido separados de sus raices culturales y nacionales; los niños "negros" de Estados Unidos vivian sin conocer la gloria de las civilizaciones africanas, del robo perpetrado a sus ciudades y de la destrucción de sus pueblos; de los mártires "negros" que habian muerto resistiendo la agresión imperialista; de la moral colonialista que convertia en "bueno todo lo que viniese del blanco y en malo lo que viniese del negro". Y repetia una de las consignas del Black Power: Nos definiremos a nosotros mismos. [Nkrumah:1980:426-428] (la traducción es mía). Nkrumah se dirigia a los miembros del Black Panther norteamericano y a todos sus hermanos y hermanas, camaradas y amigos de las Antillas, Africa, Asia, América Latina y todos aquellos sitios del mundo socialista. Les hablaba del significado de este movimiento indicando que se trataba de las cuatro quintas partes de la población mundial a quienes les había sido negado todo. El Black Power era la suma total del poder económico, cultural y político que los pueblos "negros" debian tener para lograr un alto desarrollo social en un mundo libre de opresores, su organización formaba parte del resurgimiento revolucionario en el mundo.

En cuanto a los africanos que vivian en Inglaterra, Nkrumah hacia hincapié en el hecho de que estaban en ese país no por oportunidad ni por libre elección, sino por razones históricas que tenian que ver con la colonización de Africa. Les pedia no olvidar a sus

países y los conminaba a jugar el papel que les pertenecía: el del movimiento revolucionario negro internacional.[Nkrumah:1980:429-430]

El pensamiento de Nkrumah habia evolucionado, se habia radicalizado. Tal situación se debia probablemente a tres cosas: la primera tenia que ver con la probable convicción de que por la via pacifica no iba a ser posible alcanzar la justicia anhelada; la segunda se relacionaba con una mayor flexibilidad para expresarse, libre ahora de las presiones oficiales; finalmente, la tercera, se vnculaba con el ambiente político-social de la época: los años sesenta y setenta plenos de revoluciones en el mundo en vias de desarrollo y en donde hay que considerar de manera significativa, especialmente en los sesentas, la situación de las poblaciones afroamericanas de Estados Unidos.

Fue esta una época en la que las condiciones económicas y el nivel de vida de los afronorteamericanos declinó de manera importante: aumentó su desempleo; gran cantidad de los que trabajaban lo hacían en los peores y más mal pagados trabajos; sus salarios, aún contando con un trabajo similar al de los norteamericanos "blancos", eran siempre más bajos que los de estos; la represión era una constante.

Los eventos de Watts en 1965 coronaron la violencia que se había desatado contra los afronorteamericanos muriendo en esta ocasión 34 personas. [Entralgo:1987:97-98]

Dentro de las manifestaciones de resistencia de ésta década encontramos a Malcolm X quien fundó en 1965 la Organisation of

Afro-American Unity (Malcolm X era portador de un fuerte vinculo con el Caribe a través de su madre que era de Granada) [Martin:1990:85]; a Stokely Carmichael presidente del Comité Coordinador de Estudiantes no Violentos (Carmichael había sido el primero en expresar que los "negros" tenian que empezar a pensar en términos de Black Power); al Black Panther Party de Bobby Seale y Huey Newton que surgió en 1967 y cuyo principal ideólogo fue Eldrige Cleaver. Todos ellos contando en su haber con los antecedentes, de cuya influencia se reconocían herederos, de Garvey, el NAACP de Du Bois y Martin Luther King, entre otros. Empero, este gran movimiento "negro" norteamericano contaba con otras nuevas influencias, las de Nkrumah y los movimientos de liberación de Africa del Sur pasando también por el marxismo. [Entralgo:1987:98]

Nkrumah recordaba los dias en que él y sus compañeros se habían movilizado en el Reino Unido y hacía un análisis de las organizaciones con las que en ese momento contaban en ese país, entre ellas, el Black Panther Movement que encabezaba Obi Egbuna. Esta organización se encargaba de movilizar, educar y despertar la conciencia del pueblo "negro" en Inglaterra. Nkrumah recordaba a estos africanos que su lucha era importante y que Africa los necesitaba. [Nkrumah:1980:429-431]

Desde Conakry, lugar de su exilio, Nkrumah continuò alentando la rebeldía de todos los que se levantaban en armas en el continente y fuera de él. Al parecer sólo en dos aspectos cambió en intensidad esta actitud después de su partida de Ghana. Por un lado la

aceptación sin ambages de la violencia y, por el otro, una preocupación más manifiesta en los asuntos de los pueblos descendientes de africanos de este lado del Atlántico, principalmente de Estados Unidos.

5. VIAJEROS ATLANTICOS: ENCUENTROS Y CRUCES DE EXPERIENCIAS.

## 5.1 CIRCULACION DE MARINOS Y MIGRANTES.

En la segunda mitad del siglo XIX Londres brillaba como la capital del mundo. Centro de un imperio que se extendia por cinco continentes y que por lo mismo podía reunir grupos sociales del más diverso origen, era una capital cosmopolita. En esta ciudad entraron en contacto intelectuales africanos y afroamericanos en una constante confrontación e interacción de ideas y experiencias. Pero este cruce de experiencias reunió también otro tipo de personas. Desde principios del siglo XVIII los africanos y sus descendientes formaban una proporción considerable de marineros trabajando en actividades diversas en los barcos mercantes que circundaban el Atlántico.

Cobley señala que la fraternidad existente entre marineros "negros" forma el lazo más consistente y directo entre el Caribe y Africa desde hace dos siglos. Su posición única, de libre y frecuente contacto, hizo posible el desarrollo de su papel político y cultural. [Cobley:1990:62] A esta correcta afirmación debe añadirse que este lazo logró vincular no solamente a caribeños y africanos, sino afronorteamericanos y descendientes de africanos en Europa.

Muchos de estos hombres eran reclutados en los puertos de

Inglaterra donde, a principios del siglo XVIII, había un creciente número de marineros "negros" libres.

Estas comunidades habitaban y se movian alrededor de cualquier punto del área atlántica, por lo que era común encontrar marineros africanos en cualquier puerto de las Antillas, de Estados Unidos y de Europa.

Todo parece indicar que este tipo de contactos difundió en las costas africanas el mensaje de Marcus Garvey a principios de los años veinte. Estos marineros establecieron ramas de la UNIA a lo largo de las costas, desde Windhoek en el sudoeste africano hasta Lorenzo Marques en Mozambique.[Cobley:1990:63-64]

Antillanos que trabajaban en Capetown participaron activamente en la primera huelga de los trabajadores de muelles que tuvo lugar en 1919 y en la formación del primer sindicato de masas, la Industrial and Comercial Workers Union (ICU), en el cual algunos ocuparon altos puestos. El caribeño J.G. Gumbs llegó a ser presidente de la Unión. Al involucrarse laboralmente los caribeños participaron en la formación de la conciencia política de los sudafricanos. [Cobley:1990:64]

Los intercambios de información no sólo se dieron a partir del permanante contacto entre marineros, el Atlántico, medio de comunicación y por tanto de vinculación, llevó a Africa desde América: administradores, oficinistas, misioneros, profesores, líderes sindicalistas, agentes de gobiernos coloniales y obreros. Aunque los africanos también viajaban, siempre se observó una mayor tendencia de movilización entre los descendientes de africanos.

La presencia de afroamericanos no intelectuales en Africa conduce a la reflexión de un amplio cruce de experiencias y conocimientos mutuos, razón que explica el constante interés de parte de estos últimos en la situación del continente ancestral. Desde luego, la información operó en ambos sentidos con lo cual se logró un movimiento circulatorio, espontáneo, de noticias, tema de gran riqueza y poco explorado.

Como ejemplo concreto de la red de contactos existente en los barcos que navegaban el Atlántico se encuentra el testimonio de Marcus Garvey. En su primer viaje a Inglaterra, de regreso a Jamaica y en plena reflexión de sus experiencias al lado de marineros y obreros africanos y afroamericanos, Garvey añadió a tales vivencias la siguiente:

"¿De dónde proviene el nombre de la organización? [se refería a la UNIA] Mientras hablaba con un negro antillano, pasajero del mismo barco que partió de Southampton, y quien regresaba proveniente de Basutolandia a su casa en las Indias Occidentales con su esposa basuto, fue que conoci mejor los horrores de la vida nativa en Africa. Me contó historias tan horribles y penosas que mi corazón sangró dentro de mi. Al regresar a mi camarote, todo ese dia y la noche siguiente los pasé sopesando el tema de la conversación, y a medianoche, acostado sobre mi espalda, me vino la idea y la visión de que nombraria la organización Liga de Comunidades (imperiales) Africanas y Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro. Pensé que ese nombre abarcaría el propósito de toda la

humanidad negra..."[citado por Lewis:1988:36]

Garvey habia tomado conciencia de que los problemas del racismo, la opresión y la colonización no eran casos aislados sino parte de un gran problema universal. En la toma de conciencia de Garvey se encontraba el fruto de los cruces de ideas y de conocimientos mutuos en el ámbito Atlántico.

A fin de mostrar la intensidad y dinámica de estos acercamientos observemos el caso del creador del himno de la UNIA, Josiah Ford. Ford nació en Barbados en 1876, después de la Primera Guerra Mundial fue a residir a Estados Unidos en donde se convirtió, más tarde, a la religión judia. En esas épocas fue director musical de la Universal Negro Improvement Association's Liberty Hall y compuso el himno de la organización, The Universal Ethiopian Hymnal. Por medio del proyecto Back to Africa de Garvey viajó a Etiopía a fines de 1930 donde presenció la coronación de Ras Tafari (posteriormente Haile Selassie). En este pais se unió a otros inmigrantes afroamericanos dispuesto a residir en este lugar. Uno de estos inmigrantes era Mignon Innes quien, al igual que él, era de origen barbadiano y con quien se casó poco después. Ford murió en 1935, su esposa permaneció en Etiopia y el resto del grupo de inmigrantes regresó a Estados Unidos. [Cobley:1990:54] Según parece mantenian un contacto intenso con los garveyitas, no obstante, su caso ilustra acerca de la capacidad de movilización y la riqueza de los acercamientos.

El mundo de marineros y trabajadores conformaba un ambiente muy dinámico de influencias encontradas y de mensajes al que se añadian otros viajeros y migrantes que también llevaban y traian ideas.

Pero este intercambio tenia muchas veces una intención. Con frecuencia la circulación de noticias era un acto conciente y premeditado, un activismo político que tenía como meta fundamental el sostenimiento de la comunicación. Este caso se presentó no sólo entre los marineros, sino entre los misioneros, los lideres sindicales, los estudiantes y los intelectuales. Cobley llama a todos los cruces y contactos existentes: "...a continuing process of cross-fertilisation..." [Cobley:1990:50]

## 5.2 CONTACTOS ENTRE POLITICOS E INTELECTUALES.

Por lo que hace al contacto entre intelectuales, abundan los ejemplos al respecto, uno de ellos es el del abogado originario de Trinidad en las Antillas y de padres barbadianos, Henry Sylvester Williams quien era de los pocos descendientes de africanos que ejercian como juristas en Londres.

Gracias a su profesión entró en contacto con jefes y altos dignatarios africanos quienes llegaban a la ciudad para presentar sus quejas y apelaciones, en muchos de estos casos Williams se hacia cargo de la defensa.

Además de su labor como jurista, H.S. Williams procuró la formación de algún gremio que unificara a africanos y afroamericanos en

Londres, fue así como fundó en septiembre de 1897 la Asociación Africana que incluía estudiantes y residentes del Caribe, Africa Occidental y Africa del Sur. En la práctica este fue uno de los pasos previos a la inauguración de los congresos panafricanos.

[Sánchez:1983:43]

H.S. Williams vivió en Capetown entre 1903 y 1905.[Cobley:1990:64]
Estas vivencias explican, al menos en parte, su creciente
involucramiento en los asuntos del mundo africano.

La Asociación Africana que Williams creó se proponía la discusión de los problemas que afectaban a los africanos. Con este objetivo, desde su creación, parte de sus integrantes concibieron la idea de efectuar una "'Asamblea de miembros de la raza africana de todas partes del globo'". [Sánchez:1983:43]

El objetivo de la Asamblea era la discusión de los problemas que padecian las poblaciones de ascendencia africana, principalmente aquellas de los Estados Unidos y el Caribe inglés. Todo lo anterior dentro del marco de un creciente sentimiento anticonial y con vistas a establecer un local permanente de discusión en Londres. En estos encuentros se reunian personalidades tales como Otonba Payne de Lagos; H. Mason Joseph de Antigua; E.A. Gibson de Sierra Leona; B. Small de Pennsylvania; Tengo Jabavu de Sudáfrica, así como el médico R.N. Love nacido en Nassau, Bahamas y militante activo por la causa afroamericana en Jamaica. [Esedebe:1980:19] Se trataba de un abanico de africanos y sus descendientes de muy variado origen. Love, cabe recordar, fue una de las grandes influencias en los primeros años de movilización politica de Marcus

Garvey.

El crecimiento de la conciencia étnica era parte de un proceso que se había gestado en el pasado esclavista y en los diferentes tipos de movilizaciones, resistencias y encuentros. El cruce de información y de diálogo propició el desarrollo de nuevas propuestas: el crecimiento ideológico pero también de la lucha en términos panafricanos.

Hasta los años veinte de este siglo, aproximadamente, la presencia de afroamericanos en las movilizaciones panafricanistas era superior a las de los africanos, después de lo cual estos últimos favorecieron al movimiento cada vez con mayores contingentes sin que mermase por ello el interés y el número de los "negros" de América. A partir de entonces los encuentros que antes abundaban en Estados Unidos se realizaron en Europa, sitio en donde se localizaban grandes colonias de africanos y afroamericanos.

En marzo de 1926 un grupo de africanos y sus descendientes en América que vivian en Paris fundaron el Comité de Defensa de la Raza Negra (CDRN) bajo los objetivos de demandar una política colonial real y sincera y de analizar la cuestión de la Personalidad Negra.

El CDRN era conducido por Lamine Senghor y su órgano de difusión era La Raza Negra, revista que reflejaba la opinión no sólo de este grupo sino también, de manera esporádica, de la West African Student's Union (WASU) ubicada en Londres.

La revista difundia las actividades de la Universal Negro Improvement Association, la UNIA de Marcus Garvey, así como su poema, Africa para los Africanos, de la misma manera que condenaba el colonialismo en Africa y se ocupaba de los problemas de los residentes afroamericanos en Europa.[Ajala:1980:35]

El CDRN se desarrolló hasta llegar a constituirse en la Liga de Defensa de la Raza Negra (LDRN) con una militancia creciente que apoyaba las causas nacionalistas de Africa del norte.

El gobierno francés, preocupado por estos movimientos, trató de destruirla por lo que su líder, el guineano Tiemoho Garan-Kouyate se adhirió, conjuntamente con otros miembros, a la Unión de Trabajadores y pudo continuar, de esta manera, con sus actividades panafricanistas.[Ajala:1980:35]

Mientras tanto, en Londres, la WASU sostenia una casa-hogar para estudiantes africanos, descendientes de africanos y algunos otros que fuesen aprobados por el consejo que fungia como administrador.

La WASU tenia como objetivos: servir como oficina de información sobre la historia y culturas africanas; investigar sobre asuntos pertenecientes al continente africano y su desarrollo; proporcionar apoyo; unificarse; promover el espíritu de buena voluntad; difundir la cultura y filosofía africanas y reforzar la conciencia nacional y el orgullo racial.

La WASU se mantenia en contacto con Africa Occidental a fin de lograr apoyo monetario para su sostenimiento y en esa medida logró introducir y propagar abundantemente sus ideas panafricanas en esa región. Sus contactos iban más allá de Africa y Europa, también se relacionaban con afroamericanos de Estados Unidos y el Caribe otorgando una perspectiva más ampliamente panafricana a sus

actividades.[Ajala:1980:36]

Otra actividad producto del contacto entre colonizados en Inglaterra fue la Liga de los Pueblos que fundó el jamaicano Harold Moody en 1931. Originalmente pensada como una organización humanitaria, no política y de apoyo, pasó rápidamente a convertirse en foro de denuncia contra el colonialismo y los linchamientos en Estados Unidos, denuncias que eran una constante en la historia del Panafricanismo.

Fue por estos tiempos que apareció en Londres el caribeño George Padmore. Venía de Hamburgo donde había colaborado como editor en el periódico El Trabajador Negro organo de la Unión de Trabajadores Negros de tendencia comunista. La capital inglesa fue campo fértil para sus actividades, allí le fue posible trabajar al lado de intelectuales, estudiantes y trabajadores africanos y del Caribe así como de organizaciones de corte panafricano que ya se encontraban establecidas en esa ciudad. [Geiss:1967:734-735]

Padmore fue un luchador-intelectual panafricanista incansable. había estudiado en Estados Unidos, lugar donde recibió experiencias del garveyismo y del comunismo. De este sitio viajó a Europa (Moscú, Hamburgo, Londres) para establecerse a fines de los años cincuenta en Ghana independiente donde trabajó al lado del Dr. Nkrumah.

Al poco tiempo de establecido en Inglaterra, se unió con C.L.R. James y T.R. Makonen originarios de las antillas inglesas, así como con los africanos Kwame Nkrumah, Nnamidi Azikiwe, Wallace Johnson, Jomo Kenyatta y otros más con quienes luchó para obtener apoyo para

las victimas de la invasión italiana a Etiopia así como para la recuperación de su integridad territorial. [Entralgo:1987:29]

Esta protesta llevó a los africanos y sus descendientes a la creación de una organización de amigos de Abisinia que más tarde, en 1937, se convirtió en la Oficina de Servicios Africanos Internacionales (IASB en inglés) y cuyo organo informativo era la Opinión Africana Internacional. La IASB se dedicaba también a la preparación de conferencias y debates al mismo tiempo que colaboraba con la Liga de Pueblos Negros.

En mayo de 1938 ambas organizaciones protestaron contra la posibilidad de que el gobierno británico cediera a Sudáfrica los protectorados de Basutolandia (Lesotho), Swazilandia y Bechuanalandia (Botswana).[Ajala:1980:38]

La Liga de Pueblos Negros continuó luchando por la independencia de las Africas, proceso que cristalizó después de la 2a. Guerra Mundial. La IASB y otros nuevos organismos, el Centro para el Bienestar del Negro y la Asociación Negra en Manchester; la Asociación de Estudiantes de Descendientes de Africanos en Dublín; la Asociación Central Kikuyu y la Liga de la Juventud Africana (sección Sierra Leona), se combinaron para formar la Federación Panafricana (PAF) con los objetivos siguientes: promover la unidad y bienestar de los africanos y sus descendientes en el mundo; demandar la autodeterminación e independencia de los pueblos africanos y aquellos otros sometidos al dominio de poderes extranjeros; promover la igualdad de derechos para los africanos y la eliminación de todo vestigio de discriminación racial.

[Ajala:1980:39-40]

La PAF fue un organismo de amplia movilización, sus agremiados analizaron la posibilidad de organizar para 1945 un congreso panafricano, una conferencia especial internacional con un secretariado que incluiria al Dr. Peter Milliard de Guyana Británica como presidente; R.T. Makonnen como tesorero; George Padmore y Kwame Nkrumah como secretarios adjuntos; Peter Abrahams como secretario de publicidad y Jomo Kenyatta como secretario asistente.[Ajala:1980:40] De manera simultánea Du Bois, desde Estados Unidos, organizaba un encuentro similar (el 50. Congreso Panafricano) para lo cual se había puesto en contacto con la WASU. El resultado de estas coincidencias fue justamente el Quinto Confreso Panafricano que se realizó en Manchester en 1945.

Los encuentros entre intelectuales africanos y afroamericanos en Europa dieron por resultado además la diversificación en los enfoques panafricanos.

Durante las tres primeras décadas de este siglo empezó a surgir una amplia corriente cultural, se trataba de la reafirmación de la cultura "negra" en Europa, el Caribe y Africa occidental principalmente. Esta corriente estaba impulsada por estudiantes de habla francesa que vivían en Paris y que se hallaban motivados por los congresos panafricanos; los programas de la UNTA de Marcus Garvey y el movimiento "negro-literario" de Harlem Renaissance del ambito de New York, en donde participaban escritores afronorteamericanos y del Caribe, principalmente de habla inglesa. Harlem Renaissance, a su vez, habia cobrado fuerza a raiz de su

identificación plena con Africa, una toma de conciencia en la que Countee Cullen se preguntaba "'¿What is Africa to me?'" en su poema "'Heritage'", mientras Langston Hughes en su poema "'The Negro Speaks of Rivers'" hablaba de cómo había construído su cabaña cerca del Congo.[Ralston:1985:773] Esta conciencia influyó en las mentes de los estudiantes de habla francesa en Paris quienes poco después confrontaban sus ideas con intelectuales de Africa occidental como el senegalés Léopold Senghor. En estos encuentros se forjó el movimiento de la Négritude a mediados de los años treinta.

Este movimiento se basaba en la creencia de una herencia cultural común entre los africanos y sus descendientes. Los escritores de la negritud trataban articular de las esferas del africano.[Ralston:1985:773] Era ésta una convicción de que los pueblos africanos y sus descendientes eran portadores de ciertos valores y que la afirmación de tales valores se hallaba ligada a la causa de la emancipación de los "negros". Esto significaba no tan sólo la necesidad de liberarse del gobierno colonial, sino de todas las formas de discriminación y opresión raciales. [Hodgkin: 1965:182-183] Se trataba de una gama de reacciones provocada por el impacto de la civilización occidental en Africa y del complejo total de factores sociales y psicológicos que conformaban la experiencia colectiva del pueblo. "negro" bajo la dominación occidental.[Trele:1965:322] (la traducción es mia).

Esta posición implicaba de antemano la conciencia de que la presencia europea en Africa había provocado una situación de conflicto permanente, primero por el comercio esclavo y después por

la presencia de los gobiernos coloniales. Desde esta perspectiva, la negritud se añadia a la serie de resistencias a las invasiones europeas.

Dentro de esta convergencia, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial el senegalés Alioune Diop fundó la revista Présence Africaine que incluía textos de escritores africanos y afroamericanos portadores de este movimiento. Figuras importantes de la literatura "negra" formaban parte de esta publicación, entre ellas Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, León Damas, Jacques Roumain, Paul Niger, entre otros.[Irele:1965:345-346]

Que existía un conflicto con la presencia europea lo muestra la siguiente reflexión de Césaire en su Cahier d'un retour au pays natal: "'I salute the 3 centuries that uphold my civic rights with my blood minimised.'"[Trele:1965:344]

Respecto a Harlem Renaissance, debe hacerse mención especial al antillano Claude McKay, de quien Ralston opina que su poesía ayudó a la unificación cultural y política del Panafricanismo. En su discuro, McKay afirmaba que los negros deberían conocerse, protestar contra el sufrimiento común y afirmar su dignidad. Su poema, If we must ie, fue utilizado por Winston Churchill en la Segunda Guerra Mundial aunque este nunca quiso reconocerlo.[citado en Campbell:1987:66]

Claude había llegado a Estados Unidos, igual que Garvey y muchos otros estudiantes africanos y afroamericanos, motivado por el interés despertado por el Instituto de Booker T. Washington de Tuskegee, Alabama. Tiempo después McKay pasó a un punto más radical

en su posición contra la opresión cultural, rebeldía que se ponía de manifiesto en su poesía.

El movimiento de oposición que representó la negritud fue tardio respecto a otros pronunciamientos semejantes y aún más radicales como los que presentaron los pueblos africanos y afroamericanos de habla inglesa.

Como formas tipicas de presentación la negritud manifestó su rechazo a la civilización moderna, su protesta contra la supremacia blanca y su poesía en francés con ritmos tradicionales africanos.[Geiss:1974:321]

El éxito de la Conferencia de Bandung en 1955 inspiró a Présence Africaine a organizar una contraparte cultural, fue así como surgió en 1956 el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en Paris. Su objetivo principal era definir una nueva conciencia cultural no occidental.[Irele:1965:346-347] En el Congreso se presentaron ponencias sobre diferentes aspectos de las culturas africana y afroamericana y, aunque el objetivo era eminentemente cultural, surgieron inevitablemente criticas a los gobiernos coloniales y a occidente en general. El encuentro fue, en sintesis, un resumen del pasado y un esfuerzo de solidaridad "negra" en el nivel cultural.[Irele:1965:347] Alioune Diop señaló la estrecha relación entre las luchas de los "'hijos de Africa'" en los Estados Unidos y el Caribe y aquellas de los africanos en su continente al mismo tiempo que enfatizaba el efecto retardatario del comercio esclavo.[Thompson:1969:5]

Una segunda Conferencia fue efectuada en Roma, ésta, con un

carácter mucho más político, hacía referencia a la situación colonial. El discurso del martiniqueño Aimé Césaire fue harto evidente en el rechazo a la colonización.[Irele:1965:347]

En este segundo encuentro se recomendó la revitalización de los valores tradicionales africanos y su difusión a nivel mundial como parte de la cultura universal; se hizo un llamado especial a los filósofos africanos para que se liberaran de los sistemas filosóficos occidentales; se conminó a aprender de las tradiciones, cuentos, mitos y proverbios del pueblo, es decir, a rescatar la sabiduria africana para esclarecer las categorías especificas del pensamiento africano.[Legum:1962:212-217]

En estas dos conferencias fue evidente que el proceso de descolonización de Africa, iniciado con Ghana después de la Segunda Guerra Mundial, había pasado a ser una cuestión prioritaria. El debate principal se centraba en esta cuestión independientemente del foro o congreso. Esta postura confirmó que los nacionalismos independentistas formaban parte de la corriente panafricana.

En los años de posquerra la presencia africana en este tipo de eventos creció aún más hasta hacerse superior a la afroamericana. Esto se debía a que la atención de esta parte del mundo estaba centrada en los inicios del proceso independentista del continente, lo demás pasaba, en esos momentos, a un segundo plano. No obstante ello se manifestaba la urgente necesidad de rescatar, revalorar y aprender de las culturas africanas a fin de proponer la construcción de una personalidad africana ante el mundo. De estas declaraciones se deduce que la negritud, semejante a otros

panafricanismos, mantenía una postura de vinculación entre la cultura y la política.

Do Nascimento y Elisa Larkin analizan la negritud como un movimiento que va más allá de la concepción original de León Damas, Aimé Césaire y Leopold Senghor, citan a John Henrik Clarke para explicarse:

"There is no way to separate Pan-Africanism from nationalism.

Nationalism is the catalytic agent that sets Pan-Africanism in motion, the cohesive force that drives it forward and establishes its reason to exist." [Do Nascimento:1992:103]

El nacionalismo es visto aqui como la fuerza sociopolítica històrica de las naciones africanas y sus descendientes, no se refiere unicamente a los nacionalismos independentistas africanos posteriores a la Segunda Guerra Mundial a los cuales trasciende.

Es así como vemos a Senghor declarar en el Congreso de Couton en 1958 lo siguiente:

"' Quand nous disons 'Afrique Noire', nous n'oublions ni les Antilles, ni les îles du Pacifique, encore moins Madagascar, tous territoires ausquelles nous sommes liés par notre situation de colonisés, sinon par les liens du sang'".[Shepperson:1960:356]

Independientemente de si el movimiento de la negritud fue más alla de las cúpulas intelectuales o alcanzó a otros segmentos sociales, su manifestación, el tipo de denuncias, el discurso y las propuestas planteadas lo confirman en el marco de las diversas expresiones panafricanas del mundo. Un movimiento en donde también

se encontraron africanos y afroamericanos en las metrópolis europeas.

6. LOS RASTAFARI DE JAMAICA:
PANAFRICANISMO TRANSCONTINENTAL
CONTEMPORANEO.

La reflexión panafricana de este trabajo llega a la conclusión de que el panafricanismo es ante todo un proceso histórico. Como tal, resulta en un fenómeno en el que se puede calar a profundidad. Este proceso se concretiza no sólo en las diversas versiones que lo conforman, sino en los múltiples contactos y cruces de información que dieron por resultado la existencia de una red transatlántica panafricana. Esto significa que se ha ido construyendo en tiempo y espacio una cultura de raigambre africana, de resistencia y rechazo, de militancia: una ideología. Esta ideología se expresa en proyectos, escritos, discursos, manifiestos, políticas, propuestas. Sin embargo, explicar en estos términos lo que es el procesos panafricano significa recortar sus alcances. El panafricanismo es todavía más, es un fenómeno que se proyecta en el tiempo planteando y replanteando su propia historia.

El punto más acabado y, según parece, la más contemporánea de sus manifestaciones se encuentra entre los grupos rastafari de Jamaica. Pero este movimiento no es el último, hay que insistir, se trata de un proceso, de una corriente dinámica que tiende a continuar porque continúan existiendo las condiciones que la crearon: la explotación, el racismo, la segregación, la opresión. Jamaica y los rastafari son parte de la historia común que participa de estas

categorias.

Los rastafari son herederos del panafricanismo y resultan, a su vez, en un nuevo panafricanismo. Son la consecuencia de la experiencia panafricana de pensar y actuar, proponer, denunciar y resistir. Entre los rastafari el panafricanismo se elabora y se reelabora. Es un crisol con muchos elementos: panafricanismo de unidad con Africa, liberador, de raices, de resistencia, de militancia, de solidaridad con el apartheid de Sudáfrica. Pero también es un movimiento con un contenido religioso de gran impulso en donde subvacen las tres raices religiosas pronunciamientos de liberación de los africanos sus descendientes: la Biblia, la Biblia como arma entre los oprimidos y la fuerza religiosa africana. Se trata del desarrollo de una transculturación en donde también toma parte la labor comunicativa de los movimientos migratorios. Construcción de una cultura, en el sentido más amplio del concepto.

En este sentido, estamos hablando de un nuevo tipo de cimarronaje en el que los hijos de los esclavos vuelven a plantear su particular riqueza cultural, en esta ocasión en Jamaica pero con répercusiones en tres continentes Africa, América y Europa.

La historia de jamaica se caracteriza por las diferencias sociales entre quienes la han habitado: la injusticia, la estructura - profundamente estratificada- basada en una alta correlación entre clase y color, la riqueza entre los menos, pero también la lucha, la resistencia firme de los marginados por su condición de descendientes de esclavos y por el color de su piel.

En Jamaica, primero colonia española y después inglesa, la sociedad se caracterizó siempre por tener una estructura de tipo racial sumamente precisa. En el caso del fenotipo, más cercano o más alejado del africano. Esta complejidad se relacionaba, además, con la mayor o menor posibilidad de promoción en la escala social. Así, la sociedad jamaiquina está compuesta por una clase media mulata y otra alta en donde existen algunos sectores reducidos de individuos de ascendencia africana.

La relación directa entre los factores racial y social fue fomentada de manera deliberada por el gobierno colonial, tal y como lo expresara un funcionario de la colonia inglesa:

"'El poder británico en las colonias se funda en el espíritu de inferioridad que se cultiva minuciosamente en los gobernados.'" [Dridzó:1984:161)

Desde las primeras sublevaciones en los tiempos de la trata esclava, pasando por las rebeliones de emancipados de 1865 y la época del movimiento panafricanista de Marcus Garvey, hasta llegar al presente, la sociedad muestra una variedad de manifestaciones de creatividad y resistencia. Entre éstas deben mencionarse los intentos individuales y colectivos de regreso al continente africano en donde los emancipados utilizaron muchas veces la política británica de repoblamiento de Africa occidental posterior a la abolición de la esclavitud.

Jamaica era reconocida entre las colonias inglesas no solamente por su prosperidad sino por ser el área con mayores revueltas esclavas en el Caribe: su número supera el de 400. [Campbell:1987:26] Actualmente ya no son sublevaciones de esclavos, pero sobrevive, entre los rastafari, un tipo de cimarronaje adaptado a las circunstancias de la historia contemporánea de Jamaica y del panafricanismo internacional.

## 6.1 MIGRANTES Y FLUJO DE NOTICIAS.

Jamaica es un pueblo de migrantes. La tradición de encuentros y cruces encontró en esta isla una continuidad. A causa del agudo desempleo el país ha sido, desde fines del siglo pasado y principios de éste, proveedor de mano de obra que emigra al exterior.

A principios de 1900, cuando se empezó a construir el canal de Panamá y los jamaicanos tuvieron noticia de ello, se dirigieron hacia la región y se establecieron en sus zonas cercanas. Un gran número viajó más tarde hacia Honduras y Costa Rica para trabajar en lás grandes extensiones de las empresas bananeras. Estas fueron emigraciones temporales, ya que existen otras que permanentemente se han canalizado hacia algunas de las grandes ciudades de Estados Unidos como son New York, Boston, Detroit, Chicago y Philadelphia. A Estados Unidos iban no sólo como fuerza de trabajo, sino como estudiantes. [Sherlock:1966:114-115]

En Jamaica se destacan como importantes etapas de migración por

fechas y países las siguientes: Panamá y Cuba, 1900-1914; Estados Unidos, 1900-1922; Inglaterra, 1950 hasta la fecha. [Sherlock:1966:115]

Campbell proporciona una cifra total de 126 000 jamaicanos que salieron de su país entre 1902 y 1919.[Campbell:1987:66 y cita 12]

A fin de comparar, debe considerarse que en 1901 la isla contaba con un total de 756 000 habitantes, en 1911 con 831 000 y en 1921 con 858 000.[Mitchell:1993:3] Estas cifras dan un cálculo aproximado de 800 000 habitantes hasta 1919, de los cuales salieron 126 000.

En todo caso, durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial las emigraciones se incrementaron hacia Estados Unidos e Inglaterra añadiéndose en tiempos más recientes, Canadá.

La Segunda Guerra Mundial creó una gran escasez de fuerza de trabajo en Estados Unidos, el gobierno de este país negoció un programa de trabajadores temporales con Gran Bretaña del cual pasó a beneficiarse Jamaica junto con otros países. De cuatro a cinco millones de trabajadores fueron admitidos bajo este convenio. No todos eran jamaiquinos pues debe aclararse que en él participaba también mano de obra de México, de Barbados y de Honduras Británicas. [Pastor:1982:110] El autor que proporciona estas cifras no especifica las correspondientes a cada país.

No obstante la demanda estadounidense, en estas fechas se incrementó también la emigración hacia Inglaterra, 10 000 jamaicanos participaron bajo el programa de trabajo agricola de posquerra. Entre 1949 y 1960 el flujo migratorio hacia el Reino

Unido se estimaba en 178 000.[Kaplan:1976:23] Hasta 1960 el número de habitantes era de 1 624 000. [Mitchell:1993:3] O sea que de estos se iban nada más a Inglaterra 178 000.

Después de 1962, año de la independencia de Jamaica, el gobierno británico decidió limitar el ingreso de inmigrantes del Commonwealth al que la isla pertenecía acelerándose, con tal medida, el movimiento hacia Estados Unidos y Canadá.

Dentro de esta tendencia debe señalarse también el fuerte flujo de emigración ilegal en donde las cifras hacia Estados Unidos que proporcionan algunos estudios refieren 288 000 migrantes durante los años sesenta entre hombres, mujeres y niños.[Kaplan:1976:23] Jamaica contaba en 1970 con 1 849 000 habitantes.[Mitchell:1993:3] Según parece, este tipo de emigración ha encontrado su cauce mayor hacia Canadá.

En jamaica, la emigración de mano de obra ha servido como válvula de escape en dos sentidos: por un lado ayudando a reducir el creciente desempleo interno; por el otro, ha servido de apertura de horizontes para los marginados, "negros" que en su mayoria han retornado enriqueciendo la vida de sus aldeas con historias de resistencias en el universo africano vinculándolas a las suyas propias. El mundo en el que se desenvolvian los emigrantes en Estados Unidos e Inglaterra era aquel de los marineros y los obreros que ya ha sido referido en el capítulo cinco.

A este contexto de migrantes que enmarca el surgimiento de la cultura rastafari debe enlazarse la penetración de capitales extranjeros.

En los años cincuenta, después de que fue eclipsado el capital inglés, vinieron los capitales norteamericano y canadiense a reemplazarlo en la explotación de vastas reservas de bauxita, en la construcción de grandes hoteles o estableciendo industrias para la sustitución de importaciones.

Entre 1950 y 1957 el país llegó a ser el productor más grande de bauxita, la extracción y su procesamiento industrial sustituyeron al azúcar como pivote central de la economía.

Las transnacionales de la bauxita compraron grandes extensiones de tierra que anteriormente pertenecian a pequeños agricultores, situación que propició el desplazamiento de miles de personas de las áreas rurales y con ello la intensificación del desempleo. Las trasnacionales expulsaron del campo a 560,000 campesinos entre 1943 y 1970. La emigración, que había sido continua, se intensifico. Asi, antes de que los ingleses impusieran controles de inmigración, 163 000 isleños habian dejado Jamaica para vivir en Manchester, Bristol, Birmingham, Brixton y Nottingham. Asimismo, entre 1950 y 1968 un número semejante emigró a Estados Unidos y Canadá. Los que se quedaron se trasladaron hacia las áreas urbanas de Kingston y Montego Bay.[citado por Turner:1991:77 y Campbell:1987:86] Estas emigraciones deben ser analizadas en el contexto de las presiones impuestas para forzar al pueblo a vender sus tierras. El corolario de tal situación fue la caida de la producción agrícola en un 18% entre 1945 y 1948. Como consecuencia la población llegó a ser más dependiente de las importaciones de alimentos.

[Campbell:1987:87] En esta época de movimientos sin precedente de

la población, las mujeres emigraron a los suburbios de las principales ciudades jamaiquinas llevando con ellas ideas centrales que pasarian a formar parte de la cultura rastafari, principalmente ideas de tipo religioso-biblico.

## 6.2 FL REENCUENTRO CON EL SIMBOLO DE ETIOPIA.

La imagen panafricanista de Etiopía ha recorrido el mundo de los africanos y sus descendientes. El factor migratorio tan característico del pueblo jamaiquino, la circulación de las noticias internacionales y las condiciones sociales de Jamaica coadyuvaron en la adopción de esta imagen en la isla.

Desde el siglo XVIII se había venido desarrollando en Estados Unidos una fuerza religiosa que interpretaba las referencias biblicas a Etiopia como una forma de contrarrestar el mito de la inferioridad de los africanos y sus descendientes en América. Los estudiosos de esta tendencia biblica formaron parte de lo que se conoce como movimiento Etiope.[Campbell:1987:47]

Una de las manifestaciones concretas de este movimiento estuvo representada por las iglesias etiopes mencionadas en el capitulo tres.

En el siglo XIX, cuando los defensores de la esclavitud se proponian continuar con el intento de privar a los descendientes de africanos de toda dignidad humana y civilización, estos recurrieron a la gloria de Etiopia. Los pastores descubrieron en la Biblia que Egipto y Etiopía estaban en Africa y que estos países habían cumplido un papel muy importante en la historia de la civilización. Leian e interpretaban el significado de Salmos 68:31, así también como Jeremias 13:23 y todos aquellos versiculos donde se hace mención a los africanos.

Desde Sudáfrica al Caribe y Norteamérica, el concepto de etiopismo ha sido parte del pensamiento religioso de los pueblos "negros". La filosofia rastafari retomó este concepto que pasó a formar parte del marco religioso que encarna la expresión de resistencia del movimiento. [Barrett:1977:70]

Marcus Garvey se referia a Etiopia a través de Dios y decia: si el hombre blanco tiene la idea de un Dios blanco debe dejársele con su adoración, situación que también se propone para los hombres asiáticos. En el caso de los "negros", estos habían encontrado un nuevo ideal. Su Dios no tenía color y podía verlo todo. Se referia al Dios de Etiopía, el Dios eterno de todas las edades. Ese era el Dios en el que ellos creian y al que adorarían a través de la imagen de Etiopía. [Garvey:1980:44] (la traducción es mía).

Aunque Garvey no se refirió nunca a Haile Selassie como la encarnación de la divinidad, la imágen de un Dios etíope permaneció en muchos jamaicanos y afronorteamericanos así como su mensaje de aquel discurso cuando dijo: Miren a Africa, cuando un rey negro sea coronado el día de la libertad estará cerca. [Kitzinger:s/f:245] (la traducción es mía).

En este sentido, cuando en 1930 tuvo lugar en Etiopia la coronación de Haile Selassie (originalmente Ras Tafari), los nacionalistas "negros" de Harlem en Estados Unidos celebraron el hecho, ellos vieron en este hombre el poder para restituir a los pueblos africanos el respeto, la dignidad y los derechos. [Campbell:1987:70]

Estas interpretaciones acontecieron de manera simultánea en Jamaica. En la isla, la coronación de Selassie, de quien se decía sería el último emperador, dio pie a interpretaciones de los grupos más ortodoxos entre quienes surgió la idea de que el nuevo rey de Etiopia sería su salvador, los rescataria de las vilezas del hombre blanco y los trasladaria, del exilio en que vivían, de nuevo a la tierra prometida: Etiopía, Africa.

La noticia de la coronación había recorrido el mundo mostrando las fotos de un rey "negro" con un gran ejército y al lado de algunos aristócratas europeos.[Campbell:1987:70] Los pueblos africanos y afroamericanos tuvieron por vez primera la percepción visual de Etiopia que fue interpretada como aquella de la que hablaba la Biblia.

Poco después, la imagen de Etiopia se reforzó por la creencia de que el espiritu de Nyabingi de Uganda se había movido a Etiopia y había poseido a Haile Selassie quien luchaba contra la invasión italiana de Mussolini.

El origen de Nyabingi se relaciona con las resistencias populares en Uganda, especialmente de las mujeres en contra de los colonizadores europeos en el siglo XVIII. Nyabingi fue la primera que organizó el movimiento, se decia que al morir ella su espíritu había poseido al de otra mujer que continuaba organizando la cesistencia. El movimiento continuó fuerte en Kigezi, Uganda mientras las noticias del acontecimiento llegaban a Jamaica. En 1937 se creía que el espíritu de Nyabingi había reencarnado en el cuerpo de Selassie.

Durante la invasión italiana, la organización jamaicana en apoyo al emperador Selassie adoptó el nombre de Nyabingi a partir de lo cual algunos hombres, que posteriormente formaron parte de las comunidades rastafari, pasaron a llamarse Nyabingi o Nya-men, lo mismo que sus lugares de reunión para la solidaridad y sus tambores. [Turner:1991:71-62 y 75]

La comunidad Nyabingi contaba entre sus consignas más comunmente conocidas aquella de muerte a los opresores afroamericanos, mulatos, blancos, amarillos o de cualquier origen. [Jabulani Tafari:1980:3] (la traducción es mia). La consigna de muerte pertenecía originalmente al movimiento anticolonial Nyabingi de Uganda.

Al Estado jamaiquino le preocupaba no solamente la vinculación que estos primeros rastafari tenian con Etiopia y Uganda, sino su consigna de muerte que apuntaba en primer lugar al orden colonial. Etiopía representa muchas cosas más para los pueblos "negros" de la llamada diáspora así como para los africanos mismos. La cita que Horace Campbell recogió de S.K.B. Asante acerca de su estudio sobre etiopismo en West Africa y el grito de Africa para los Africanos sintetiza el sentimiento panafricano hacia Etiopia:

"'After the victory over Italy at Adowa in 1896, Ethiopia acquired a special importance in the eyes of Africans as the only surviving African State. After Adowa, Ethiopia became emblematic of African valour and resistance, the bastion of prestige and hope to thousands of Africans who were experiencing the full shock of European conquest, and were beginning to search for an answer to the myth of African articulate West African inferiority...To nationalist intelligentsia of lawyers, merchants, journalists, doctors and clergymen who had since the turn of the century persistently sought to share political power with the colonial ruler, the role of Ethiopia or Ethiopianism in nationalist thought and politics was great and inspiring... In separate African churches, Africans did and could protest imperial rule and build articulate leadership to oppose the domineering and discriminating actions of the colonial officials." [Campbell:1987:49-50]

Acerca de este comentario Campbell añade que las contradicciones raciales imperialistas habían impulsado una forma de protesta similar en Estados Unidos, Africa y el Caribe. Empero, tales manifestaciones fueron algo más que situaciones semejantes. Se trata de una red de comunicaciones poco conocida que mantenía en contacto a estas tres regiones más Europa y a través de la cual fue posible el replanteamiento, desarrollo y ejecución de la política panafricana en los tres continentes.

así, cuando Italia invadió a Etiopía en 1935, gran parte de los

afroamericanos que habitaban en el Caribe: en Santa Lucia y Dominicana, en Barbados y Jamaica, en Trinidad y Antigua, denunciaron la agresión y declararon su disposición a asimilarse a los ejércitos etíopes a fin de expulsar al agresor.

Cabe señalar que estas enérgicas muestras de protesta y solidaridad panafricanas fueron más fuertes y evidentes en el Caribe que en Africa misma, al grado tal de poner alertas a los gobiernos coloniales de las islas ante un posible disturbio que además podría desembocar en protestas en contra del desempleo y las dificultades economicas por las que atravesaba la región. Este tipo de protestas encontraron entre los grupos rastafari el canal adecuado a su continuidad.

## 6.3 CONSTRUCCION DE LAS PROPUESTAS POLITICO-CULTURALES.

Los rastafari son un fenómeno socio-político de aspecto religioso, característica que en el fondo encarna la expresión de los que se niegan a aceptar los valores impuestos por la ideología en el poder.

Los rastafari encuentran su origen en el proceso transatlántico de rebeldías y derrocamiento de la esclavitud. En esa cultura de la protesta que tanta originalidad ha dado a sus propuestas y que en el caso de Jamaica se concretó, desde las épocas coloniales, a

través de las primeras rebeldías de los cimarrones, después campesinos libres de Jamaica por acuerdo con la corona inglesa; asimismo en los movimientos religiosos radicales del siglo XIX tales como el etiopismo semireligioso militante de las mujeres exesclavas jamaicanas en defensa de la tierra en donde se encontraban incluidas algunas sectas bautistas [Turner:1991:73]; el etiopismo corte internacional; las luchas combativas religioso de afrojamaicanas en la isla tales como la del levantamiento conducido por Paul Bogle en 1865 en Morant Bay en demanda de tierra y cuyo lema era justicia para los negros, levantamiento que fue duramente reprimido; la rebelión de los Bedwarditas seguidores de Bedward quien en 1895 gritaba a las masas afrojamaicanas desposeidas que pasarian al infierno si no se levantaban y aplastaban al hombre blanco; el garveyismo y las subsiguientes luchas nacionalistas de Africa y el Caribe. Turner señala al movimiento de los Bedwarditas como el lazo vital entre la revuelta de Paul Bogle y el movimiento de Regreso a Africa que más tarde dirigió Marcus Garvey. [Turner: 1991:73].

Garvey representa, sin duda, una de las mayores influencias en el desarrollo ideológico de los grupos rastafari. Esto no sólo por las ideas que recogió, desarrolló y sembró en la isla de la que también era originario, sino también por la trascendencia internacional de su pensamiento. (ver capitulo II).

Entre las bases que conforman el desarrollo histórico-social de los rastas debe analizarse la trayectoria de Leonard Howell, Archibald Dunkley y Joseph Hibbert quienes forman parte de la tradicional red

de migrantes jamaiquinos.

Estos hombres regresaban a la isla en los años treinta después de haber trabajado en el extranjero. Hibbert había estado en Panamá donde habia tenido relación con el Antiguo Orden Mistico de Etiopia; Howell había viajado extensamente a través de Africa y Estados Unidos y a su regreso a Jamaica escribía para la Federación Mundial Etiope, la Voz de Etiopia. A este personaje se debe la fundación en la isla de la Sociedad de Salvación Etiope en 1934, había traido de regreso de Estados Unidos una copia de un Cristo negro al cual la gente de Jamaica identificó como el emperador Selassie, Howell sostenia que los afrojamaicanos debian obediencia y lealtad al emperador de Etiopia Haile Selassie y no al rey de Inglaterra. Dunkley por último, era marinero y en sus múlltiples viajes había estudiado ampliamente la Biblia. Los tres por separado empezaron a propagar la divinidad de Selassie y de su obra de redención hacia el pueblo negro de Jamaica. [Patterson:s/f:267 y Forsythe: 1983:45]

En la isla el gobierno colonial veía con preocupación las multitudes que se reunían principalmente alrededor de Howell quien era perseguido constantemente por el Estado hasta el punto en que lograron su internación en un sanatorio mental.[Campbell:1987:72] En el contexto de recesión económica mundial de los años treinta la creencia popular en la promesa de redención de un emperador etíope y el mensaje panafricanista de Marcus Garvey encontraron a un pueblo ávido de justicia y dispuesto a obtenerla. Así iba germinando la semilla que más tarde cristalizó en el movimiento

rastafari.

La depresión económica fue crucial en el desarrollo del movimiento por razones diversas: Arrojaba, de vuelta a su país, a muchos de los trabajadores jamaicanos que volvian demandando trabajo y tierra, los migrantes traían consigo del exterior ideas nuevas de las cuales muchas pertenecían a la ideología panafricanista en voga por Inglaterra y Estados Unidos.

Coincidia el momento con el de la invasión italiana a Etiopía de 1935.

Las demandas de tierra llegaron a uno de sus puntos culminantes en 1938 cuando se inició en el campo una revuelta que pedía tierra para los que carecían de ella así como salarios más altos para el trabajo agrícola. Pese a la represión en las áreas rurales, el movimiento alcanzó a Kingston. [Turner:1991:75]

Más allá de las cuestiones teológicas acerca de la divinidad de Selassie o el reino de Etiopía se hallaban las condiciones de la depresión capitalista que amenazaba el bienestar mínimo de las clases trabajadoras. Los índices de desempleo y subempleo se agudizaron empeorando las condiciones de vida del pueblo. Fue así como se precipitó la revuelta popular de 1938, una ruptura que arrancaba de las masas más empobrecidas tal y como había ocurrido en 1865 durante el enfrentamiento conducido por el predicador afrojamaiquino Paul Bogle.[Campbell:1987:78-81]

Aunque los rastafari no jugaron un papel central en la rebelión, dado que aún no se consolidaban como comunidad, las ideas de conciencia "negra" de Garvey si lo hicieron y se reforzaron.

De esta manera, la cociencia de Africa; la reinterpretación panafricana de la Biblia con Etiopia y Selassie como personajes centrales; el mensaje panafricanista de Garvey; la depresión económica y el vinculo al exterior que representaban los migrantes, maduraron en la convergencia del pueblo afrojamaiquino profundamente cimarrón hacia el movimiento rastafari.

A través de la rebelión popular de 1938 los trabajadores lograron la legislación de una política laboral más favorable que cimentó las bases de la pequeña burguesía emergente. El Estado había tomado conciencia de que existía una clase trabajadora organizada.

Este tipo de concesiones políticas culminaron con la independencia de Jamaica en 1962.

La década anterior a la independencia observó un movimiento de población sin precedentes producto de la penetración de capitales estadounidenses y canadienses. La gente era practicamente forzada a vender sus tierras y obligada a emigrar dejando sus tierras de labranza en manos de las transnacionales en medio de una cada vez más aguda dependencia alimentaria. La conciencia de los pobres fue recayendo paulatinamente en la conciencia de "raza" rastafari dado que el movimiento de población de estos años no logró articularse con el de las clases trabajadoras. [Campbell:1987:87]

Las características rastafari que se observaron en los años setenta habían empezado a manifestarse desde fines de los años cincuenta y durante la primera mitad de los sesenta proyectándose, durante esta década y la siguiente, su particular concepción del mundo en el ámbito internacional.

A principios de los setentas, los grupos rastafari, antes concentrados en un religiosismo contestarario pero poco creativo, se hallaban con un alto grado de conciencia y muchos de ellos comprometidos con la lucha política.

Los rastafari se proponían rescatar la cultura de sus ancestros africanos revalorándola y haciéndola suya, más aún, muchos de ellos -hasta la década de los 60- no se asumían como jamaiquinos, sino como africanos traídos por la fuerza -y aquí entra el elemento religioso- a Babilonia: nombre otorgado a Jamaica, sitio en donde se plasman la frustración bajo la esclavitud y el colonialismo con sus legados de pueblos y hogares rotos, lugar de fuego y sangre, sitio designado para redimir sus anteriores desviaciones religiosas, símbolo de cualquier tipo de opresión colonial e imperialista.

Más allá del matiz religioso encontramos su fuerte presencia cultural, herencia rastafari que ha pasado a formar parte de la cultura panafricana internacional y que ha permeado los usos y costumbres de todas las clases sociales de Jamaica.

En buena medida el aporte cultural rastafari debe ser entendido a través de simbolismos pertenecientes al mundo africano como un todo, así como a través de las luchas del contexto histórico afrojamaicano.

Desde fines de los años cincuenta los rastafari se manifestaron, al igual que Garvey y Nkrumah antaño, genuinamente antimperialistas, anticolonialistas, antiracistas, antirepresores y antiexplotadores, independientemente del color de la piel de quien ejerciera la

fuerza. De ahí que su concepción del ser panafricanista sea la siguiente: toda persona que busca la liberación de Africa de toda forma de racismo, colonialismo e imperialismo; la unificación política, económica, militar y espiritual de todo el continente así como la liberación de la explotación de todos los pueblos oprimidos del mundo independientemente de su origen o condición. El logro de tal objetivo hacía indispensable la unidad de los pueblos "negros" del mundo. [Jabulani Tafari:1980:8]

Congruentes con esta posición africanista y antimperialista los rastafari identificaron entre sus lideres, además de Haile Selassie (que entra en el ámbito de lo religioso), a Burning Spear (Jomo Kenyatta), Kwame Nkrumah y Patricio Lumumba.[Campbell:1987:102] El siguiente concepto es adecuado al intentar describir, en el nivel de la cultura, a los grupos rastafari: de manera general se intenta reestructurar la identidad para tratar de concientemente desde una perspectiva africanocentrista situación, ésta, que cubre las dimensiones físicas, espirituales y mentales de la vida. De ahí que tal cultura proporcione un vehículo a través del cual los africanos en la diáspora puedan recrear una identidad africana. La forma rastafari de vida representa un escape conciente la participación en una cultura alienada así como reconstrucción de una orientación cultural africana en términos de la concepción del mundo, el ethos y la ideología.[Tufani Semaj:1980:22] (la traducción es mia).

## 6.4 MANIFESTACION DE LAS ESTRATEGIAS CULTURALES.

Dependiendo del grupo al que pertenezcan, los rastafari son, por lo general, hombres y mujeres de pelo largo que cae en bucles sobre la espalda.

Desde los años sesenta el estilo del peinado fue reconocido como "dreadlocks" o bien solamente "dread" o "locks" y pasó a convertirse en simbolo de libertad y orgullo en todo el mundo. Por lo general los hombres usan barba y aún a principios de los años setenta su vestido incluia casi siempre los colores rojo, verde, negro y amarillo (colores de la selva africana). La costumbre del cabello largo se inspiró en los pueblos etiopes y en los Mau Mau. En 1953 la prensa internacional cubrió la revuelta keniana Mau Mau mostrando fotos de los querreros que aparecían con los largos rizos que les habían crecido durante el combate. Los rastas adoptaron el peinado. [Turner:1991:77]. No obstante, muchos rastafari reconocen que el pelo usado de esta manera se encuentra relacionado también, de manera simbólica, con la cabeza del león africano (su pelo, su rugido, la fuerza de su cuerpo, su inteligencia y movimientos en general) así como con el libro sagrado: la Biblia en donde, además de la historia de Sansón y Dalila, se hace referencia al león desde Génesis hasta Salmos pasando por las Revelaciones. Ademas, los rastafari se percataron de que la figura del león se encontraba en el sello oficial que había sido utilizado por Selassie y sus antecesores y de que había sido el emblema del pueblo de David. Dennis Forsythe señala que de los doce sellos que hasta ahora se han registrado de la familia imperial etiope, varios de ellos muestran al león con una cruz colgada al cuello o con una bandera de Etiopía. Curiosamente este emblema se repite constantemente entre los simbolismos rastafari. Y curiosamente también el emperador Selassie se hacia llamar El León Conquistador de Judá o El Hombre-León del Monte Zión.[Forsythe:1980:70, 72 y 73 y Forsythe:1983:52 y 99]. El león simboliza el regreso a Etiopía (Africa) y uno de los mayores emblemas de las comunidades rastafari.

La figura de este animal fue observada repetidamente en las representaciones rasta y se grabó en su conciencia más que la cara de Selassie. [Forsythe:1983:102]

Empero, en el contexto jamaicano, la elección del peinado tiene una mayor trascendencia. En un país donde existe una estructura de clase racial basada en la superioridad de los valores europeos y en el consecuente desprecio por todo lo que recuerde la herencia africana, muchas veces el status social está determinado por el pelo cuando la piel clara del individuo no permite ubicarlo en el estrato social "correspondiente". De esta manera, los cabellos exageradamente largos están manifestando una diferencia con respecto al otro. Implican un desafío a los valores estéticos impuestos por las clases dominantes.

Aunque en Números 6:5 se encuentra la justificación biblica a este modo de peinarse, la principal razón para su uso es que los rastas encontraron en su identificación física con los guerreros kenyanos

una forma de tomar distancia de los valores estéticos occidentales y de confirmar su africanidad. [Campbell:1987:96]

Semejante situación se observa también en la prohibición entre las mujeres al uso y aplicación de cosméticos sobre su cara y pelo los cuales no deben ser tratados con algo que no sea natural. Se considera que el uso de cosméticos y retoques sólo muestra el poco aprecio que se tiene de si misma al natural. Esta acción degrada, desmoraliza y borra toda identidad africana con lo que la mujer termina siendo imitadora de los explotadores blancos. [Albuquerque:1976:229) (la traducción es mia).

En las comunidades rastafari, desde al punto de vista de la religión, el uso de los rizos largos llegó a convertirse en un ideal, llegó a ser visto como parte de la antena psíquica. Sin embargo, independientemente de la religión, llegaron a considerarse opcionales debiendo respetarse solamente la apariencia natural africana y la eliminación del uso de susbstancias químicas. Se trataba, en síntesis, de desarrollar el común estético orientado hacia la cultura africana. [Tufani Semaj:1980:29]

Los rastafari han desarrollado un sistema de alimentación de tipo estratégico. En este aspecto sus costumbres son del tipo vegetariano. No comen ningún derivado animal ni productos elaborados con harina blanca, ni sal, alimentos procesados o quimicamente preservados, café o bebidas alcohólicas. Cristina Cavalcanti señala que esta dieta no sólo es congruente con lo inaccesible de ciertos productos de acuerdo a su economia, sino que también transforma la pobreza alimenticia, fruto de su desventaja

económica, en un cuidado con la salud, la higiene y la nutrición:

"Su vegetarianismo es una forma práctica de salir del circulo vicioso: mala alimentación - desnutrición - enfermedad - hospitales. [Cavalcanti:1985:126-127]

Es así como las comunidades rastafari evitan comer gran cantidad de alimentos que son comunes en la dieta jamaicana. Empero, las justificaciones a estas prácticas, además de las económicas y de la salud, se encuentran en la Biblia y en algunas interpretaciones cósmicas. [Tufani Semaj:1980:28]

La preferencia rastafari se inclina entonces hacia los alimentos Ital (naturales) congruentemente con la cultura física del cuerpo. En su régimen de ausencia de carnes el cerdo es tabú. Esta propuesta alimentaria se encuentra ligada a la máxima obtención de una vida vigorosa y espiritual. [Forsythe:1980:79]

De este modo, mientras los estratos bajos de la sociedad no pertenecientes a la cultura rastafari acusan serios problemas de malnutrición, los grupos rasta la padecen menos en la medida en que han sido capaces de echar mano de frutas y vegetales o eron el alimento de los esclavos y que continuan siendo de común entre ellos y en las áreas rurales.[Campbell:1987:1

Por lo que hace a la comunicación, la lengo sional ha tenido un desarrollo peculiar en este contex al. Gran parte de la población no habla el inglés "culto" que es la lengua oficial. Este idioma permanece en el comercio, la educación, los asuntos del Estado y la radio. [Campbell:1987:124] En lugar de este inglés, en la isla se desarrolló un "inglés" criollo que, en manos de los

rastas, ha sufrido transformaciones, reajustes que también reflejan la evolución de su proceso vivencial.

El criollo utiliza el pronombre Mí en lugar de la primera persona del singular, Yo. Por ejemplo: Mí tengo un libro. Para los rastas, la forma Mí denota sumisión, en su lugar utilizan yo que recupera al sujeto en el discurso. La pronunciación inglesa Me representa para ellos la autodegradación que era esperada de los esclavos hacia sus amos, como consecuencia la pronunciación I implica para los rastafari la oposición al servilismo. [citado por Pollard, 1980: 36-37].

"El deseo de asumirse como sujetos ha llevado a una amplia utilización de la primera persona del pronombre personal y a la invención de varias palabras a partir de ella en donde la primera persona del plural pasa a ser yo-y-yo (I and I)... El sonido de la palabra I (yo) es utilizado en una infinidad de maneras que constantemente recuerdan al Rastafari su inividualidad y su identidad con la divinidad. Así, Rastafari es pronunciado Rastafar-I, lo que incluye al individuo, a Selassié y a comunidad Rastafari sólo termino." la en un [Cavalcanti:1985:127]

El I es una forma de enfatizar la importancia de la autoconciencia de la primera persona en tanto que I and I además del plural implica de manera principal la presencia siempre constante del Ser Supremo. [Forsythe:1983:85 y 87] Es decir, yo, nosotros (como comunidad) y Dios.

La técnica del habla rastafari ha evolucionado lentamente hacia un sistema semi-independiente de comunicación verbal que expresa no solamente su pertenencia y rebeldía sino también su creencia emergente en la centralidad del I. [Forsythe:1980:76] Adquiere importancia, entonces, el Yo y el Nosotros.

Asimismo, con esta forma de comunicación los rastas intentan reflejar sus puntos de vista religiosos. Muchas de las palabras que utlizan son de origen bíblico, a través de su uso tratan de sentar una posición contraria a todas las ramas de la iglesia establecida "blanca".

Velma Pollard cita a Rex M. Nettleford quien comenta que la relexificación de la lengua rastafari de formas africanas en el lenguaje de sus amos fue una necesidad política así como también un asunto de conveniencia comunicativa. Añade que este desarrollo nunca privó al esclavo o a sus descendientes criollos de la memoria de los patrones de lenguaje de los antepasados o de su habilidad para forjar creativamente nuevos medios de expresión utilizando otros patrones... Los rastafari estaban inventando un lenguaje, utilizando elementos existentes para estar seguros, pero creando un medio de comunicación que convincentemente reflejara las especificidades de su experiencia y percepción de sí mismos, de la vida y del mundo...[Pollard:1980:33-34]

En el lenguaje escrito, básicamente en sus poemas, el contenido es místico, pero también se observa el conocimiento de Africa y la forma en que es abordado el continente.

En la poesia se habla de Frantz Fannon, de Etiopia y de Dios, del

león africano y de Shaka-Zulu, de Ashanti, de Babilonia, del Congo y Kumasi, de juicios, del ganja (marihuana) etc. Por un lado se critica duramente, se cuestiona, por el otro, se retoman valores, se concientiza y, siempre, se difunde la conciencia de ser ellos descendientes de africanos y de su situación histórica en Jamaica. Es importante señalar que gracias a la importancia del reggae (música rastafari por excelencia) como vehículo de comunicación, el léxico rasta se ha ido extendiendo principalmente entre los jovenes que antes se expresaban en criollo. El reggae está escrito por rastafaris y su mensaje está pleno del contenido de su filosofía, sus mensajes y sus protestas.

Ante esta situación, la reacción de rechazo de muchos profesores en el aula así como de padres de familia de clase media, es probablemente menos una reacción por la amenaza lingüística que por la amenaza del impacto social de un movimiento al que temen y no comprenden. Esto se explica por el hecho de que si bien la manifestación lingüística se impregna en las conciencias, las implicaciones sociales que la transformación y el mensaje de la lengua conllevan tienen un significado mayor. [Pollard:1980:39-40] Otra importante manifestación cultural rastafari es la que representa el uso del ganja (marihuana). Este es uno de los aspectos más controvertidos de su cultura con el cual han sido asociados de manera negativa.

La planta ha sido utilizada por el común del pueblo jamaiquino desde hace mucho tiempo para la cura de diversas enfermedades. La planta (cannabis sativa) y la pipa para fumarla (chalice) fueron

traídas de India en el pasado conjuntamente con los trabajadores forzados y, como en India, también en Jamaica tuvo muchos usos.[Campbell:1987:107]

Además de la utilización de tipo medicinal, para los rastafari el ganja es un medio más para el logro de una comunicación óptima. Los induce a un estado de ánimo propio para la meditación y el convivio, para la discusión de sus problemas internos y aquellos pertenecientes a la vida en Jamaica, para la creación musical y la danza y, algo muy importante, para el reencuentro con sus raíces. La principal justificación para el uso del Ganja es la religión, la Biblia que promueve usos rituales por medio de esta substancia. [Tufani Semaj:1980:28] No obstante, cabe recordar que el uso del ganja para propósitos espirituales no es desconocido para los pueblos afroamericanos, constituye una herencia de sus antepasados africanos.

En el oeste de Africa las nueces de cola cumplian el multifacético papel que ha venido cumpliendo la hierba en la cultura rastafari y afrojamaicana en general.

En la isla, la hierba, además de ser fumada, es utilizada por los rastas como alimento, como bebida y como ayuda para ciertos masajes. Por lo mismo, no la reconocen como droga sino como hierba milagrosa, razón por la que suelen llamarla su comida espiritual o su hierba de la sabiduria. De ahi que cualquier rastafari la señale rápidamente como la hierba protectora, la que sana y refuerza su cuerpo, estabiliza su alma, lo introyecta hacia su propio interior proporcionandole nuevas dimensiones espirituales en relación

consigo mismo, sus hermanos y el universo. Es decir, ayuda a restaurar el equilibrio bio-energético-espiritual.

Simbólicamente, para ellos el ganja surgió y creció en la tumba del Rey Salomón. Su justificación biblica se encuentra en Génesis:1:29 de donde pasa a ser, además, el cuerpo místico y la sangre de Jesús. [Forsythe:1980:71]

En la diversidad de su uso el ganja sirve también como alimento. Es cocinado como cualquier vegetal, como el "'callalu'" jamaicano, semejante a la espinaca. Con frecuencia es proporcionado de esta forma a los niños, en la sopa, como infusión o cualquier otro plato.[Kitzinger:s/f:255]

El ganja puede ser almacenado sin que sufra deterioros en su composición alimenticia, de donde destaca su gran ventaja sobre los productos perecederos, situación que brinda a las comunidades la posibilidad de guardarlo y usarlo cuando la necesidad lo reclama. [Campbell:1987:107]

En cuanto a los usos medicinales, los rastafari la recomiendan en situaciones tales como el asma, el reumatismo y los trastornos estomacales. El uso de ésta y otras hierbas recuerda a la medicina tradicional africana.

Acerca de las posibilidades reales de curación del ganja, existen testimonios científicos acerca de sus poderes curativos. El médico Freddie Hickling la reconoce como única cura para el glaucoma, el asma, y algunas otras enfermedades de tipo mental y físico.[Forsythe:1983:121-122]

Más allá de sus propiedades curativas, el ganja ha conducido a las

comunidades a un desarrollo del control mental en función de la salud corporal. Esto significa que les es posible curar el mal o el dolor físico a través del poder mental que les permite un tipo de inducción por medio de la cual llegan a conocer su cuerpo, su potencial y los mecanismos profundos, concretos para su alivio. Una especie de ojo interno. [Forsythe:1983:151-166]

En todo caso es claro que el uso de remedios naturales sintetiza una contrapropuesta al uso de fármacos de dificil acceso para ellos por su costo y por lo general, aunque curativos, también dañinos. A pesar de todo se ha continuado asociando a las comunidades con el uso del ganja en un sentio negativo, más aún, la hierba se convirtió en una de las principales justificaciones para la persecusión y encarcelamiento de muchos de sus miembros.

Las autoridades parecen olvidar el hecho de que la planta, durante la colonia, era traida por los mismos administradores británicos al Caribe de manera regular y era vendida a los trabajadores indios, sus primeros usuarios, principalmente en Trinidad. [Campbell:1987:108]

Esta comunidad fue la que empezó a crear en los años sesenta una cultura musical que retaba las importaciones musicales de los Estados Unidos: el reggae.

El reggae viene a ser el ejemplo contemporáneo de los cruces culturales y la creatividad de estos pueblos.

En el arte musical han quedado plasmadas sus propuestas para alcanzar una vida mejor, el ideal biblico y la protesta por la explotación y la opresión históricas.

En téminos de estructura rítmica, el reggae es resultado de la fusión de caracteres musicales norteamericanos y antillanos provenientes de los grupos estadounidenses que estaban de moda allá por los años cincuenta y sesenta. Más allá de estas influencias destaca la recreación de los tambores Burru y el canto responsorial, dos de las más antiguas formas musicales afrojamaicanas que fueron heredadas a la música popular. [Cavalcanti:1984:111]

El reggae comporta también una tendencia soul, la cual pertenece a las tradiciones musicales y vocales religiosas que vinieron emergiendo desde los años 1860 tanto en Jamaica como en Estados Unidos entre las comunidades "negras". El elemento religioso, portador de misticismos y protestas, pasó, con algunas variaciones, a otras invenciones musicales entre las que se cuenta al reggae. [Constant:1982:31]

En las Antillas, hasta mediados de los años sesenta, mientras la pequeña burguesía urbana y las juventudes jamaicanas gustaban de ritmos como el ska y aún el viejo mento o el rythm & blues de importación norteamericana, las masas empobrecidas compartían otro tipo de música. En éste la religión, sincretismo en donde persistían en gran medida elementos base de cultos africanos, seguía ocupando gran espacio. Es dentro de estos elementos que se localizan los tambores Burru.

Según parece, a través de estos tambores se dio la ligazón en tiempo y espacio entre el ritmo y la pérdica religiosa que más tarde daria por resultado al reggae.

Los tambores Burru son considerados como una de las raras construcciones musicales africanas que sobrevivieron sin gran alteración hasta mediados del siglo XX. Su orígen se remonta a los tiempos de las plantaciones coloniales en donde los esclavos eran autorizados a tocarlos. Después de la emancipación y con la emigración de los ex-esclavos a las ciudades, los Burru, encerrados en ghettos, salían solamente en ocasiones especiales: en navidad, o a la manera de los Griots del oeste africano: pregonando la liberación de algún miembro de la comunidad que había sido hecho prisionero o algún otro tipo de comentario importante perteneciente al grupo. Más tarde, al encontrarse la prédica rastafari y los maestros del Burru en las ciudades, se juntaron las prácticas religiosas y el ritmo en un objetivo común: la insistencia en la fuerza de las civilizaciones afroamericanas y africanas. [Constant:1982:47]

De esta manera, el reggae implica principalmente una colectividad musical inmersa en un proceso histórico en donde sobresale la posición existencial de los desheredados de la isla. Entre la "raza" y las raíces, se perfilan los problemas tanto de clase social como de identidad cultural.

La fuerza musical del tambor fue emergiendo como herramienta de comunicación no verbal entre ellos y el resto de las masas empobrecidas, unidos por la necesidad de afirmar su propia cultura y su dignidad como hombres "negros".

En este contexto se empezaron a desarrollar canciones que enaltecian a Etiopia y a la historia Africana; canciones

socioreligiosas y políticas con una aguda crítica hacia Babilonia (Jamaica) y su injusticia.

En los años sesenta cuando empezaron a cerrarse las puertas para los jamaicanos en Inglaterra, Estados Unidos y Canadá, los migrantes decidieron quedarse en las mayores ciudades isleñas, Kingston y St. Andrew principalmente. A partir de entonces se incrementaron el hacinamiento en los ghettos y el desempleo en la misma proporción que las tensiones sociales. [Constant:1982:61] Es en este contexto en donde surge con mayor fuerza el discurso rastafari, después discurso reggae.

Analizar este discurso no resulta fácil debido al uso que los cantantes hacen de la lengua. Gran parte de los textos son cantados en "inglés" rasta. Muchas veces la letra de las canciones resulta difícil de entender aún para los angloparlantes.

En el reggae se detectan como grandes temas: el rastafarismo; el repatriamiento y la tierra prometida; la rehabilitación racial y la historia de Jamaica; Babilonia, la opresión y la violencia; el cambio; la critica social y la política. [Constant:1982:78]. Fue así como se escuchó a Bob Marley, uno de los principales representantes musicales del reggae a nivel nacional e internacional, hablar en una de sus grabaciones acerca de los sobrevivientes, ellos, que continuaron existiendo a pesar de la captura y el comercio esclavo, el paso por el océano, la colonización y la opresión. [Tufani Semaj:1980:23]

El sello de Marley fue de vital importancia para el mensaje de Africa:

"su obsesión temática acerca de la crueldad de la esclavitud actuaba como una cátedra popular de historia africana y de cómo entraba en choque con la cultura del opresor, fundiendo el pasado de una historia ocultada, el presente de confrontaciones de hecho y el futuro de redención y horizontes de dignidad y auto respeto." [Perea:1988:294:18]

La profundidad histórica de la música de Bob Marley reflejaba las enseñanzas de Marcus Garvey. Siguiendo a este líder, escuchamos entre otros temas: la necesidad de la unidad de Africa y la importancia de que ello ocurra porque sus hijos en el exterior desean volver al hogar.

En las temáticas de corte panafricano encontramos que Survival, en voz de Marley y su grupo The Wailers, se caracteriza por ser la grabación más crítica e interlocutora de los pueblos "negros" del mundo en los momentos en que Africa se estremecía ante los acontecimientos de Soweto y de las luchas a lo largo y ancho del continente. [Tufani Semaj:1980:28 y Perea:1988:294:18 y 296:17] Empero, los temas por lo general permenecen mezclados dentro de una misma pieza musical. Así, se habla de la fe religiosa de la misma manera que se insiste en el bien, la justicia y la verdad. Los valores del bien y del mal son observados a partir de la perspectiva moral biblica. El reggae vehicula moralismos, semejantes a la tradición oral (de la cual el pueblo jamaicano es heredero desde la paternidad africana), deja caer una especie de proverbios con diversos mensajes.

Como la ideología rastafari está en contra del aborto, en el reggae

el tema es abordado como una forma de destrucción de la vida.

Destaca también su posición antifeminista lo mismo que

Etiopía-Africa, la tierra de los antepasados: el eden -el cual, por

cierto, ubican en la tierra a diferencia de algunos movimientos de

corte milenario en donde el paraiso está en los cielos-.

Se perfila en el reggae un orgullo racial, una intención de afianzamiento a las raíces. El orgullo racial vuelve a ser desafio y afirmación de la presencia rastafari-africana en la sociedad jamaicana. Confirma el desprecio hacia los blancos racistas y, más que estos, hacia los mulatos que voltean la cara en pos de los valores occidentales y se hallan acomodados en los estratos medios. Las canciones de Peter Tosh, otro de los destacados de talla internacional de los años sesenta y principios de los setenta, rasaltan por estar entre los más fieros textos atacando la hipocresia de los jamaicanos acomodados, su discurso fue siempre implacable contra el individualismo de esos sectores sociales. [Perea:1988:294:19]

Cabe señalar que Peter Tosh, Bob Marley y otros más deben sus enseñanzas rastafari a Mortimer Planno. Este hombre fue uno de los más grandes representantes de la cultura rasta en su ala culta y educada. Planno hablaba varios idiomas y había viajado por muchos países, fue de los grandes maestros que se acercaron poco a la religión.[Perea:1988:294:19] Entanto, de los grupos que mayormente rescataron la filosofía de Marcus Garvey se cuenta a Burning Spear, grupo que adoptó el nombre que fue otorgado a Jomo Kenyatta en la lucha anticolonial kenyana. [Campbell:1987:139]

Entre los temas que el reggae saca a la luz deben añadirse: la denuncia que se hace en contra del apartheid en Sudáfrica y la proclamación de solidaridad con el pueblo de Zimbabwe cuando este se encontraba luchando por su independencia; la critica al manejo del turismo en Babilonia (jamaica); las apologías que se hacen a Marcus Garvey y a algunos otros combatientes "negros", héroes del pasado; la dura vida en los ghettos y la violencia que emana de ellos y, por supuesto, la injusticia, la esclavitud, la independencia de Jamaica que no alcanzó a beneficiarlos y la libertad, palabra que se repite con insistencia.

El contenido de estos mensajes provocó que las más fieras canciones de *The Wailers* llegaran a ser vetadas en la radio en los momentos de mayor tensión social de los años setenta, esto pese al renombre internacional que los artistas habían alcanzado.

Sin proponèrselo, el reagge se había convertido en via de comunicación en un país con un alto indice de analfabetismo, en importante forjador de conciencia y en válvula de escape.

Es la música principalmente la que transmite el desafío de este pueblo, en medio de sus elementos de liberación espiritual, las canciones se encuentran impregnadas de una crítica y un desafío sociales; una posición política y una demostración de rechazo y diferenciación con respecto a los que han pretendido negarlos. Para Leonard Barrett, este es un tipo de música de invocación en donde los golpes opacos un poco más suaves del tambor, simbolizan la muerte de la sociedad opresiva; en tanto surgen, como respuesta, unos tambores más vivos, simbolo de la resurreción de la sociedad

a través del poder de Ras Tafari. En este sentido, no es música de adoración, sino de invocación, de llamado a Africa. [Barrett:1977:193] (la traducción es mía).

## 6.5 LA CONCIENCIA AFRICANA RASTAFARI EN LA SOCIEDAD JAMAIOUINA.

La cultura rastafari fue permeando paulatinamente a la sociedad jamaiquina. A principios de los setenta el peso más fuerte de sus seguidores seguia estando entre los sectores pobres de la sociedad. En gtan medida, estos continuaban siendo masas de "negros" que migraban del campo a las ciudades a falta de otra alternativa y que con su arrivo incrementaban el número de los rastafari urbanos. Este tipo de comunidades había surgido en el cinturón de miseria de Kingston, en la parte oeste de la ciudad que ha sido una de las zonas de mayor concentración de estratos sociales bajos. En 1985 un cálculo aproximado contaba entre sus miembros al 5% de la población total del alrededor cien mil miembros. pais, de [Cavalcanti:1985:123]

Gran parte de esta población no tenia posesión legal del lugar donde vivía hecho de cartones y desperdicios de automóviles. En la zona carecían de comodidades elementales como alumbrado, agua, pavimentos, etc. La solidaridad entre ellos y hacia los que llegaban era parte de sus características.[Nettleford:1971:44)

La solidaridad era necesaria dado el alto indice de desempleo y subempleo que los agobiaba y que trataban de resolver por la tradicional vía de la emigración al exterior.

Hacia el fin de los años sesenta y durante los setenta, se fueron agregando de manera paulatina a la cultura rastafari otro tipo de jovenes no pertenecientes a los sectores pobres modificando con ello su estructura.

Uno de los factores que contribuyeron a esta modificación fue la visita oficial de tres días que el emperador Selassie hizo a la isla en 1966. A raíz de tal acontecimiento el movimiento cobró popularidad incrementándose la población joven entre las comunidades rasta. Pero en este aumento de miembros se encuentra también, de nueva cuenta, la influencia de la cercania geográfica con Estados Unidos.

La década de los sesenta nos remonta a la época del Black Power en ese país. La proyección de este movimiento de protesta de los "negros" norteamericanos tocó a Jamaica. Los jovenes pertenecientes a las clases medias de la isla comenzaron a legitimar a los rastafari y a otorgarles apoyo, aunque no siguieran al pie de la letra su modo de vida.

A fines de los setentas se podía contar entre los rastas a algunos médicos, enfermeras, profesores, choferes, sastres, zapateros, agrónomos, etc.

La influencia del *Black Power* fue reconocida de manera conciente por gente de estos grupos. Tal es el caso de I Jabulani Tafari quien se autodefine como seguidor de la filosofía y prédicas

rastafari y se refiere al movimiento estadounidense como algo positivo para toda la gente descendiente de africanos.

A fin de argumentar esta convicción Jabulani Tafari se remite a la concepción que Kwame Nkrumah hiciera del Black Power: el movimiento representaba al poder de las cuatro quintas partes de la población mundial que habían sido dejadas en estado de subdesarrollo por el colonialismo y el neocolonialismo. En otras palabras, el Black Power era la suma total del poder económico, cultural y político que los hombres "negros" debian tener para lograr su sobrevivencia en sociedades altamente desarrolladas en un mundo devastado por el imperialismo, el colonialismo, el neocolonialismo y el fascismo. [Jabulani Tafari:1980:8] (la traducción es mía).

En los años setenta, los jovenes que se integraban a alguna de las comunidades parecían estar más cercanamente comprometidos con la ideología rastafari, seguían de cerca su estilo de vida y usaban los largos rizos que los caracterizan. Las mujeres, por su parte, empezaron a involucrarse en el movimiento por cuenta propia, es decir, sin que mediara hombre alguno en el intento.

Un ejemplo de este cambio lo constituye también Leachcim Tufani Semaj, académico y participante activo de la cultura rasta.

Como en el pasado hicieran otros panafricanistas, Tufani Semaj recomienda a sus compañeros rastafari la lectura de obras que ilustren sobre la herencia cultural africana, menciona a Cheikh Anta Diop, Chancelor Williams, Wole Soyinka, Ayi Kwei Armah y otros más. A esta bibliografía Tufani Semaj añade la importancia de leer la Biblia como complemento de lo que debe ser conocido para

explorar la herencia cultural africana.[Tufani Semaj:1980:24]

Otro caso revelador del nuevo tipo de participantes es el de la profesora Dennis Forsythe, investigadora que cuenta entre sus actividades la difusión científica de la cultura rastafari.

Ella también, como parte de la concatenación histórica panafricana, (Blyden, Garvey, Africanus Horton, Nkrumah, etc.) estudió y rescató el pasado africano para difundir entre sus compañeros la rica historia antigua del continente y, de este modo, contribuir en la desmitificación de los supuestos oscurantismos que rodean su devenir.

En su libro, Rastafari: for the healing of the nation, Dennis Forsythe profundiza en el estudio de dicha historia, principalmente de los reinos egipcio y etiope.[Forsythe:1983:19-36]

En estas nuevas generaciones, Africa continuaba siendo punto de importancia vital. A través de la Organización Voluntaria de Mujeres perteneciente a la Asociación del Movimiento rastafari, Norma Hamilton participó como una de las representantes rastas en el 60. Congreso Panafricano que fue realizado en Dar es-Salaam en 1974. [Albuquerque:1976:229]

En cuanto a la diversidad entre los grupos, hasta fines de los años setenta se contaba con ocho grandes comunidades, algunas de ellas son: los rastas ortodoxos que se hacen llamar "Etiopes", otros que se dicen a si mismos "Africanos", también existen las "Tribus Africanas" como la Orden de Nyabing.

Algunos sectores sociales, en desacuerdo con la rebeldia y denuncia del sistema expresadas por los rastas, intentaron propagar la idea de desunión entre las comunidades. Sin embargo, éstas respondieron confirmando la fuerza de su unidad y añadieron que una da las razones que explicaba su sobrevivencia era el hecho de carecer de una estructura formal centralizada. Su firmeza y unión provenían de la fe y la expresión de la concepción rastafari a través de los varios grupos que la conformaban. [Jabulani Tafari:1980:11]

La fuerza de las reivindicaciones rastafari y su llamado a la unidad panafricana han sido causa de preocupación para el estado jamaiquino. En la sociedad empezaron a proliferar algunos hábitos culturales rastas. La influencia abarcaba a muchos que, no siendo creyentes de Selassie adoptaban formas de vida tales como el

vegetarianismo, los cabellos largos, el uso del lenguaje,

etc.[Turner:1991:68]

En los años 60 fue prohibida en Jamaica la lectura de textos relativos al Black Power norteamericano pues se temía que estos pudiesen influir aún más en el ánimo rastafari y juvenil jamaicano. A partir de los temores oficiales se explica también la prohibición para entrar en la isla a Walter Rodney. A partir de sus múltiples visitas a Jamaica Rodney se había ido involucrando cada vez más con los grupos rastafari. Rodney escribió el libro The groundings with my brothers prácticamente para ellos y en él, después de una breve introducción en la que denuncia la situación de los "negros" en América, hace una síntesis de la historia de Africa para su difusión. Rodney se expresaba de los rastas como la fuerza conductora de la expresión de la conciencia negra en el Caribe. [Campbell:1987:6 y 132] (la traducción es mía)

Las inquietudes oficiales dieron origen a una campaña de rumores que intentaba deformar la imagen de los grupos pese a que la cultura rastafari ya era mundialmente conocida a través de sus cantantes internacionales de reggae. Las comunidades se convirtieron en objeto de aguda represión por parte del estado jamaicano en los años setenta. En estas épocas la CIA se encargó de crear un cuerpo supuestamente rastafari bajo el nombre de Iglesia Cóptica Zionista Etíope a fin de difundir un tipo de cultura rasta mezclada con drogas y vandalismo.[Turner:1991:77]

Ante tal situación los genuinos grupos rastafari se manifestaron en diversas ocasiones en contra de la agresión y el uso de la violencia, que seria utilizada solamente en defensa propia. [Tufani Semaj:1980:29] Señalaban que, de hecho, la violencia estaba fuera de su proyecto cultural de vida y de su filosofía que reclamaba para los seres humanos el inalienable derecho a una vida completa y feliz.

Según esta concepción expresada fielmente a través del término Magara, de origen africano, una vida sin felicidad es una muerte en vida, Magara es, por tanto, la fuerza de la vida expresada en la felicidad y la prosperidad.

Dado que ellos conciben su entorno como un todo interrelacionado articulado a todas y cada una de los personas, cada ser es feliz sólo cuando los demás también lo son, de otra manera la fuerza Magara se aleja de uno y por ende de los demás. Se añade que para los esclavos Magara permaneció en fuerte declive. Por estas razones los rastas procuraban mantenerse en toque con la vida, no con la

muerte, situación que se traducía como la propensión hacia la calidad vivencial que en este caso es esencialmente espiritual. De aqui la incongruencia con la violencia y la represión.

[Forsythe:1983:90]

La alarma del estado jamaicano aumento después del apoyo manifiesto y concreto de varios grupos rastafari a la causa del pueblo granadiense durante la lucha en esa isla en contra del dictador Eric Gairy. Muchos rastas permancieron en la linea del frente contribuyendo a su caida, se mantuvieron tiempo después como parte del Ejército Revolucionario del Pueblo hasta donde esta lucha pudo continuar. [Jabulani Tafari:1980:5]

Más aún, anunciaban al mundo desde Granada que los rastafari iban a ser parte del movimiento progresista en el Caribe y que no debían ser tomados como mercenarios. Más de 400 rastas se involucraron en el Ejército del Pueblo. [Campbell:1980:43 y 50]

Aunque estos grupos pueden identificarse como los más politizados, tal situación no impide que se acerquen a la religión. En todo caso se trata de sectores con mayores niveles de conciencia y solidaridad políticas.

Por lo general, las comunidades rastafari tienen un alto grado de conciencia y tienden a estar bien informados, así lo comprobó Sheila Kitzinger al realizar estudios acerca de su vida cotidiana en 1965. Parte de las respuestas que ella obtuvo se refieren a las prácticas de invasión del hombre blanco en Africa; lo dañino de su medicina; el enorme gasto en sus armas de destrucción y viajes a la luna mientras que miles de seres humanos morian de hambre, etc.

[Kitzinger:s/f:256]

Mientras que las acciones e ideas rastafari eran perseguidas, el lema de la sociedad multiracial armoniosa y la búsqueda de la identidad que los gobiernos posteriores a la independencia manejaban se conviertió en un mito. Con el concepto de nacionalidad multiracial se pretendía soslayar la realidad social y racial al mismo tiempo que se hacía una apología del mestizaje. De este modo, se intentaba que el 77% de la población, que es de origen africano, se conviertiera en una mayoría invisible ante el ideal mestizo. Entre los intentos de conciliación forzada por parte del estado jamaicano se encuentra el hecho de declarar héroes nacionales a Marcus Garvey y Paul Bogle, quienes forman parte de la simbología popular de la isla.

Estos intentos de unidad e identidad nacionales enfrentaban su mayor reto en la comunidad panafricana rastafari, pues ésta, al romper con la sociedad de Jamaica y sus valores, había puesto en evidenca la persistencia de un sistema que conservaba aún buena parte de las estructuras sociales heredadas de la colonia.

## 6.6 TRANSNACIONALIZACION DE LA CULTURA PANAFRICANA RASTAFARI.

Congruentes con la corriente panafricana a la que pertenecen, los rastafari alcanzaron otras latitudes dentro y fuera dal ámbito caribeño. En esta región su presencia cultural fue motivo de tensión para los gobiernos que comandaban países, algunos de los cuales se encontraban aún bajo dominio colonial.

En la isla de Dominica el estado a cargo de Patrick John encaró con la represión al creciente número de seguidores que pugnaban por el fin del colonialismo y el neocolonialismo en la isla. John autorizó, bajo una ley especial, a todo ciudadano a hacer uso de las armas de fuego en contra de cualquier "dread" que intentara entrar a su propiedad, situación que tendría que ejecutarse sin temor a la penalización. La ley también autorizaba a la policía para arrestar a cualquier persona que semejara un rastafari. [Campbell:1980:47]

Situación semejante se vivia en Antigua, Sn. Vincent y Sta. Lucía al igual que en Montserrat y Nevis. La organización principal en Sta. Lucía llevaba por nombre Iyanola Rasta Improvement Association, contaba con un periódico, el Calling Rastafari y hablaba no sólo por los rastas, sino por todos los oprimidos de la isla. A pesar de la represión esta organización permaneció firme y celebro el Día de la Liberación Africana entonando la canción de Bob Marley, War y la de Peter Tosh, We Must Fight Against Apartheid. [Campbell:1980:48] La letra de War habia sido tomada por

Marley de un discurso que el emperador Haile Selassie había dado en California durante el verano de 1968:

"'Hasta que la filosofía que sostiene a un hombre superior/y a otro/inferior/no sea final y permanentemente desacreditada y abandonada/hasta que/el color de la piel de un hombre/no signifique más que/el color de sus ojos/...siempre habrá...querra!'".[citado por Perea:1988:295:13]

En otra parte del Caribe, en Guyana, la aceptación del reggae, sobre todo entre las poblaciones más jovenes, fue vista como una amenaza por parte del gobierno. Como en el pasado, cuando se prohibia a los esclavos el uso de los tambores, el gobierno proscribió dicha música en las ondas radiofónicas.

Pero los rastas resistieron, después del asesinato del guyanés Walter Rodney, sobre su muerte los rastafari guaneses se expresaron en términos de que ellos producirían mil Rodneys.

[Campbell:1980:59]

El Panafricanismo es un fenómeno histórico, circundante en sus diversas manifestaciones por el mundo africano. La variente panafricana rastafari logró tocar e influir también en ambientes tan cercanos culturalmente como Africa y el Caribe o tan disimiles como Europa y Norteamérica.

En Africa oriental surgieron "nuevos" rastas, en Kenya específicamente. En esta región se conformaron a manera de grupos en apoyo por la sobrevivencia al mismo tiempo que combinaban el estudio, la creación artistica, las actividades económicas, el cuidado de los niños, los servicios comunales y la política. Terisa

E. Turner señala que estos elementos forman parte de una red rasta más extensa y más antigua con lazos en Londres, Lagos y el Caribe. (Turner: 1991: 82) Situación en la que debe incluirse a Estados Unidos.

En Nairobi el manejo político que se desprende del reggae es de importancia central, los sábados por la tarde se celebran reuniones en áreas descampadas en donde son analizados los textos de la música de Marley y de otros artistas.

En Kenya las autoridades gubernamentales desataron una aguda represión en contra de éstas y algunas otras prácticas populares similares. No obstante, frases como echemos abajo a Babilonia pueden ser vistas en algún autobús o en alguna pared callejera.

La fuerza de Bob Marley se encuentra viva, en 1991 el décimo aniversario de su muerte se conmemoró en decenas de clubes, bares y parques de Nairobi. En esta ocasión, un rwandés seguidor de la filosofía rastafari explicaba que el poder de Marley era proporcional a la represión política, ello significaba que el cantante les explicaba el camino que tenían que seguir. En este sentido, videos de conciertos de este, así como de otros represententes musicales, son acompañados por narraciones en kiswahili, kikuyu y otras lenguas a fin de que el mensaje pueda llegar a todo el mundo.

La huella de Marley en Africa se explica principalmente por la vitalidad de su discurso pero también por su presencia física en ocasiones de importancia rotunda.

"La música de los Wailers fue el himno que cantaron victoriosos los africanos de Zimbabwe (antes Rhodesia) el día de su independencia cuando Bob Marley y su grupo los aguardaban en el coliseo de la capital, como únicos artistas invitados a la celebración del magno evento por el presidente Robert Mwgabe. En Senegal le fue otorgada una de las máximas insignias de esa nación, que se impone a caracterizados personajes luchadores de los principios universales de Humanidad y Derechos Civiles." [Perea:1988:296:17]

Al igual que el caso de Marley, la enorme popularidad de la cantente Tracy Chapman puede explicarse no solamente por la claridad de su mensaje revolucionario, sino también por el hecho de manifestar el regreso de Bob Marley desde la muerte, mensaje que recuerda a los de Marcus Garvey.

Es así como los "nuevos" rastafari de Kenia se manifiestan imbuidos pon una ideología en donde se mezclan Marley, Chapman, antiapartheid y ecología. Turner explica esta situación como un fenómeno de trans-globalización rastafari. [Turner:1991:82-83]

Después de Marley probablemente uno de los cantantes más reconocidos en Africa fue Jimmy Cliff quien llegó a ser conocido como el más popular cantante panafricanista. [Campbell:1987:135]

Todo esto significa que a pesar de los origenes idealísticos del movimiento, su filosofía y su lucha lograron alcanzar fronteras que están más allá de la cuenca caribeña y, dentro de ésta, fue posible borrar las diferencias entre las pequeñas y las grandes islas, las de colonización inglesa, francesa, española y otras diferencias.

La cultura rastafari también se impuso en Europa, en Inglaterra las principales razones de su existencia fueron las siguientes: primeramente la presencia de inmigrantes jamaicanos que habitaban en Reckham, Brixton y Hansworth (áreas londinenses de asentamientos antillanos) trabajando y viviendo como obreros o estudiantes, en general mano de obra barata y, en segundo lugar, la música Reggae. [Perea:1988:293:14]

A principios de la década de los setenta la principal fuerza entre los jovenes inmigrantes en Inglaterra estaba constituida por el movimiento rastafari. El número de rastas en Inglaterra se incrementó después de la aparición de Bob Marley con sus dreads, algunos cuantos habían logrado establecer una rama de la Ethiopian World Federation a través de la cual se lazó un boletín, el Rasta Cry. Sin embargo, esta rama del movimiento negó la divinidad de Selassie y lo culpó en muchos sentidos de la suerte que corría el pueblo etíope.

Como parte del gran movimiento de lucha y resistencia estos rastafari también sufrieron los embates de la represión y persecusión policiaca. A ellos fue atribuida en esos años una serie de actos vandálicos pasando a ser denominados "juventudes perdidas", los asaltos pasaron a ser cosa de una sola "raza". Detrás de este conflicto se escondía el declive económico del Reino Unido.[Campbell:1987:187-190]

En Inglaterra hubo tendencias a vincular a estos grupos de inmigrantes con el tráfico de ganja y con la diseminación de su uso y consumo sobre todo entre las juventudes inglesas por demás

inconformes con los convencionalismos sociales. [Kitzinger:s/f:255] Métodos policiacos y comercio de ganja fueron los mecanismos de control adoptados por el estado británico apoyados por la negativa publicidad hacia la cultura rastafari.

En Canadá, el movimiento rastafari surgió y se desarrolló desde los años sesenta en las ciudades de Toronto y Montreal, principales sitios de inmigración caribeña. En este país los inmigrantes continuaron con la tendencia de identidad y autoafirmación de sus origenes africanos y más tarde se dividieron entre las ramas de los politizados y los místicos.[Campbell:1987:180-181]

En este país, como en todos los demás en donde influyó su cultura, los rastafari han sobrevivido luchando por el respeto de sus derechos.

## II. CONCLUSIONES.

La conciencia panafricana es ante todo una consciencia de Africa, de su situación histórico-social, de la herencia de sus culturas, de las implicaciones del problema colonial y la esclavitud. Es denuncia y reclamo histórico de gran magnitud en donde el proceso de liberación de africanos y afroamericanos surgió a la par que el dominio de los europeos. Pero es también, fundamentalmente, una historia presente.

Desde los inicios del comercio esclavo, los cautivos africanos y sus descendientes en Africa y América se rebelaron contra la esclavitud de manera individual o colectiva dando pie a cimarronajes y palenques en ambos espacios, poco después lo hicieron contra los saqueos y colonialismos.

La resistencia no fue pasiva, se convirtió en un rechazo frontal a la opresión cultural, la explotación y la imposición de una supuesta "raza" superior. En esta medida fue también propositiva en función del pasado cultural que respaldaba a los africanos y sus descendientes y al cual trataron de rescatar como parte de una gran tarea panafricana constantemente renovada y articulada.

La reflexión que destaca en el análisis de este trabajo es la continuidad de articulaciones entre africanos y afroamericanos a raiz de esta lucha común. Por el interés mutuo, dados los lazos históricos y culturales existentes, y como mecanismo de defensa y respuesta frente a los opresores, los africanos y sus descendientes establecieron una continuidad de concatenaciones. Es decir,

multiples contactos, relaciones y enlaces de proyectos y políticas bajo situaciones de interés reciproco.

Al lado de estas concatenaciones y como parte de ellas se encuentra la presencia panafricana, vínculo por excelencia entre los diversos vínculos que han acercado a estos pueblos.

Puede decirse, entonces, que se trata de un doble lazo firmemente articulado que renueva y refuerza los ya existentes entre africanos y afroamericanos: por un lado, los nexos culturales comunes constantemente reproducidos y, por el otro, a partir de estos nexos, un proceso político-social panafricanista que rechazaba abiertamente la dominación.

El proceso de esta historia se llevó a cabo en la misma geografía que involucró espacios de captura de esclavos y control colonial: el ámbito Atlántico. Se siguió un patrón similar de comunicación sólo que ahora entre los descendientes de aquellos esclavos y sus hermanos africanos colonizados.

El mundo panafricanista involucró grupos en Africa, América y Europa cuya creatividad aprovechó todos los espacios disponibles para reclamar, argumentar y proponer políticas de justicia.

Estos reclamos, denuncias y propuestas se diversificaron bajo el amplio esquema de la persistente idea del rechazo frontal y directo a la dominación, el racismo y la negación culturales. En este ambiente emergieron los proyectos de retorno a Africa; las movilizaciones políticas; los líderes religiosos y políticos; los ideólogos; las misiones evangelizadoras; las iglesias y movimientos de oposición y denuncia; la reinterpretación de la Biblia.

El instrumento religioso diseñado para mejor controlar tuvo, dentro de la idea de liberación de africanos y afroamericanos, un efecto contrario. Los africanos y sus descendientes, pueblos profundamente religiosos, se apoderaron del aparato religioso cristiano y lo utilizaron en su propia defensa, en apoyo y como argumentación de la existencia de otras culturas diferentes: las africanas.

En la diseminación de estos argumentos y de su ideología los panafricanistas fueron muy fecundos. Todos sus ideólogos, desde mediados del siglo pasado, escribieron profusamente en revistas y periódicos creados para ese fin, publicaron libros, panfletos o fueron grandes oradores en la labor de difusión de las ideas panafricanas. Se destacaron por ser activos viajeros, por lo que sus relaciones con marineros, estudiantes, agentes coloniales, misioneros y migrantes, se encargaron de llevar por el mundo Atlántico las ideas y proyectos panafricanos así como las noticias de lo que ocurría más allá del mar.

El establecimiento de esta red atlántica, muchas veces espontánea y otras tantas con deliberados propósitos de militancia política, coayuvó en la sensibilización con respecto a la destrucción de imágenes estereotipadas y en la restitución de las fuerzas y potencial de los pueblos africanos y afroamericanos. Fue así como lograron mantenerse en contacto y dar impulso a sus propósitos político-sociales. Se confirma, por tanto, su movimiento, circulación e interés sociopolítico como un hecho histórico y se confronta la atrasada pero recurrente idea de inmovilidad que ha dominado en los estudios sobre las relaciones de los africanos y

sus descendientes.

colonias en Africa y América y, semejante al caso de las reinterpretaciones biblicas que fueron utilizadas para fortalecer a los colonizados, este idioma pasó a convertirse en puente de comunicación de las rebeldías y estrategias de los "dominados". En el marco de este trabajo destaca la presencia de las propuestas panafricanas de Africa occidental de colonización inglesa. Fue en esta región donde la historia, las ideas y las prácticas políticas y culturales panafricanas tuvieron mayor densidad en términos de la

Punto clave de vinculación en esta interrelación fue el idioma

inglés. Era la lengua que la Gran Bretaña habia impuesto a sus

Por tanto, de Africa sobresale la intervención de representantes de la zona occidental y Sudáfrica; de América, Jamaica y Estados Unidos, mientras que en Europa el espacio donde principalmente tuvieron lugar los encuentros panafricanos fue Inglaterra. Es decir, pueblos y sitios cuya cultura original o impuesta provenia del Reino Unido o de Estados Unidos.

comunicación entre América, Africa y Europa.

En todo caso, en este trabajo se analizó la ideología panafricanista como proceso, como eje continuo en donde algunos fenómenos adquieren más peso que otros en función de la naturaleza misma que cada situación presenta. No obstante ello, el panafricanismo, como un todo, pertenece a un origen único de donde surgen manifestaciones diversas en diferentes contextos históricosociales. Ese origen se relaciona con la esclavitud y el trabajo forzado; la imposición colonial; el saqueo; el racismo y la

opresión culturales.

Los panafricanistas en sus diversas manifestaciones: eclesiásticas, filosóficas, políticas, de estudiantes, de marineros, etc., recorrieron continentes haciendo activo proselitismo en contra de las ideas y las prácticas coloniales generadoras de la "inferioridad racial". Hombres como Edward Blyden, Sylvester-Williams, Jorge Padmore, Du Bois, Garvey, Nkrumah, Azikiwe entre muchos otros más; nacidos en el Caribe, Estados Unidos o Africa pero recorriendo continentes, fundando institutos, llevando y trayendo ideas políticas, religiosas y de todo tipo como resultado de la separación-unión a través del oceáno Atlántico, alimentaron y proyectaron la posición de unidad y resistencia culturales transatlánticas.

En este sentido, la corriente panafricana se perfila como un movimiento con una perspectiva dinámica cuyo propósito ha sido rescatar las culturas africanas, revalorar su orden para lograr la abolición de estructuras creadas por los europeos para controlar a los africanos y los afroamericanos. La ideología panafricana demanda la libertad para los hombres "negros" de constituir sus propios destinos con dignidad y justicia.

Así, el panafricanismo se traduce como un arma política e ideológica poderosa contra la despolitización de africanos y afroamericanos. La acción tiende a rescatar de los corazones de los oprimidos la esencia de la esperanza humana a través de un movimiento que ha continuado recreándose en la medida en que continuan también las causas que lo crearon: el racismo, la

explotación y el colonialismo.

El Atlántico viene a ser el espacio en donde fue posible desarrollar y prolongar los contactos entre africanos y afroamericanos. Mundo de acercamientos mutuos, movilización permanente, viajes, intercambios, involucramientos políticos, repatriaciones y migrantes. Ambito de acción el Atlántico es, por tanto, hábitat del panafricanismo.

Finalmente, a partir de la experiencia de este trabajo ha sido posible constatar la ausencia de estudios que aborden el problema desde una perspectiva transatlántica tal y como lo sugiere Gilroy. La mayoría de los autores que se acercan al tema panafricano lo hacen superficialmente -hay que insistir, observándolo de manera fragmantada; sin la articulación concreta que existe entre los diversos casos; analizado como "nacionalismo negro" o de "raza" o pensado solamente en función de los movimientos independentistas africanos posteriores a la Segunda Guerra Mundial-.

Estudiado de esta manera se pierden de vista factores que son exclusivos de la historia y cultura de estos pueblos, se forza su estudio y se reduce de manera mecánica la riqueza del hecho histórico.

Solamente a partir de una perspectiva de lo que Abdel Malek llama profundidad de campo histórico es posible entender el discurso rastafari, sinónimo de riqueza cultural panafricana profundamente creativa; portavoz de los panafricanismos de antes y de ahora; autoreflexivo en cuanto al propio ser.

Entendidos de este modo, los rastafari representan la "conclusión

temporal" panafricana. En otra palabras, en la historia del panafricanismo los grupos rastafari de Jamaica son, en términos cronológicos, los depositarios actuales del proceso panafricano mundial.

Esta sintesis podría ubicarse en la gama de estudios que tienen que ver con la historia de las culturas o de las conciencias. Una historia dinámica, viva, que prende en Kenia, Sudáfrica, Estados Unidos, Inglaterra y el Caribe. Los rastafari producen una cultura panafricana que está en el siglo con el vigor de una creación que lo rebasa.

## III. BIBLIOGRAFIA.

Ajala, Adekunle: "The rising tide of Pan-Africanism, 1924-1963", Tarikh, Vol.6 No.3, 1980

Akpan, M.B: "Ethiopia and Liberia, 1914-35: two independent African states in the colonial era", <u>General History of Africa</u>, Vol.VII, UNESCO, Paris 1985

Albuquerque, Klaus de: <u>Milenial Movements and the Politics of Liberation: The Rastafarians of Jamaica</u>, Tesis doctoral, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, 1976

Barrett, Leonard E: The rastafarians sounds of cultural dissonance, Beacon Press, Boston 1977

Campbell, Horace: "Rastafari: culture of resistance", Race and Class, Vol.XXII, No.1, summer 1980

\_\_\_\_\_: "The Rastafarians in the Eastern Caribbean", Caribbean Ouarterly, Vol.26 No.4, December 1980

: Rasta and Resistance, Africa World Press, Inc., New Jersey, 1987

Cavalcanti, Cristina: "Rastafari: los caminos autónomos hacia la identidad", <u>El Caribe Contemporáneo</u>, No.10, julio, 1985

: Rastafari Filosofia de Resistencia, Tesis Licenciada en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1984

Cobley, Alan: "Migration and remigration between the Caribbean and Africa", The African-Caribbean Connection: historical and cultural perspectives, Alan Gregor Cobley and Alvin Thompson Ed., Caribbean Contact Ltd., Barbados, 1990

Constant, Denis: Aux Sources du Reggae, Parenthèses, France, 1982

Diagne, Pathé: "African renaissance and cultural issues", Introduction to African culture: general aspects, UNESCO, Paris, 1979

Do Nascimento, Abdias y Elisa Larkin Nascimento: Africans in Brazil a Pan-African Perspective, Africa World Press, New Jersey, 1992

Dridzó, Abram: "Jamaica", <u>Procesos étnicos en los países del</u> caribe, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1984

Duffield, Ian: The business activities of Dusé Mohammed Ali: an example of the economic dimension of Pan-Africanism, 1912-1945", Journal of the historical Society of Nigeria, Vol.IV No.4, june 1969.

: "Pan-Africanism since 1940", The Cambridge History of Africa, Vol.8, Cambridge University Press, Cambridge, 1984

Esedebe, P. Olisanwuche: "'Pan-Africanism': origins and meaning", Tarikh, Vol.6 No.3, 1980

: "The growth of the Pan-African movement, 1893-1927", Tarikh, Vol.6 No.3, 1980

Entralgo, Armando: <u>Pan-Africanism from the V Congress of Manchester</u>
to the <u>VI Congress of Dar-es-Salaam (1945-1974)</u>, Disertación
Doctoral, Karl Marx University, Leipzig, 1987

Feit Edward: African Opposition in South Africa, Stanford University, Stanford, 1967

Filostrat, Christian: "W.E.B. Du Bois fut l'afro-amèricain le plus instruit de son temps", <u>Afrique Histoire</u>, No.7, 1983

Fitch, Bob y Mary Oppenheimer: Ghana: el fin de una ilusión, Nuestro Tiempo, México, 1967

Forsythe, Dennis: "West Indian Culture through the Prism of Rastafarianism", Caribbean Quarterly, Vol.26 No.4, December, 1980

: Rastafari: for the healing of the nation, Zaika Publications, Kingston, 1983

Fouchard, Jean: <u>Les marrons de la liberté</u>, Éditions de l'école, Paris, 1972

Frazier, E. Franklin: The negro church in América, Schocken Books, New York, 1974

Garvey, Amy J. (Ed.): Philosophy & Opinions of Marcus Garvey, Atheneum, New York, 1980

: More philosophy and opinions of Marcus Garvey, Frank Cass, New Jersey, 1977

Geiss, Imanuel: "Notes on the development of Pan-Africanism", Journal of the Historical Society of Nigeria, Vol.III, No.4, june 1967

New York, 1974: The Pan-African Movement, Africana Publishing Co.,

Gilroy, Paul: The Black Atlantic, Harvard University Press, Cambridge 1993

Hayes, Carlton J.H: El nacionalismo una religión, Uteha, México, 1966

Hill, Robert A. y Barbara Bair, Marcus Garvey Life and Lessons, University of California Press, Berkeley, 1987

Hodgkin, Thomas: Nationalism in Colonial Africa, Frederick Muller Limited, London, 1965

Irele, Abiola: "Négritude or Black Cultural Nationalism", The Journal of Modern African Studies, Vol.3 No.3, 1965

Jabulani Tafari, I: "The rastafari-successors of Marcus Garvey", Caribbean Quarterly, Vol.26 No.4, december 1980

July, Robert W: "Nineteenth-Century negritude Edward W. Blyden", Journal of African History, Vol.V, No.1, 1964

Kaplan, Irving y otros: <u>Area handbook for Jamaica</u>, DA Pam, s/l, 1976.

Kimbrough, Robert: <u>Heart of darkness</u>, W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1972

Kitzinger, Sheila: "Protest and Misticism: The Rastafari Cult of jamaica", St. Hugh's College, Oxford, s/f.

Legum, Colin: Pan-Africanism, Pall Mall Press, London, 1962

Lewis, Rupert: Marcus Garvey paladín anticolonialista, Casa de las Américas, La Habana, 1988

Magubane, Bernard M: The ties that bind, Africa World Press, Inc., Trenton, N.J., 1989

Martin, Tony: "The Caribbean and Pan-Africanism", The African-Caribbean Connection: historical and cultural perspectives, Alan Gregor Cobley and Alvin Thompson Ed., Caribbean Contact Ltd., Barbados, 1990

Maseda Urra, "El garveyismo y las relaciones entre el Caribe y Africa", Estudios y Compilaciones, Vol.1 No.1, Diciembre, 1983

Mitchell, B.R: <u>International Historical Statistics</u>. The Americas 1750-1988, Stockton Press, New York, 1993

Nettleford, Rex M: "Race, colour, culture, class. Rastafari in the sixties", <u>Readings in government and politics of the West</u> <u>Indies</u>, University of the West Indies, Mona, Jamaica, 1971 Nkrumah, Kwame: <u>The Autobiography of Kwame Nkrumah</u>, Thomas Nelson & Sons, New York, 1957

: Kwame Nkrumah: un lider v un pueblo, F.C.E.,

México, 1962

: Consciencism, Monthly Review Press, New York, 1965

: L'Afrique doit s'unir, Payot, Paris, 1964

: Revolutionary Path, Panaf Books, London, 1980

Ofoegbu, Mazi Ray: "'African Personality', 'African Socialism' and 'African Democracy' as Pan-African concepts", Tarikh, Vol.6 No.3, 1980

: I speak of freedom, Heinemann, London, 1961

Opoku, K. Asare: "Religion and Africa during Colonial Era", General History of Africa, Vol.VII, UNESCO, Paris, 1985

Okonkwo, R.L: "The Garvey Movement in British West Africa", The Journal of African History, Vol.21 No.1, 1980

Padmore, George: Pan-Africanism or Communism?, Dennis Dobson, London, 1956

Pastor, Robert A: "La migración en la cuenca caribeña", <u>El Caribe</u> Contemporáneo, No.6, junio de 1982.

Patterson, H.O: "Rastafari: cult of outcast", Redings in government and politics of the West Indies, Instant Letter Service Co. LTD, Kingston, s/f.

Perea Escobar, Angel: "El Alarido del Caribe", Magazin Dominical, Nos. 293, 294, 295, 296, Noviembre, 1988

Pollard, Velma: "Dread Talk-The Speech of the Rastafarian in Jamaica", Caribbean Quarterly, Vol.26 No.4, December 1980

Post, Ken: "The Bible as ideology: ethiopianism in Jamaica, 1930-38", <u>African Perspectives</u>, Cambridge at the University Press, Cambridge, 1970

Potemkin, V.P y otros: <u>Historia de la Diplomacia</u>, Grijalbo, México, 1968

Rathbone, Richard: "Resistance to enslavement in West Africa", <u>De la traite à l'esclavage</u>, Serge Daget Ed., Centre de Recherche sur l'Histoire du Monde Atlantic, Nantes 1988.

Ralston, R.D: "Africa and the New World", General History of Africa, Vol.VII, UNESCO, Paris, 1985

Rodney, Walter: The Groundings with my brothers, Bogle-L'Overture Publications, London, 1969

: De cómo Europa subdesarrolló a Africa, Siglo XXI, México, 1982

Sánchez Porro, Reinaldo: "El panafricanismo y las relaciones entre el movimiento negro de Estados Unidos y Africa", Estudios y Compilaciones, Vol.1 No.1, 1983

Sarracino, Rodolfo: <u>Los que Volvieron a Africa</u>, Editorial de Cienacias Sociales, La Habana, 1988

Shepperson, George: "Notes on negro american influences on the emergence of african nationalism", <u>The Journal of African History</u>, Vol.1 No.2, 1960

"Pan-Africanism and "Pan-Africanism", Phylon, Vol.XXIII, No.4, Winter 1962

Sherlock, Philip: Jamaica, Collins, Glasgow, 1966

Snyder, Louis L: Macro-Nationalisms, Greenwood Press, London, 1984

Sundkler, Bengt G.M: <u>Bantu Prophets in South Africa</u>, Oxford University Press, London, 1961
The Cambridge History of Africa,

Thompson, Vincent Bakpetu: Africa and Unity: the evolution of Pan-Africanism, longmans, London, 1969

: The making of the african diaspora in the Americas 1441-1900, Longman, Hong Kong, 1989

Tokson, Elliot H: The popular image of the black man in english drama, 1550-1688, G.K. Hall and Co., Boston, 1982

Tufani Semaj, Leachcim: "Rastafari: From Religion to Social Theory", Caribbean Quarterly, Vol.26 No.4, December, 1980

Turner, Terisa E: "Women, Rastafari and the New Society: Caribbean and East African roots of a popular movement against structural adjustment", Labour. Capital and Society, Vol.24 No.1, April 1991

Walshe, Peter: The rise of African nationalism in South Africa, University of California Press, Berkeley, 1971

Washington, Booker T: <u>Saliendo de la esclavitud</u>, Toledano López y Compañía, Barcelona, 1905

Webster, J.B: "Independent Christians in Africa", Tarikh, Vol.3 No.1, 1980

Ziegler, Jean: Saqueo en Africa, Siglo XXI, México, 1979