



Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe

ISSN: 1659-0139

ISSN: 1659-4940

intercambio.cicla@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

El movimiento de la *négritude* y el problema de la “unidad” panafricana (1919-1945)¹

Navarro Alvarado, Guillermo Antonio

El movimiento de la *négritude* y el problema de la “unidad” panafricana (1919-1945)¹

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 17, núm. 2, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476962934007>

DOI: <https://doi.org/10.15517/c.a..v17i2.42405>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 3.0 Internacional.

El movimiento de la *négritude* y el problema de la “unidad” panafricana (1919-1945)¹

The *Négritude* Movement and the Problem of Pan-African "Unity" (1919-1945)

O movimento da *négritude* e o problema da "unidade" pan-africana (1919-1945)

Guillermo Antonio Navarro Alvarado *
guillermo.navarro@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre
Centroamérica y el Caribe, vol. 17, núm.
2, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Recepción: 04 Noviembre 2019
Aprobación: 05 Mayo 2020

DOI: <https://doi.org/10.15517/c.a.v17i2.42405>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476962934007>

Resumen: El siguiente artículo analiza el problema de la “unidad negra” en ejes conceptuales, históricos y teóricos del movimiento de la *négritude*, proponiendo a este como eje determinante de su articulación política en el contexto colonial francés. En esta línea se examina la relación entre el movimiento de la *négritude*, el *panafricanismo* y el *internacionalismo negro*, propuestos como movimientos relacionales y salidas alternativas al mismo problema. El artículo concluye y defiende la existencia de una matriz teórica conjunta a la *négritude* y al *panafricanismo*, determinada por una historia común y el problema estructurante de la constitución de una unidad “negro-africana” en la superación de las identidades coloniales asignadas. Para ello se analizan fuentes primarias y secundarias producidas desde y sobre el movimiento.

Palabras clave: Antirracismo, panafricanismo, garveyismo, africanidad, descolonización.

Abstract: The following article analyzes the problem of “black unity” in conceptual, historical and theoretical axes of the *négritude* movement, proposing this as the determining axis of its political articulation in the French colonial context. This examines the relationship between the *négritude* movement, pan-africanism and black internationalism, proposed as relational movements and alternative outputs to the same problem. The article concludes and defends the existence of a joint theoretical matrix to the *négritude* and *pan-africanism*, determined by a common history and a structuring problem of the constitution of a “black-African” unit in the overcoming of the assigned colonial identities. For this, primary and secondary sources produced from and on the movement are analyzed.

Keywords: Antiracism, pan-africanism, garveyism, africanity, decolonization.

Resumo: Este artigo se propõe analisar o problema da “unidade negra” nos eixos conceituais, históricos e teóricos do movimento da *négritude*, propondo-o como o eixo determinante de sua articulação política no contexto colonial francês. Nessa linha se examina a relação entre o movimento de *négritude*, o *pan-africanismo* e o *internacionalismo negro*, propostos como movimentos relacionais e saídas alternativas do mesmo problema. O artigo conclui e defende a existência de uma matriz teórica conjunta entre a *négritude* e o *pan-africanismo*, determinada por uma história comum e o problema estruturante da constituição de uma unidade “negra-africana” para a superação das identidades coloniais atribuídas. Para isso, são analisadas fontes primárias e secundárias produzidas a partir e sobre o movimento.

Palavras-chave: Antirracismo, pan-africanismo, garveyismo, africanidade, descolonização.

*“Los jóvenes negros de hoy no quieren la esclavitud ni la asimilación, quieren la emancipación”*²

Fuente: (Césaire, 2013a, p. 247).

Introducción

La *négritude* es uno de los movimientos políticos, literarios, estéticos y sociales más importantes del siglo XX. Su existencia es sinónimo de la consciencia crítica sobre la colonización y sus profundas y violentas contradicciones; la constitución de debates sobre las propias características coloniales del mundo occidental; la implicación del problema racial como eje estructurante de las sociedades occidentales; y la síntesis de los procesos creativos de resistencia, siempre contestatarios a los fenómenos de la colonización y el racismo, siempre capaces de la conversión del horror a la belleza-transformadora.

En geografías amplias como África, el Caribe y América Latina, el concepto *négritude* –que devino de la reconceptualización de la palabra racista *nègre*³ de la lengua francesa, estructurado en el espacio colonial a partir de los límites del *racismo* y la *explotación*– significó la conceptualización de sujetos históricos y la apertura de debates más allá de los límites de la geografía del pensamiento colonial. De esta manera, instauró y contorneó identidades emancipadoras, procesos de cambio social y teorías políticas y culturales de la *descolonización*.

El examen de su origen y su desarrollo ha abierto preguntas en torno a sus límites y relaciones con: el socialismo, el panafricanismo, garveyismo⁴ y el internacionalismo negro⁵. Sus definiciones y su entramado, divididos entre las figuras de Aimé Césaire (1913-2008) y Léopold Sédar Senghor (1906-2001), han significado un amplio debate en torno a sus diferencias teóricas y regionales que, por un lado, se inscriben en la experiencia estética y existencial, mientras que, por el otro, definen la teoría política, el Estado y las culturas africanas.

El presente artículo explora estas relaciones, examinando la historia de la relación del panafricanismo, las organizaciones comunistas negras y la *négritude* en el contexto colonial francés. De este modo, se analizan las tres corrientes como parte de una teoría general compartida de la “unidad africana”, que contorna salidas y variantes teóricas, así como los elementos generales de los debates de la *négritude*.

Además, este trabajo se apoya en la tesis propuesta por T. Denean Sharpley-Whiting (2002), que a partir de un minucioso análisis sobre el papel de las mujeres en el desarrollo de la *négritude* ha restituido el papel de las teóricas martiniquenses Paulette Nardal, Jane Nardal y Suzanne Césaire como pensadoras clave que inician y desarrollan la reflexión de la *négritude* en el contexto francés y caribeño, abriendo con esto una nueva historia del movimiento, y cuestionando justamente las

bases de las historias generales del panafricanismo, pan-negrismo ⁶ e internacionalismo negro en su silencio ensordecedor sobre el papel de la mujeres en su desarrollo, transformaciones e historias.

La política de la unidad, la política de la *négritude*

Uno de los desdoblamientos del significado de la “unidad africana” y del panafricanismo, en general, es su expresión política-estética del movimiento de la *négritude*. El movimiento es una forma particular de pensar y teorizar la “unidad” africana y negra, este significó la adopción de un vocabulario extendido, la proposición de un conjunto civilizacional africano, la descripción y experiencia existencial del *Ser Negro* en el mundo supuesto como blanco, y la proyección de una unidad esencial que permita el reconocimiento compartido de África y la constitución de su proyecto civilizacional emancipador.

La *négritude* no es un movimiento armónico y unísono, al contrario, es diverso. En él se encuentran las experiencias de ruptura con la “asimilación” y la configuración político-cartográfica del mundo colonial francés; también el sentido de las nuevas unidades políticas nacientes en el Caribe y en África, como comunidades políticas y culturales tensadas por los principios generales de las identificaciones étnico-raciales heterogéneas y, en estos términos, la búsqueda de los contenidos de la solidaridad. Esta se definía a partir del principio de la “unidad africana”, en una dialéctica de reconfiguración de los elementos impuestos por el supuesto “vacío histórico africano” que la ideología colonial francesa inscribía a lo largo del concepto de “África” y “*négre*”.

Los contornos de sus expresiones y su propia historia tienen sus orígenes en el propio panafricanismo, en sus procesos, expresiones y deseos. La *négritude* participó activamente en la configuración de las organizaciones panafricanas, caracterizando sus dinámicas e imprimiendo contornos propios. Como corriente de transición hacia procesos políticos independentistas, es una conceptualización dependiente de una “África imaginada”, producida desde la diáspora a lo largo de una configuración alternativa de su contenido conceptual, determinada por la configuración de sus imágenes (Mudimbe, 1988). En síntesis, su fondo temático es la reconfiguración de las identidades asignadas en la propia experiencia existencial y social de lo que significa el “Ser Africano” y la propia “África” (Mbembe, 2016).

Como bien explicaron los historiadores del panafricanismo, la *négritude* es una de sus expresiones (Boukari-Yabara, 2014; Geiss, 1974; Langley, 1973), con una teórica común, estructurada por el principio de la “unidad africana”, en la configuración de un conjunto explicativo particular que se centra en la constitución de una cultura de la resistencia a la asimilación, incorporando elementos constitutivos y propositivos a un espacio africano, exclusivamente simbólico para algunos de sus participantes y político-material para otros. El origen del concepto *négritude* puede identificarse con facilidad en la publicación de 1935 de la revista *L'Étudiant Noir* ⁷ como continuidad de un primer

experimento representado por la revista *Légitime Défense*⁸ (1932), ambas publicadas por grupos de estudiantes africanos y caribeños en Francia. Sus títulos sugestivos captan la intensidad de su existencia, son documentos de expresión política, solidaridad y reconocimiento, dirigidos a la configuración de una presencia consciente y de una formación organizada de ella (Cole, 2010; Miller, 2010; Kesteloot, 1963).

De hecho, sabemos que la primera utilización del concepto pertenece al artículo publicado por Aimé Césaire, “Nègreries⁹: Conscience raciale et révolution sociale”¹⁰ (2013b), del tercer número de *L'Étudiant Noir* de 1935, que daba continuidad al artículo “Nègreries: Jeunesse Noire et Assimilation”¹¹ (2013a) del primer número. En ellos se expresa una temática común, la posición de resistencia a la política francesa de la asimilación cultural, interpelando al reconocimiento de las contradicciones de sus argumentos, a las expresiones conflictivas de sus promesas y a la potencialidad de una conciencia política unificada como respuesta a sus efectos.

Cuando Césaire nombra la *négritude*, ese momento registrado de la conceptualización, su sentido pretende dar contenido al de “revolución”, la transformación emancipadora del todo ligada a la proposición de una conciencia de superación de la identificación racial y a una transformación de la base misma del concepto de “revolución”, implicando con esto la reestructuración histórica de este concepto, clásicamente ligado a la clase. *Négritude* significa para Aimé Césaire, el contenido que define por sí mismo al concepto “revolución”:

Así, antes de hacer la Revolución y para hacer la revolución –la verdadera–, la lámina inferior destructiva y no la agitación de las superficies, una condición es esencial: romper el mecanismo de identificación de las razas, arrancar los valores superficiales, recoger dentro de nosotros el negro inmediato, plantar nuestra *négritude* como un hermoso árbol hasta que tenga sus frutos más auténticos (Césaire, 2013b, p. 250, traducción propia)¹².

En la enunciación del concepto se sintetiza y recuerda el rasgo particular panafricano: la búsqueda y configuración de un nuevo sujeto colectivo, histórico, revolucionario. En él, la confluencia de dos esferas dialécticas se implica en la identificación de una más profunda, capaz de transformar el proceso y de crear su base, esta es la *raza*, mecanismo estructurante de la identificación.

La *négritude* es, en su primer momento de enunciación, la apertura de la configuración de una conciencia política que rompe con la exclusiva identificación clásica de la “clase” como determinante de la revolución, mediante la búsqueda de una nueva identificación que la contenga, pero que al mismo tiempo la revitalice en el reconocimiento de una experiencia inmediata.

En efecto, como señala Albert James Arnold (2013), estos textos se pueden caracterizar como una crítica a las distinciones raciales de la asimilación, pero no simplemente a las de la relación blanco-negro, también a la superación de la distinción interna, *nègres d'Afrique - nègres d'Antilles*¹³, distinciones de la subdivisión de la asimilación colonial

francesa. Aimé Césaire concentra sus esfuerzos en la constitución de una conciencia unificada, que contiene y afronta, en una doble experiencia, la racialización y la lucha de clase, la propia contradicción del todo y no simplemente de la representante “asimilación”.

En la proposición de Césaire hay una búsqueda por la autenticidad y la reconfiguración de los mecanismos de identificación, una política más allá de la proposición de una nación que se piensa como unificada – Francia –, pero que en su ciudadanía se reserva la identificación francesa para unos, mientras que otros son identificados por la raza y como sujetos desterritorializados. Es este el punto clave de su interpretación, la búsqueda de Césaire es una territorialidad política determinada por la “unidad negra” y la búsqueda de la concreción de una comunidad política consciente. En estos términos, articula un sujeto revolucionario a partir de la experiencia desterritorializada: “Ser revolucionario es bueno; pero para nosotros los negros es insuficiente; no debemos ser revolucionarios accidentalmente negros, sino negros propiamente revolucionarios, y es importante enfatizar el sustantivo como el calificado” (Césaire, 2013b, p. 251, traducción propia)¹⁴.

La proposición de Césaire es la síntesis de una larga historia, en ella se conjugan la historia política africana y caribeña en Francia¹⁵. Este desarrollo abarca la conquista de la ciudadanía en las *Communes* (Gorée, Dakar, Rufisque y Saint-Louis) junto a la figura de Blaise Diagne y la integración del Caribe a la nación (Martinica, Guadalupe, etcétera); la formación de las organizaciones comunistas y panafricanas en las primeras dos décadas del siglo XX, marcadas por el desarrollo de la I Guerra Mundial y la crisis de la promesa de la ciudadanía que esta implicó; también, la confluencia de una literatura africana en Francia inaugurada por la novela *Batouala. Véritable Roman Nègre* (1921) de René Maran y *Claire-Solange, âme africaine* (1924) de la escritora martinicana Suzanne Lacascade (Lambert, 1993; Langley, 1969; Miller, 1993; Nardal, 2002a; Nardal, 2002b; Sharpley-Whiting, 2002).

Esta es la expresión de una permanente *présence africaine* (presencia africana) que constituía a Francia, en una larga dialéctica de resistencia y transformación. La *négritude* es síntesis de una larga formación política que reflejó globalmente las identificaciones conceptuales interpuestas por la ideología colonial. El neologismo *négritude* es el producto de una tensión lingüística interna, donde las palabras sintetizan las dialécticas sociales de lucha y donde sus significados –siguiendo a Valentín Volóshinov (2014)– son sujetos a una permanente lucha social. El concepto de *négritude* es la reconversión dialéctica de procesos amplios implícitos en las formas políticas de resistencia negra durante los siglos XIX y XX.

En este proceso, *L'Étudiant Noir* es un paso consecutivo de una larga cultura de neologismos que registran esta lucha por la palabra e identidad en el contexto francés y global, así como la resignificación conceptual de la cartografía colonial del espacio *Africa* para otra identificación que se pretende sea emancipadora.

La *négritude* es una variante de este extenso proceso, su densidad está determinada por la configuración de una conciencia de la unidad negra, orgánicamente cruzada por la “razón negra” y la tensión ideológico-discursiva entre “Negro y África” (Mbembe, 2016). Ella es una reconfiguración más de la tensión, que incorpora las variantes de las subdivisiones coloniales inducidas (*nègres d’Afrique - nègres d’Antilles; Martinicano – Senegalés; Évolué – Originaires*¹⁶, etcétera) en el deseo de una unificación político-identitaria.

La historia de esta política de la unidad en Francia es amplia, desde la fundación del diario *La Fraternité* por Benito Sylvain (1868-1915) en 1890, pasando por el anticolonial *Le Paria* (1926) donde participaron figuras como Ho Chi Minh. También *Le Messager Dahoméen* (1920) fundado por Louis Hunkarin (1886-1964), hasta la publicación de periódicos de inspiración garveyista, socialista y comunista como: *Lesites* (1924-1926), diario de inspiración garveyista fundado por Kojo Tovalou Houénou (1887-1936); *La Voix des nègres* (1926-1927) fundado por Lamine Senghor (1889-1927), donde ya se reconfiguraba el concepto de *nègres* como un término eminentemente político; *La Race nègre* (1927-1986) fundado por Tiémoko Garan Kouyaté (1902-1942), como continuidad de la línea temática de *La Voix des nègres*; o *La cri des nègres* (1931-1935) fundando también por Kouyaté desde una posición más socialista.

Este largo registro llega hasta los antecesores directos de la *négritude*, donde podemos apuntar los periódicos *La Dépêche africaine* (1928-1932), dirigido por Maurice Satineau, diputado de Guadalupe entre 1936 y 1940, y *La Revue du monde noir* (1931-1932), fundado por Emile Faure, Leo Sajous y Paulette Nardal. Estas publicaciones tenían una circulación más allá de Francia. Los periódicos garveyistas y comunistas circulaban en África Occidental y en el Caribe, y así, como antecesores de la *négritude*, sirvieron como un espacio de intercambio entre intelectuales caribeños y africanos.

La Dépêche africaine tenía como subtítulo “*Grand organe républicain de correspondance entre les noirs*”¹⁷, lo que atribuye un carácter de plataforma comunicativa transnacional a los propios medios impresos, que se pensaban como espacios de unificación del pensamiento, realizando el principio panafricano de la necesidad de un conocimiento mutuo, así como un saber y pensamiento definidos en la experiencia de la unidad y del reconocimiento, que superara las visiones fragmentadoras en un espacio de “*Études des Questions Politiques et Economiques Coloniales*”¹⁸ (*La Dépêche Africaine*, octubre 1928), como cultura autónoma y unificada (Langley, 1969; Sharpley-Whiting, 2002).

Estos espacios de publicación operaban como “dispositivos de conocimiento” sensibles, como formas de unificación y convergencia que crearon una cultura del reconocimiento mutuo. Esto con el objetivo implícito de la formación de una unidad de resistencia, que, bajo la búsqueda de una progresiva autonomía, permitiría concretar una conciencia crítica y emancipadora de la situación colonial.

En este complejo escenario podemos profundizar más, desagregando los elementos históricos de estas corrientes, descritos hasta ahora como desdoblamientos relacionales de unos y otros, perteneciendo a un núcleo común, a una política de la unidad que pretende la configuración de una “conciencia Negra unificada” o de una “solidaridad racial”, a la que Aimé Césaire nombra como *négritude*, en la búsqueda de un sujeto revolucionario, más allá de la propia raza.

Ligas y comités panafricanos en Francia durante la década de 1920

Las raíces panafricanas más explícitas de estos desdoblamientos se encuentran en la propia dialéctica de la búsqueda y afirmación política de la ciudadanía francesa para los africanos y los caribeños, su consiguiente fracaso –o la expresión de sus contradicciones– y la organización política de su negación. En ese recorrido, la política desarrollada principalmente por Blaise Diagne (1872-1934) en las primeras décadas del siglo XX, que buscaba la extensión de los derechos de ciudadanía y una política extendida de asimilación de las “comunidades africanas”¹⁹, se concretizó de manera contradictoria en la participación militar de africanos en la I Guerra Mundial. Estos, reclutados por Diagne, participaban de la guerra en las columnas francesas con la promesa de la extensión de la nación a los territorios “colonizados”, buscando una reconfiguración del imperio francés en espera del cumplimiento de su “*mission civilisatrice*”²⁰ y el acceso a su promesa de ciudadanía.

Para 1920, la promesa unificadora de Diagne, que había alcanzado algunos logros en la reconfiguración de la estructura imperial, principalmente en las cuestiones de la representatividad política de las “comunidades”, no alcanzaba para resolver la situación colonial, su estructura y las formas de diferenciación socio-racial que esta asumía en cada espacio de sus instituciones y de una “ciudadanía selectiva”. Diagne, que había participado en el Congreso Panafricano de 1919, se transformaba cada vez más en una figura conservadora, apologética del imperio e insistente en la profundización de las políticas asimilacionistas (Lambert, 1993).

La situación había cambiado profundamente, el influjo de las ideas políticas, intelectuales y movimientos anticoloniales en la Francia de entre guerras había transformado el panorama. La influencia de una política panafricana ya global –para 1919 el primer Congreso Panafricano ya había tenido su sede en París–, el crecimiento del garveyismo a lo largo del Atlántico Negro y la participación de un internacionalismo comunista cada vez más crítico de la cuestión nacional, eran hechos determinantes del contexto francés (Nardal, 2002b).

En este contexto, el desarrollo de una primera ola panafricana en Francia se expresó en la organización de ligas y comités de defensa de los negros, críticas de las contradictorias promesas de la asimilación y de la propia figura de Blaise Diagne. Estas organizaciones pueden relacionarse con tres figuras centrales, líderes e intelectuales de ese momento particular: Kojo Tovalou Houénou (1887-1936), originario

de Dahomey; Lamine Senghor (1889-1927), originario de Senegal; y Tiémoko Garan Kouyaté (1902-1942), originario del Sudán Francés.

Estos procesos no solo se expresaban dentro de los límites franceses, sino que formaba parte de una política internacional crítica de las concepciones de “asimilación”, pero característica del contexto colonial francés. El desarrollo de estas posiciones se movía de manera ambivalente entre la creencia en la hipotética “particularidad” francesa en los asuntos raciales, que caracterizaba a Francia como un espacio colonial “menos racista” en comparación con otros espacios coloniales.

En sentido general, las críticas y olas políticas que surgían enlazaban esta particularidad “racial francesa” conjeturada a la estructuración de movimientos políticos basados en la solidaridad racial, la formación de un programa político de ruptura con la ideología colonial francesa y las condiciones explotadoras del imperio. En esa primera onda convergen, como puntos cardinales, una fuerte influencia y participación del garveyismo y de las organizaciones comunistas, estructurando las visiones políticas al lado de la configuración de una teorización y filosofía de la experiencia particular, que se expresó principalmente en la configuración de los neologismos, transformando *nègre* hacia un sentido articulador de la conciencia política, determinada por la experiencia particular y antecesora directa de la *négritude*.

En general, las organizaciones de solidaridad y participación política “negra” en Francia tienen una larga historia, iniciada con Bénito Sylvain y su participación en la organización de las asociaciones de estudiantes haitianos y la fundación del diario *La Fraternité* en 1890. La forma y contenido de las organizaciones políticas y sociales se estructuró en torno a la solidaridad y reconocimiento racial.

Como continuación de esta práctica, ya al inicio de la década de 1920, entre 1919 y 1925, Kojo Tovalou-Houénou participó de forma activa en organizaciones críticas al racismo y la política de asimilación. En 1924, junto a René Marán, fundaron la *Ligue Universelle de Defense de la Race Noir* (LUDRN)²¹ y el periódico *Les Continents* (1924-1926), articulando su militancia con los grupos comunistas franceses, pero sobre todo con el garveyismo, en el que Tovalou-Houénou participó de manera diligente, defendiendo la constitución de un país negro y un poder nacional (Egonu, 1981; Geiss, 1974; Langley, 1969).

En esa relación, las diferencias entre Marán y Tovalou-Houénou son marcadas. Marán, quien en 1921 había criticado el proyecto colonial francés al exponer sus contradicciones en la renombrada novela *Batouala. Véritable Roman Nègre* (1921)²², presentaba una visión crítica ambivalente que defendía la idea de la asimilación y de la propia “diferencia francesa” en la cuestión racial junto a las acusaciones sobre las contradicciones del proyecto colonial. En 1921 se dirigía al poder colonial de la siguiente forma en el prólogo de su novela:

Construyes tu reino sobre cadáveres. Lo que quieras, hagas lo que hagas, te mueves en las mentiras. Cuando ves las lágrimas brotar, y el dolor gritar. Eres la fuerza que tiene prioridad sobre la ley. No eres una antorcha sino un fuego. Lo que tocas, lo consumes (Marán, 1921 p. 11, traducción propia)²³.

En comparación con Tovalou-Houénou, Marán era una figura intelectual central que había inaugurado históricamente –junto a Suzanne Lacascade– una literatura negra en Francia, crítica de las expresiones y prácticas coloniales (Miller, 1993; Sharpley-Whiting, 2002). Su militancia era una extensión de estas opiniones, las cuales, aunque duras, no se caracterizaban por defender una ruptura con la situación imperial; de hecho, su posición estaba marcada por una defensa y creencia en el proyecto nacional francés (Geiss, 1974), ya que para 1940 –en medio de la II Guerra Mundial– se expresaba así: “Hoy, como ayer, Francia nunca adoptó la masa de los prejuicios que constituyen lo que ahora se llama racismo” (Marán y Cook, 1940, p. 28, traducción propia)²⁴.

Kojo Tovalou-Houénou era una figura más cercana al garveyismo y al pan-negrismo. Su perspectiva fue, desde 1923, acogida por los grupos comunistas y anticoloniales –principalmente el Partido Comunista Francés (PCF) y la *Union Intercoloniale*–²⁵, identificándose con una crítica más radical de Francia. De hecho, en él podemos identificar el núcleo articulador de la LUDRN y de la propia *Les Continents*, que se caracterizaban por una actuación eminentemente pan-negrista y una identificación garveyista, expresada en el propio uso del adjetivo *Universelle* (Universal) para designar una política amplia, más allá de las identificaciones imperiales (Egonu, 1981; Geiss, 1974; Langley, 1969; Young, 2003).

Esta relación será ejemplificada abiertamente con su participación en el Congreso Internacional de la UNIA de 1924 en Nueva York, donde representará una cierta corriente francesa del garveyismo, apuntando en su discurso las particularidades “no racistas” de Francia, en contraposición al racismo en Estados Unidos (Langley, 1969; Young, 2003). En el plano teórico, sus desarrollos se centraron en la búsqueda del contenido de la identificación y de la solidaridad Negra. En 1921 su libro en dos volúmenes, *L'involution des métamorphoses et des métempsychoses de l'Univers – L'involution phonétique ou méditations sur les métamorphoses et les métempsychoses du langage*²⁶, será la síntesis de esta teorización.

El libro, casi mítico por su contenido como por la actual dificultad de acceso, centra su objeto de estudio en la unidad tensional entre lengua y cultura, con el objetivo de “llevar las identidades complejas e irreductibles del sistema evolutivo universal, de vuelta a su identidad homogénea primitiva” (Langley, 1969, p. 72, traducción propia)²⁷, implicando con esto la búsqueda de una primera “identidad compartida original”.

Le Continents y la LUDRN significaron un primer momento de ruptura crítica y abierta con la política de la asimilación, discutiendo la representación de Diagne y proponiendo una mayor presión al régimen colonial. Es la primera articulación del garveyismo en Francia y una primera política de la unidad, con contornos pan-negristas en su identificación y en su práctica. De hecho, esta organización funcionó como puente con las ideas afroamericanas en la publicación recurrente de informaciones de África y sus diásporas, así como la publicación de textos de varios representantes del Renacimiento de Harlem como Alain Locke

(Egonu, 1981). Su carácter panafricano salta a la vista en el uso de nombres como *Continents*, donde se busca redefinir una geografía política unificada y una política cooperativa.

La desaparición de la LUDRN, debido a la persecución colonial entre 1925-1926, se precipitó por la denuncia de la administración colonial de Dahomey, por supuestamente alimentar protestas en el territorio, llevando en 1925 al arresto de Tovalou-Houénou y al subsecuente fin de la organización (Egonu, 1981; Langley, 1969, 1973). La organización extinta encontró su continuidad en la fundación del *Comité de Défense de la Race Nègre*²⁸ (CDRN) en 1926, con un carácter más crítico y una estrecha relación con el PCF. Esta nueva organización fue dirigida por Lamine Senghor, antiguo activista de la *Union Inter-Coloniale* y afiliado al PCF desde 1923.

En términos generales, la CDRN puede caracterizarse como una organización abiertamente anticolonial que participaba de manera activa en la organización sindical y en la articulación de un frente político negro, estaba estructurada por la teoría de la organización leninista y su articulación a una matriz garveyista. A lo largo de su actuación, exhibía una política pan-negrista, defendiendo una identidad negra global compartida, además de la supuesta identidad francesa (Langley, 1969).

En su periódico *La Voix des nègres* (1926-1927) y su sucesor *La Race nègre* (1927), se encuentran los mismos esfuerzos de resignificación del lenguaje, en la reconfiguración del sentido de *nègre* hacia un sentido político positivo, articulándose como una política explícita de rehabilitación cultural en el proyecto de la CDRN. La organización continuó sosteniendo una política pan-negrista, inaugurada por su predecesora y sirviendo como puente para la socialización de la figura de Garvey y las ideas garveyistas en Francia y en el Occidente de África, informando regularmente sobre los acontecimientos afroamericanos en Estados Unidos, las organizaciones de estudiantes africanos en Londres y la política anticolonial en Asia (Langley, 1969; Young, 2003).

En la misma línea que la LUDRN, la CDRN se caracterizó por una aproximación a organizaciones de izquierda francesas, pero su objetivo permaneció en la configuración de un frente autónomo negro²⁹, marcado por una agenda crítica al asimilacionismo y a la política de Blaise Diagne, en la configuración de una conciencia política independiente, de ahí su cercanía con el garveyismo. De hecho, las acusaciones de los franceses a la organización partieron de una supuesta definición del grupo como "comunista", contraria a una identidad política autónoma defendida por el grupo. Estas acusaciones fueron rechazadas permanente por la CDRN, identificando su autonomía con una crítica directa al tratamiento de la cuestión colonial por parte de la Segunda Internacional (Langley, 1969).

Para 1927, la muerte de Lamine Senghor no significó el fin de estas prácticas, sino la constitución de una tercera organización, la *Ligue de Défense de la Race Nègre*³⁰ (LDRN), encabezada por Tiémoko Garan Kouyaté (1902-1942). Sus contornos y programas eran aún más panafricanos que las organizaciones anteriores, definiéndose en términos anticoloniales y buscando fortalecer una política pan-negra más marcada,

que tuviera una estrecha relación con los grupos comunistas franceses, pero con una mayor identificación de autonomía, dando a su programa una agenda de adhesión al garveyismo, a los grupos panafricanos y a los estados pan-negros de Liberia y Haití (Geiss, 1974; Langley, 1969; Young, 2003).

Al igual que sus predecesoras, la expresión de una política del lenguaje es explícita, planteando como objetivo la transformación del lenguaje racista para la formación de una conciencia racial autónoma. Su periódico, *La Cri des nègres* (1931-1935) funcionaba en este sentido, alimentando las mismas prácticas de información de los periódicos predecesores, informado permanentemente los acontecimientos racistas en el Caribe, Estados Unidos, Europa y África, y dirigido a los trabajadores negros en Francia y en la Costa Occidental africana.

La CDRN tendrá una participación pan-negrista progresivamente mayor, representada por la relación mantenida con figuras como George Padmore y W. E. B Du Bois, a quienes Kouyaté invitó en 1929 sin éxito, debido a la confiscación de la carta de invitación por parte de la policía francesa (Geiss, 1974; Langley, 1969, 1973). La CDRN también mantuvo lazos con otras organizaciones anticoloniales y nacionalistas, como la organización nacionalista argelina, *Étoile Nord-Africaine*, militante contra la invasión a Abisinia, entre otras. La llegada de la II Guerra Mundial y la instalación del régimen de Vichy en Francia terminará esta primera etapa de panafricanismo, simbólicamente representada por la ejecución de Tiémoko Garan Kouyaté por los nazis, durante la ocupación francesa (Geiss, 1974; Langley, 1969, 1973; Young, 2003).

Négritude: continuidad y reconfiguración

La II Guerra Mundial no solo fue el final de la primera etapa expresiva del panafricanismo en Francia, también fue propulsora de una reconfiguración de sus elementos: la experiencia política y filosófica, ajustada a una mayor experimentación de las formas de identificación, partiendo de la historia política y de una larga tradición de reformulación; y la deconstrucción de la política de asimilación y de las propias ideas del imperio. La expresión sintética de esta deconstrucción fue una política del lenguaje, que encarnó al neologismo como expresión simbólico-política general. La *négritude* puede ser comprendida como una nueva situación que contiene a la anterior, una superposición particular y persistente.

Como planteamos al comienzo de este artículo, al explorar la significación del concepto “négritude” en su primera enunciación y en su conexión histórica profunda, este contiene las ideas políticas de “unidad” y “cooperación” en la proyección de una estética particular, constituida a partir de la búsqueda del propio núcleo de esa “unidad” y del contenido de referencia que permitirá conceptualizar la experiencia político-existencial de la fragmentación y división, instalada por la racialización y la exclusión francesa. También, responde al vacío dejado por una etapa pan-negrista hegemónica en la década de 1920, caracterizándose por la promesa de reconstrucción de una forma de reconocimiento cultural y

político alternativo que consiguiese la conjunción entre la experiencia existencial y su articulación a la reconstrucción de un pasado, centrado particularmente en África o en el Caribe.

Los contornos del contexto francés de la “unidad” eran explícitamente dados por la raza y no por una referencia centralizada en África, como el espacio resolutorio de los conflictos o la geografía capaz de territorializar un proyecto político emancipador. Contrariamente al pan-negrismo afroamericano, los comités de defensa siempre estuvieron relacionados con una política reformista de la nación francesa, en la profundización de los derechos de la ciudadanía y en la reforma de su proyecto de nación, que se percibía como incompleto, con la excepción de Kojo Tovalou-Houénou que defendió un Estado independiente en Dahomey y hasta un “Estado africano” (Lambert, 1993). Sin embargo, la tensión interna entre la crítica de la asimilación no configuró los mismos contornos del pan-negrismo y se definió más como una política de la unificación interna y de la rehabilitación cultural, en ese complejo contradictorio y ambivalente francés (Lambert, 1993).

Estas características específicas de la primera onda se pueden interpretar como uno de los núcleos estructurantes del advenimiento de la *négritude*. La formación de una conciencia política y estética de transformación de las diferencias asignadas dentro del propio complejo racializado y homogeneizado, que expresaba también una lógica interna de fragmentación e identificación variada dentro del propio complejo colonial. El ejemplo de ello es que el martinicano ideológicamente se identificaba como “más asimilado” que el senegalés, entre otros; estas variantes se repetían en distintos niveles de identificación a lo largo de la ideología colonial francesa (Fanon, 1955; Lambert, 1993; Nardal, 2002b; Sharpley-Whiting, 2002).

Ante estas condiciones, se defiende que una política de la unidad, pan-negrista e internacionalista, no podía identificarse en los mismos términos que en Estados Unidos, donde la homogeneización racial pasaba por una clasificación binaria. En Francia, la insistencia de las *intelligentsias* caribeñas (antillanas) y africanas pasaba por la resolución interna de esta división y la configuración de una identidad política unificada, esto explica el empeño en la identificación de neologismos unificadores y políticos.

Genealógicamente, los inicios de la *négritude*, encarnados en los trabajos de Jane Nardal y Paulette Nardal –ambas martinicanas– en las publicaciones *Dépêche africaine* y en la *Revue du monde noir*, colocaban y percibían esta lógica interna. Al describir el desarrollo de una política internacionalista negra en Francia y sus complejidades, Jane Nardal en el texto titulado *Internationalisme noir* de 1928 –texto brillante y obligatorio– apuntaba:

Los Negros de todos los orígenes, de diferentes nacionalidades, costumbres y religiones, vagamente sienten que a pesar de todo pertenecen a una misma raza. Anteriormente, los Negros más asimilados miraron arrogantemente sobre sus hermanos, creyéndose ellos mismos como una especie diferente a ellos; por otro lado, ciertos Negros que nunca dejaron el suelo africano para ser llevados a la esclavitud, despreciaban a los de base, aquellos que por el capricho de los blancos

habían sido esclavizados, luego liberados y entonces moldeados a la imagen del hombre blanco (Nardal, 2002a, p. 105, traducción propia)³¹.

Nardal expresa la dicotomía interna y el propio principio promotor de la *négritude*, la necesidad de resolver las diferencias fabricadas que impiden una política de la “unidad”. El contexto francés de su desarrollo es la desagregación política y la configuración de un sistema colonial diferenciador que define al martinicano, guadalupense y guyanés como “antillanos-asimilados”, y a los africanos como fuera de esta supuesta distinción.

Frantz Fanon (1925-1961) analizó a profundidad esta dicotomía en el artículo “Antillais et Africains” (1955), identificando en ella *complexes affectifs*³² divisores de las experiencias del “Ser Negro”, que desarrollaban dinámicas racializadoras internas:

Digamos también que esa posición de los antillanos fue autenticada por el europeo. El Antillano no era un Negro, era un antillano, es decir, un casi metropolitano. Por esta actitud, el blanco dio razón a los antillanos en su desprecio por el africano. En resumen, el Negro vivía en África (Fanon, 1955, p. 264, traducción propia)³³.

Resolver esta dicotomía era necesaria para la fundación de cualquier política panafricanista. Homogeneizar la experiencia del “Ser Negro” era un paso necesario para una conciencia política, pero ¿cómo? Esta era la cuestión principal, cómo reconstruir una existencia política relacional y autónoma, que mostrase y superase las fórmulas ideológicas que creaban el estatus y la división, en sujetos definidos por el contexto colonial como “racialmente homogéneos”.

La *négritude* es una deconstrucción de esta diferencia y, más concretamente, comienza como la deconstrucción de la propia identidad del “antillano”, la supuesta variación que divide la posibilidad de una conciencia política unificada. Como explicamos al inicio, ese es el foco de los primeros artículos de Aimé Césaire. Pero antes, las revistas *La Dépêche africaine* y *La revue du Monde Noir* ya habían comenzado este complejo proceso. Jane Nardal y Paulette Nardal deconstruían y analizaban en sus páginas las contradicciones de esas identidades desde 1928, promoviendo la potencialidad de una identificación unificada en contraposición a la propia asimilación.

Como demostró Tracy D. Sharpley-Whiting (2002), Jane Nardal conceptualiza la “*Afro-latinité*” y con ella la configuración de identidades alternativas conectadas con África, promoviendo una visión de resistencia unificadora, definida por “África”:

En línea con los beneficios de la ideología del colonialismo de *La Dépêche africaine* y claramente en el modo de la agenda integracionista de *The New Negro*, Nardal cambia el concepto de *afro-latinité* del marco de referencia de las Indias Occidentales al terreno francoafricano, donde la resistencia masiva indígena había demostrado ser la más formidable (2002, p. 42, traducción propia)³⁴.

Las revistas *Légitime Défense* (1932) –organizada por René Ménil y Étienne Léro– y *L’Étudiant Noir* (1935) –por Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas y Léopold Sédar Senghor– son continuidades de este

proceso. En la primera, el tema de la *autenticidad* y la *antillanidad* confluyen; en la segunda, la *asimilación* es ya el objeto de una transformación profunda. Parafraseando a Kabengele Munanga (1986), las revistas significan un espacio de *reagrupamiento* de todos los estudiantes negros en París en la proposición de una consciencia *unificada*.

Aimé Césaire describe esa experiencia en toda su complejidad existencial en su gran poema de 1939 *Cahier d'un retour au pays natal*³⁵ (1956), donde se expresan los contornos de esa contradicción existencial y donde se abre la pregunta de la pertenencia como un debate expositor de las identidades racializadas y de las condiciones del racismo. En este contexto, la *négritude* es, en un primer momento, una estrategia para retirar las “máscaras blancas” y configurar una conciencia política unificada (Fanon, 2009). Ella tendrá un desarrollo más complejo a partir de aquí, reconfigurando no solo su experiencia, sino deseando la transformación de la totalidad del proyecto civilizatorio, como señala Eduardo Grüner al analizar el *Cahier d'un retour au pays natal*: “[...] de lo que se trata ahora es de hacerse cargo de una inclusión ‘revolucionaria’ en el triángulo moderno, para hacer estallar desde adentro su propia lógica” (Grüner, 2016, p. 238).

El objetivo de este artículo no es agotar, ni entrar en el análisis literario, necesario, amplio y rico, sino identificar una política pan-negrista inscrita en la *négritude*, la cual presenta una teoría de la “unidad” desdoblada de las bases panafricanas. La configuración de esta teoría articulará como centro de su significado a África, como referente político, intentando construir una teoría de su unidad, una teoría política de la *négritude* expresada principalmente en la obra de Léopold Sédar Senghor, donde se definirá una matriz africana compartida llamada “Civilization Nègro-Africaine”³⁶, cruzada por un discurso antropológico particular.

La *négritude* es, después de su crítica del “Ser Antillano” y la experiencia fragmentadora del colonialismo francés, un deseo de contribución y construcción de un nuevo “Ser o Sujeto” que, en la misma línea del pan-negrismo, se imagina el control de las potencialidades de la modernidad en el proceso de acoplamiento a un complejo cultural más profundo, remarcando su autenticidad y emancipando la “civilización no universal” (Munanga, 1986, p. 52). De hecho, la tensión entre lo “particular” y lo “universal” será un eje estructurante de su proposición clave: una “civilización universal”, el producto propuesto por Senghor (1962, 1963, 1967) como el objetivo final de la *négritude*.

Podemos afirmar que la *négritude* tiene sus propios desdoblamientos y tomará diversos significados. En algunos casos, continuará relacionada con el concepto antillano, con sus desdoblamientos en la comprensión del haitiano, martinicano y del Caribe en general, como en los trabajos de Aimé Césaire y en la obra de Suzanne Césaire y la revista *Tropiques* (1941-1945) o en la antología de la obra de René Ménil, *Tracées: identité, négritude, esthétique aux Antilles* (1981). Pero también será política, filosófica y teórica, para la construcción de los Estado-nación africanos y para la proposición de un complejo cultural africano unificado, que, en el

desdoblamiento de la experiencia de la década de 1930, se instalará como una política de identificación mutua, en el mejor sentido panafricano.

Para Senghor, la *négritude* es precisamente esto, el “conjunto de los valores de la civilización del mundo negro” (Senghor, 1963, p. 10, traducción propia)³⁷, una conceptualización de la “unidad” y de la “unificación” que se instalará como el eje teórico estructurante de la construcción de la nación senegalesa y de la proposición de una federación de estados africanos.

Por su parte, Jean Paul Sartre dice en estos términos que “La *négritude* aparece como [...] una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca es la tesis; la posición de la *négritude* como un valor antitético es el momento de la negatividad” (Sartre, 1964, p. 49, traducción propia)³⁸. En parte, su argumento caracteriza generalmente la experiencia del racismo, pero no describe la complejidad y alcance del principio de “unidad” y “unificación” interna a su proposición y desarrollo, central para comprenderla. De la misma manera, se debe citar a Nadia Yala Kisudiki, quien indica que: “Retornar al entrelazamiento de la *négritude* y la filosofía es comprender todas las apuestas de una conexión establecida entre una ciudad, una fecha y una ‘condición subjetiva’: París, 1931 y la ‘condición subjetiva’ del sujeto negro africano” (2014, p. 3, traducción propia)³⁹.

En síntesis, la *négritude* es una abstracción con sentido particular, su objetivo es abstraer las diferencias internas al conjunto social racializado por la situación colonial, en la búsqueda de constituir una conciencia política unificada. Sus desdoblamientos definieron esta conciencia en diversos sentidos. En el campo africano, será la proposición de una “unidad africana”, la cual, desde los inicios de su desarrollo, articulará una imaginación de la África unificada, incorporando la reconfiguración epistémica de la Antropología de África, centrada en la proposición de una potencialidad cultural.

En esta África, la redefinición de lo “primitivo”, instalada en la antropología por Lucien Lévy-Bruhl (1922), pasará por una relativización del concepto hacia la proposición de una potencialidad inscrita en su sentido. Leo Frobenius (1928, 1952), Maurice Delafosse (1922) y Edward E. Evans-Pritchard (1962) van a proponer un camino alternativo, acompañadas de las publicaciones de Placide Tempels ([1945] 1965) y M. Griaule ([1948] 1975), como influencias directas a los autores de la *négritude*, de las cuales partirán para la configuración de una rehabilitación de África en los términos de la diferencia y su potencialidad (Senghor, 1979). La aceptación de estas visiones enuncia un principio interno, la idea de una universalidad compartida en el plano epistémico, teórico y filosófico, que culturalmente se expresa de formas distintas, pero que comparte principios generales capaces de estructurarse, de ahí la posibilidad de articular “África al mundo”. Según describe Valentin Y. Mudimbe, esto propone un fondo epistémico compartido que simplemente se expresa de manera particular, o que propone una: “teoría universal que cada comunidad humana expresa a su manera y de acuerdo con sus propias necesidades. La ‘filosofía’ sería siempre y en todos los

lugares, particular en su manifestación cultural e histórica y universal en su esencia” (Mudimbe, 1988, p. 76, traducción propia)⁴⁰.

La relación universal-particular será el principio articulador de la *négritude*, una filosofía y teoría cruzada por una imaginación unificada y diferencial, como complejo civilizacional, distinto pero promotor de una civilización universal, humanista, en la reconfiguración de una África unificada. Como apuntó Souleymane Bachir Diagne (2014), esta expresión puede entenderse en el pensamiento de Senghor como una tensión progresiva entre el “radicalmente otro” lévy-bruhliano y el bergsonismo de “una misma humanidad”.

Conclusiones

Al final, el problema planteado a lo largo del movimiento conduce a pensar en un problema ontológico, que en la visión de Senghor se caracteriza por ser un problema esencialista, al definir al sujeto de la “civilización negro-africana” como homogéneo. En el inicio, así como en su desarrollo, la *négritude* busca la deconstrucción de la identidad dividida, pero también la construcción de un sentido unificado, una conciencia política que promueve la disolución de las diferencias negras.

Como advierten sus críticos, se convierte en la proposición de una exclusiva ontología del “Ser Negro”, y con ello una homogenización de las experiencias particulares en la promoción de una “unidad abstracta”, relativizando las particularidades implícitas y transformando su teoría política en una cuestión ontológica (Adotevi, 1998; Camara, 2005; Depestre, 1996; Irele, 1965; Le Baron, 1966; Mafeje, 1990; Mudimbe, 1998; Munanga, 1986).

El desarrollo del movimiento alcanzará una mayor trascendencia durante la década de 1940 y después, alimentando los contornos de una unidad política e intelectual, que buscará de forma incesante la configuración de su contenido y de su dialéctica de deconstrucción-construcción, interviniendo de manera profunda en los procesos de invención de África y constituyendo una política de la unidad.

Desde la fundación de la afamada revista *Présence Africaine* en 1947 por Alioune Diop hasta la organización del I Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros en París (1956), y en Roma (1959), bajo el nombre “La Unidad de las Culturas Negro africanas”, la *négritude* continuará lidiando con su problema central, definir el contenido compartido de la “Unidad Negra”, asumiendo la reconfiguración de la lengua como eje.

En síntesis, a pesar de las variaciones, la *négritude* contiene en su historia y expresiones el ideal político de la “unidad”, cuestionando las identidades coloniales fragmentadoras. La “unidad” es el problema por resolver, implicando una estética unificadora, una teoría política de la unidad y una teoría cultural, que estructuran el fondo panafricano de la *négritude* y que la definen en el plano de las particularidades del contexto colonial francés, en búsqueda de una dimensión unificadora global.

En términos generales, la necesidad de definir un sujeto político unificado es el rasgo central que permite implicar a la *négritude* en las dinámicas epistémicas *pan-negristas* y *panafricanas*, como teorías políticas de un eje epistémico compartido –además de su historia relacional–. La *négritude* debe pensarse en esta clave, como un esfuerzo dirigido a la configuración de un movimiento político autónomo y unificado.

Referencias

- Adeleke, Tunde. (1998). *UnAfrican Americans: Nineteenth-century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky.
- Adotevi, Stanislas. (1998). *Nègritude et Négrologues*. Paris: Le Castor Astral.
- Arnold, Albert James. (2013). Aimé Césaire et la Négritude, 1935-1939. *Les Temps Modernes*, 676, 244-245.
- Boukari-Yabara, Amzat. (2014). *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*. Paris: Éditions La Découverte.
- Camara, Babacar. (2005). The Falsity of Hegel's Theses on Africa. *Journal of Black Studies*, 36(1), 82-96.
- Césaire, Aimé. (1956). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- Césaire, Aimé. ([1935] 2013a). Nègreries: Jeunesse Noire et Assimilation. *Les Temps Modernes*, 676, 246-248.
- Césaire, Aimé. ([1935] 2013b). Nègreries: conscience raciale et révolution sociale. *Les Temps Modernes*, 676, 249-251.
- Cole, Lori. (2010). Légitime défense. From Communism and Surrealism to Caribbean Self-Definition. *Journal of Surrealism and the Americas*, 4(1), 15-30.
- Cronon, Edmund David. (1969). *Black Moses. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Delafosse, Maurice. (1922). *Les noirs de l'Afrique*. Paris: Payot.
- Depestre, René. (1996). Saludo y despedida de la negritude. En Manuel Moreno Fraginals, *África en América Latina* (pp. 337-362). México D. F.: Siglo XXI-UNESCO.
- Diagne, Souleymane Bachir. (2014). Négritude comme mouvement et comme devenir. *Rue Descartes*, 4(83), 11-21.
- Egonu, Iheanachor. (1981). Les Continents and the Francophone Pan-Negro Movement. *Phylon*, 42(3), 245-254.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. (1962). *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.
- Fanon, Frantz. (1955). Antillais et Africains. *Esprit, Nouvelle série*, 2(223), 261-269.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Frobenius, Leo. (1928). Early African Culture as an Indication of Present Negro Potentialities. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 140, 153-165.
- Frobenius, Leo. (1952). *Histoire de la civilisation africaine*. Paris: Gallimard.

- Geiss, Imanuel. (1974). *The Pan-African Movement. A History of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*. New York: Africana Publishing Co.
- Griaule, Marcel. (1975). *Dieu D'Eau, entriens avec Ogotemméli*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Grüner, Eduardo. (2016). Negro sobre Blanco. Genealogías Críticas Anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el Concepto de Negritud en la Literatura. En Karina Bidaseca, *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 217-262). Buenos Aires: CLACSO.
- Irele, Abiola. (1965). Negritude-Literature and Ideology. *Journal of Modern African Studies*, 3(4), 499-526.
- Kesteloot, Lilyan. (1963). *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie.
- Kisudiki, Nadia Yala. (2014). Négritude et philosophie. *Rue Descartes*, 4(83), 1-10.
- La Dépêche Africaine: grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs: et d'études des questions politiques et économiques coloniales*. (octubre 1928). Paris, Bibliothèque nationale de France, département Droit, économie, politique, JO-94662. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12031354?rk=21459;2>
- La Revue du monde Noir, Paris: Éditions de la Revue mondiale*. (1931-1932). Bibliothèque nationale de France. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v?rk=21459;2>
- L'Étudiant Noir: journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*. Éditeur : Association des étudiants martiniquais en France. (1935). Bibliothèque nationale de France. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9785762s/f1.image>
- Lambert, Michael C. (1993). From Citizenship to Negritude: "Making a Difference" in Elite Ideologies of Colonized Francophone West Africa. *Comparative Studies in Society and History*, 35(2), 239-262.
- Langley, J. Ayo. (1969). Pan-Africanism in Paris, 1924-36. *The Journal of Modern African Studies*, 7(1), 69-94.
- Langley, Jabez Ayodele. (1973). *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa (1900-1945)*. Oxford: Clarendon Press.
- Lacascade, Suzanne. (1924). *Claire-Solange, âme africaine*. Paris: Eugène Figuière.
- Le Baron, Bentley. (1966). A Pan-African Ideal? *Ethics*, 76(4), 267-276.
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan.
- Mafeje, Archie. (1990). The "Africanist" Heritage and its Antinomies. *Africa Development / Afrique et Développement*, 15(3/4), 159-183.
- Mann, Gregory. (2009). What Was the "Indigénat"? The 'Empire of Law' in French West Africa. *The Journal of African History*, 50(3), 331-353.
- Marán, René. (1921). *Batouala. Véritable Roman Nègre*. Paris: Albin Michel Editeur.
- Marán, René y Cook, Will Mercer. (1940). Negroes in France: Past and Present. *Phylon*, 1(1), 28-31.
- Martin, Tony. (1986). *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Dover, Massachusetts: The Majority Press.

- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones; Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Ménil, René. (1981). *Tracées. Identité, négritude, esthétique aux Antilles*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Ménil, René y Place, Jean-Michel. (1932). *Légitime Défense*. Bibliothèque nationale de France. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k326310/f6.image.r=I%C3%A9gitime%20defense.langFR>
- Miller, Christopher L. (1993). Nationalism as Resistance and Resistance to Nationalism in the Literature of Francophone Africa. *Yale French Studies*, 1(82), 62-100.
- Miller, Christopher L. (2010). The (Revised) Birth of Negritude: Communist Revolution and "the Immanent Negro" in 1935. *PMLA*, 125(3), 743-749.
- Moses, Wilson Jeremiah. (2004). *Creative Conflict in African American Thought. Frederick Douglass, Alexander Crummell, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and Marcus Garvey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudimbe, Valentin-Yves. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Munanga, Kabengele. (1986). *Negritude. Usos e Sentidos*. São Paulo: Editora Ática.
- Nardal, Jeanne. (2002a). Black Internationalism. En Tracy Sharpley-Whiting, *Negritude Women* (pp. 105-107). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nardal, Paulette. (2002b). The Awakening of Race Consciousness among Black Students. En Tracy Sharpley-Whiting, *Negritude Women* (pp. 119-124). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre, Jean Paul. (1964). Black Orpheus. *Black Orpheus. The Massachusetts Review, Amherst*, 6(1), 13-52.
- Senghor, Léopold Sédar. (1962). *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Paris: Editions du Seuil.
- Senghor, Léopold Sédar. (1963). Négritude et Civilisation de l'Universel. *Présence Africaine, Paris*, 46, 8-13.
- Senghor, Léopold Sédar. (1967). Négritude et Arabisme: La dialectique négro-arabe. *Présence Africaine*, 61, 94-102.
- Senghor, Léopold Sédar. (1979). Les leçons de Léo Frobenius. *Présence Africaine*, 111, 142-151.
- Sharpley-Whiting, Tracy Denean. (2002). *Negritude Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tempels, Placide. (1965). *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine.
- Volóshinov, Valentín. (2014). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del Lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Young, Robert. (2003). *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Notas

- 1 El autor agradece al Dr. Valdemir Zamparoni, de la Universidad Federal da Bahía, Brasil, por las sugerencias realizadas; a la Dra. Rina Cáceres por el apoyo brindado en la Cátedra de Estudios de África y el Caribe (CEAC) de la Universidad de Costa Rica y a las personas evaluadoras del manuscrito por las atinadas observaciones.
- 2 Les jeunes Nègres d’aujourd’hui ne veulent ni asservissement, ni assimilation, ils veulent émancipation (versión original)
- 3 Se refiere al concepto peyorativo y racista con el cual se designaba a africanos y afrodescendientes en el contexto colonial francés.
- 4 Se refiere al movimiento sociopolítico nacido en el Caribe a mediados de 1914, dirigido por Marcus Garvey (1887-1940) y concretizado por la Universal Negro Improvement Association (UNIA). Continuator de la larga tradición diaspórica de la “Vuelta a África” y profundamente marcado por las ideas del mesianismo afroamericano, el garveyismo constituyó un movimiento diverso enmarcado en la lucha antirracista y la promoción socioeconómica de las comunidades afrodescendientes (Cronon, 1969; Martin, 1986; Moses, 2004).
- 5 Se refiere a las prácticas de intercambio, cooperación y solidaridad política entre organizaciones antirracistas afrodescendientes y africanas a lo largo del siglo XX, caracterizadas por diversas ideologías que confluían en el reconocimiento de la lucha antirracista.
- 6 Se refiere a los movimientos políticos y sociales afrodescendientes de los siglos XVIII-XIX que anteceden a la organización de la Conferencia Panafricana de 1900 en Londres y a los subsecuentes Congresos Panafricanos (1919, 1921, 1923, 1927, 1945), cuyos objetivos pasaban por la concretización del abolicionismo, dinámicas de “repatriación” o “vuelta a África”, la búsqueda de la unidad Negra, la fundación de un Estado Negro en África o el Caribe, y la evangelización del Occidente y Sur Africano desde las teologías afroamericanas (Adeleke, 1998; Geiss, 1974).
- 7 *El Estudiante Negro*.
- 8 *Defensa Legítima*.
- 9 *Nègreries*: forma racista y peyorativa con que se designaba en Francia a los Negros, su uso es común en las supuestas “teorías” raciales y, de hecho, el uso de Césaire en estos artículos forman parte de un proceso de reconversión del concepto hacia una carga positiva, de orgullo y conciencia política.
- 10 “*Nègreries*: Conciencia Racial y Revolución Social”.
- 11 “*Nègreries*: Juventud Negra y asimilación”.
- 12 “Ainsi donc, avant de faire la Révolution et pour faire la révolution –la vraie–, la lame de fond destructrice et non l’ébranlement des surfaces, une condition est essentielle : rompre la mécanique identification des races, déchirer les superficielles valeurs, saisir en nous le nègre immédiat, planter notre négritude comme un bel arbre jusqu’à ce qu’il porte ses fruits les plus authentiques”.
- 13 Negros del África – Negros de las Antillas.
- 14 “Être révolutionnaire, c’est bien ; mais pour nous autres nègres, c’est insuffisant ; nous ne devons pas être des révolutionnaires accidentellement noirs, mais proprement des nègres révolutionnaires, et il convient de mettre l’accent sur le substantif comme sur le qualificatif”.
- 15 La administración de los territorios coloniales franceses era variada, tanto en relación con el territorio particular como con el periodo histórico específico, en el caso de las *Communes* o la África Occidental Francesa, el control político y judicial era ejercido por un régimen de excepción llamado paradójicamente *indigénat* desde 1887 a 1946, este consistía en una serie de sanciones administrativas y ‘cortes’ punitivas que eran presididas por comandantes franceses. A diferencia del trato punitivo africano, los territorios coloniales caribeños como Martinica, Guadalupe y Guyana experimentaron progresivos grados de autonomía, movilidad y políticas de “asimilación” (Mann, 2009).

- 16 Se refiere a las categorías coloniales de diferenciación utilizadas en el contexto francés: Negros de África / Negros Antillanos; Martinicano / Senegales; Evolucionado / Originario, etcétera.
- 17 *Gran órgano republicano de correspondencia entre personas negras.*
- 18 *Estudios de cuestiones políticas y económicas.*
- 19 En francés *Communes*, se refiere a las dependencias coloniales francesas en el occidente de África: Gorée, Dakar, Rufisque y Saint-Louis. Ciudades-enclave coloniales.
- 20 Misión civilizadora.
- 21 Liga Universal de Defensa de la Raza Negra.
- 22 La novela de René Marán obtuvo el Premio Goncourt en 1921, uno de los premios más reconocidos de la literatura francesa, constituyendo un rompimiento paradigmático dentro del historial del premio al ser el primer antillano-negro en ganar el premio.
- 23 “Tu bâtis ton royaume sur des cadavres. Quoi que tu veuilles, quoi que tu fasses, tu te meus dans le mensonge. A ta vue les larmes de sourdre, et la douleur de crier. Tu es la, force qui prime le droit. Tu n’es pas un flambeau mais un incendie. Tout ce à quoi tu touches, tu le consumes”.
- 24 Today as yesterday, France has never adopted the mass of prejudices which constitute what is now called *racisme* (Marán, y Cook, 1940, p. 28).
- 25 Organización fundada en 1921, con el fin de organizar y defender a migrantes provenientes de las colonias en territorio francés.
- 26 *Involución de la metamorfosis y metempsicosis del universo - Involución fonética o meditaciones sobre las metamorfosis y las metempsicosis del lenguaje.*
- 27 “[...] to bring the complex, irreducible individualities of the universal evolutionary system back to their ‘primitive homogeneous identity’” (Langley, 1969, p. 72).
- 28 Comité de Defensa de la Raza Negra.
- 29 Manteniendo como eje central de su agenda política el problema racial, sobre interpretaciones y agendas que se centraran en la clase social y en las dinámicas proletarias.
- 30 Liga de Defensa de la Raza Negra.
- 31 “Blacks of all origins, of different nationalities, mores, and religions vaguely feel that in spite of everything they belong to one and the same race. Previously the more assimilated blacks looked down arrogantly upon their colored brethren, believing themselves surely of a different species than they; on the other hand, certain blacks who had never left African soil to be led into slavery looked down upon as so many base swine those who at the whim of whites had been enslaved, then freed, then molded into the white man’s image”.
- 32 Complejos emocionales.
- 33 “Disons aussi que cette position de l’Antillais était authentifiée par l’Européen. L’Antillais n’était pas un nègre, c’était un Antillais, c’est-à-dire un quasi-métropolitain. Par cette attitude le blanc donnait raison à l’Antillais dans son mépris de l’Africain. En somme le nègre habitait l’Afrique”.
- 34 “In keeping with the benefits of the colonialism ideology of La Dépêche africaine and clearly in the mode of The New Negro’s integrationist agenda, Nardal shifts the concept of afro-latinite from the West Indian frame of reference to the Franco-African terrain, where mass indigenous resistance had proven most formidable”.
- 35 *Diario de un retorno al país de Natal.*
- 36 *Civilización Negro-africano.*
- 37 “[...] simplement, l’ensemble des valeurs de civilisation du monde noir”.
- 38 “[...] Negritude appears like the up-beat [unaccented beat] of a dialectical progression: the theoretical and practical affirmation of white supremacy is the thesis; the position of Negritude as an antithetical value is the moment of negativity”.
- 39 “Faire retour sur l’entrelacement de la Négritude et de la philosophie, c’est saisir tous les enjeux d’une connexion qui s’établit entre une ville, une date et

une ‘condition subjective’: Paris, 1931, et la ‘condition subjective’ du sujet noir, africain”.

- 40 “[...] universal theory that each human community express in its own way and according to its own needs. The “philosophy” would be always and everywhere particular in its cultural and historical manifestation, and universal in its essence”.

Notas de autor

- * Costarricense. Doctor en Estudios Étnicos y Africanos, por la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Investigador de la Cátedra de Estudios de África y el Caribe (CEAC) y del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), ambos de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Correo electrónico: guillermo.navarro@ucr.ac.cr ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6459-7262>