

# Re-membering Africa: el panafricanismo, trayectoria, tribulaciones y actualidad

por **Mwalimu Victorien Lavou Zoungbo** | Groupe d'Etudes et de Recherches sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (grenal) cresem, Université de Perpignan | victorien.lavou@univ-perp.fr

A

Quince Duncan  
Yolanda Arroyo  
Mara Viveros Vigoya  
Maïmouna Sankhé  
Georges Moukoudi Anguedou  
Milagros Peyrera Rojas

El panafricanismo, mejor sería decir las diferentes corrientes del río panafricano, parece haberse (re) convertido en un imperativo que no solo deben profesar sino también abrazar prioritariamente los africanos y afrodescendientes de ambos lados del Atlántico, así como los de Europa. Este imperativo se está convirtiendo en una línea divisoria política activa entre los “verdaderos negros”, auténticos afrodescendientes y africanos, preocupados por el destino y el futuro de su raza y de su continente matriz, y los Otros, percibidos como traidores aún enredados en el velo negro del afropesimismo.

Si uno se fija en la “digénesis” (Édouard Glissant) del panafricanismo, verá que está plagada de debates, conflictos de liderazgo y demás. No solo entre panafricanistas y otros, sino en el seno de los propios panafricanistas aunque profesen el mismo ideario político.

Esa desconexión da lugar a una serie de preguntas, que no pueden pasarse por alto, como, por ejemplo, si deben juzgarse y valorarse las acciones panafricanistas sobre la base de un sacrificio de sangre o exclusivamente sobre la base de una oposición sistemática y clara a los valores de las antiguas potencias imperiales

y coloniales que siguen beneficiándose de un orden mundial que, en última instancia, está diseñado a su imagen y semejanza.

Mi disquisición no será la de un historiador consagrado del tema ni la de un activista reconocido. Como mínimo, serán las palabras de un africano negro nativo, preocupado por el destino de su continente e interesado por las agendas políticas e imaginarias de las diásporas negras históricas y contemporáneas.

Parte del título de mi ponencia viene de uno de los libros de Ngũgĩ Wa Thiong'o, escritor y activista keniano, a saber, *Re-membering Africa* (2009). Dicho esto, aunque la palabra *Re-membering*, que he querido mantener, parece introducir una paradoja en mi título, tiene una doble ventaja. Se refiere tanto a la idea de reunir lo que anteriormente fue dislocado y balcanizado, como al recuerdo activo del acto político (esclavitud, colonialismo, imperialismo) que condujo a esa balcanización, que tuvo consecuencias políticas, sociales, económicas, culturales y lingüísticas que aún se dejan sentir en el continente africano y en sus diversas diásporas.

Las Américas/el Caribe tampoco escaparon a la balcanización programada, desde el principio imperial, colonial e imperialista por el “Tratado de Tordesillas” (1494), santificado por el papa Alejandro VI. Siguieron guerras, tomas de posesión y trueques que condujeron a la actual cartografía de estas regiones del mundo. Todo esto es ahora bien conocido y está documentado.

Para Wa Thiong'o, el *re-membering* conlleva una preocupación por resolver, tanto imaginativa como políticamente, las "fallas" que habitan África y sus hijos. El compromiso fundamental del panafricanismo reside en el cuestionamiento constante de estas "fallas", pero aún más en la voluntad política de resolverlas (Wa Thiong'o 2009). La cuestión de estas "fallas" o "heridas" (A. Césaire) ha sido, y sigue siendo, un punto de controversia política entre los panafricanistas, pero también en la gnosis de la amefricanidad. ¿Qué soluciones políticas se han previsto para resolver el problema, para que África pueda salir del estatuto político y económico asignado de "utensilio", "depósito" o "peldaño"? ¿Hasta qué punto podemos afirmar que esas "fallas" han introducido de forma permanente e inexorable problemas en las subjetividades africanas negras?

Ngugi Wa Thiong'o identifica dos momentos claves en el desmembramiento de África. El primero fue la trata transatlántica que sufrió el continente tras haberse enfrentado a la trata y la esclavitud árabe-musulmana, que no fue en sí misma menos *dismembering*. El segundo momento de la balcanización reside en el llamado "*scramble of Africa*" (1884), que estableció la fragmentación y el reparto arbitrario de África entre los países europeos. En cierto modo, después de la Segunda Guerra Mundial y tras las independencias africanas, la organización política panafricana (oua 1963), al legitimar las fronteras heredadas de la Conferencia de Berlín, refrendó ese gesto imperial y colonial. Parece indiscutible que la decisión de la Unión Africana (oua) ha dividido a pueblos que ahora se encuentran separados por fronteras estatales artificiales heredadas.

Se trata de una realidad que a menudo ignoran las diásporas negras, partidarias de la idea de "*re-membering*", en el segundo sentido del término, y que, a veces, tienden a ver África como un único gran país, como un único "*home*". También hay que decir que la idea que a menudo sostienen los panafricanistas de una "personalidad negra" que es absolutamente necesario redescubrir también ha contribuido a esa representación unívoca del África (negra).

Tengo motivos para creer que el tercer factor que potencia y actualiza constantemente el riesgo de dislocación de África se encuentra en lo que Kwame Nkrumah designara en su día como "conciencismo":

En términos intelectuales, el conciencismo es la organización de fuerzas que permitirán a la sociedad africana asimilar los elementos occidentales, musulmanes y eurocristianos presentes en África y transformarlos para que pasen a formar parte de la personalidad africana. Esta última se define a su vez por el conjunto de principios en los que se basa la sociedad africana tradicional (Nkrumah 1976, 98; traducción propia).

Intentemos ahora una exégesis limitada de esta afirmación. Podríamos compararla con la idea de "canibalismo cultural", al estilo del Brasil de los años veinte, o de "transculturación", al estilo de la Cuba de los años cuarenta. Al igual que estas dos categorías, el "conciencismo" no indica claramente cómo se produce, desde un punto de vista socioantropológico y político, esta transformación o reciclaje. ¿Se trata de un proceso natural y silencioso de transformación inherente al "contacto cultural"? Además, al igual que Cheick Anta Diop, Nkrumah defiende la idea de la existencia de una sociedad africana culturalmente uniforme. Como pasó con la "transculturación" y el "canibalismo cultural", el subtexto también incluye la idea de un remanente o rechazo formado por elementos heterogéneos y, por tanto, incompatibles con la sociedad africana tradicional.

Así, lo que se plantea como alteridad en relación con el África imaginada no solo es fundacional, sino también constitutivo de las subjetividades africanas negras. Un país como Senegal, por ejemplo, es ahora casi un 80% o 90% musulmán. Lo mismo ocurre en Nigeria, Malí, y Níger. En estos países, las oraciones y los rituales se hacen preferentemente en árabe y no en lenguas africanas. Hoy en día, no es raro notar en las redes sociales o escuchar en las calles de África (negra) a un sujeto X, Y, Z proclamando con orgullo que es ante todo musulmán, cristiano, antes que miembro de X, Y, Z nacionalidades o etnias

africanas. En las grandes ciudades africanas, las prácticas culturales o religiosas que con razón se asocian (en las diásporas negras) con el África tradicional son a menudo objeto de burlas públicas; son juzgadas retrógradas o incluso demoníacas por comentarios recurrentes desde la tribuna, en templos, mezquitas e iglesias, o en discusiones entre amigos y familiares. A ello se añade una geografía etno religiosa restrictiva, cuyos efectos nocivos pueden sentirse a veces en tiempos de “crisis política”.

Este desprecio por las prácticas culturales y religiosas escandalizaría a ciertos miembros de las diásporas negras de las Américas y el Caribe que las defienden porque proyectan en su permanencia, vitalidad y fuerza irradiadora una resistencia política activa siempre renovada al occidentalocentrismo hegemónico que impide a los sujetos de estas regiones del mundo abrirse y abrazar verdaderamente la “copresencia negra” (Lavou Zoungbo 2013).

También se ha de notar que incluso los discursos más virulentos y disidentes de los dirigentes africanos negros en las instancias regionales (ua) e internacionales (onu, unesco) no se pronuncian en las lenguas o en una de las lenguas más habladas en sus países o regiones. Con el pretexto de una razón práctica, perpetúan así lo que Ngũgĩ Wa Thiong’o denuncia como “lingüifame”. Este autor señala con razón que Suecia y Holanda, por ejemplo, tienen menos habitantes que los yorubas de África, pero se expresan oficialmente en sus propias lenguas en las reuniones internacionales. Ni se menciona el lugar que ocupan las lenguas africanas en las universidades africanas y, del mismo modo, las lenguas que se utilizan desde las independencias para redactar, firmar y ratificar convenios internacionales y acuerdos comerciales y de cooperación que vinculan al África con el resto del *Tout-Monde* (Édouard Glissant) y a los países africanos entre sí.

A la luz de estos hechos masivos, ¿podemos seguir hablando de una exterioridad en relación con el África tradicional? Para evitar enfrentarse a esta inevitable doble inscripción fundadora de las identidades y subjetividades culturales negroafricanas, algunos se apresurarán a hablar

de alienación, de colonialidades remanentes. Es muy posible que así sea. Pero, al mismo tiempo, la persistencia, masificación y estandarización de este (auto) “desprecio cultural” en África no deja de plantear interrogantes. Tanto más cuanto que los “elementos eurocristianos” y el islam, mezclados con la manipulación política, han provocado a veces destrucciones, crímenes y asesinatos atroces en el África contemporánea. África, por cierto, no tiene el monopolio ni la exclusividad de esas aberraciones.

Sin entrar en lo que podría equivaler a una acusación fácil y engañosa, me gustaría evocar una última inquietud. Ya sea en África, América y el Caribe, Europa, Oriente Medio o Asia, entre el gran público o entre intelectuales de renombre y algunos panafricanistas, sigue siendo difícil abordar la cuestión de la trata de esclavos árabe-musulmana en el África negra. ¿Qué originó ese silencio y afasia persistente?

Como es sabido, unificar, recordar constantemente el gesto imperial y colonial, forjar una personalidad africana negra consciente de sí misma, forman parte de los grandes ideales que permean los debates, las luchas y las aspiraciones del panafricanismo. Ya sea en la gran diáspora de África o en lo que, creo que desde los años noventa, ha sido considerada por la Unión Africana como la 6ª región de África: las diásporas negras de América, el Caribe y Europa.

Parece casi seguro que muchos en estas diásporas ni conocen esa “nueva” demarcación simbólica. Y se diría que con razón. También, vale la pena recordar, relativamente esta vez a los africanos, que, aparte de la República Democrática del Congo (rdc) y Nigeria, Brasil es el país con más población negra viviendo fuera del continente. Le siguen los Estados Unidos y Colombia.

Kwame Nkrumah abogaba por la unidad política de *súbito* de toda África, costase lo que costase, y siguiendo el modelo federal estadounidense; Léopold Sédar Senghor advertía contra el “territorialismo”, al tiempo que discrepaba de la propuesta política de Nkrumah. Algunos, como Barthélemy Boganda, sugerían construir

la unidad política de África sobre la base de las estructuras regionales federales heredadas de la colonia, mientras que otros abogaban por avanzar hacia la unidad política africana en círculos concéntricos. ¿La raza o la clase social como motor de la unidad africana? ¿Liberalismo/capitalismo o socialismo/marxismo, incluidas sus versiones africanas? Parece cierto que, aunque todos los líderes panafricanistas tenían en mente el modelo político federal estadounidense, ninguno de ellos previó el uso de la violencia armada como medio para re/unificar África, aparte de en las luchas por la liberación nacional (Angola, Mozambique, Guinea Bissau, Cabo Verde) y contra el apartheid (Unión Sudafricana, Rodesia).

La trayectoria política e imaginaria del panafricanismo ha sido (y sigue siendo) ponderada, criticada, o realizada por unas “bibliotecas” directa o indirectamente vinculadas a él; las independencias africanas, que para algunos suponen su culminación, no lo han sido menos. En ambos casos, a menudo se ha hecho hincapié en la influencia, la participación y el activismo político de los afroamericanos y, especialmente, de los afrocaribeños; a veces se citan y exaltan las figuras masculinas del panafricanismo defendido por afrocaribeños y afroamericanos. Pero ¿qué ocurre con las figuras femeninas a ambos lados del Atlántico?

Ahora, a la hora de hacer el balance del panafricanismo, es importante para mí, pedir una comprensión detallada de la permanencia y amplificación (?), contra viento y marea, de su ideario en el momento actual del capitalismo globalizado. En efecto, si aceptamos reconocer que los contornos del discurso se mueven o cambian al mismo tiempo que los contextos sociopolíticos, debemos aceptar también plantearnos la cuestión del momento actual del panafricanismo.

Así, ¿a qué nuevos problemas y retos se enfrenta, en particular en el África (negra), que sigue siendo considerada como el innegable punto de culminación del panafricanismo? ¿Se ha convertido finalmente en nada más que un *wokismo* de nueva ola, un mito degradado que,

a falta de ser realmente movilizador, seguimos agitando en el bosque de nuestros callejones sin salida, de nuestra incapacidad para transformar realmente África y el destino de sus hijos?

Gran parte de la opinión pública del África negra, de las Américas y del Caribe, por ejemplo, contemplará con asombro, y a veces con *amusement*, la voluntad política de Gustavo Petro y Francia Márquez de volver a poner la cuestión del recuerdo y de las reparaciones en el centro de las relaciones de Colombia con los países del África negra. Oficialmente, también es en parte en nombre del *re-membering*, esta vez a la inversa, que Kenia, a instancias de la onu (los Estados Unidos, en realidad), pretende hacer de policía de paz en Ayití (grafía del nombre taíno que Dessalines devolvió a la isla tras el triunfo de la revolución). Pero, a pesar de un cromatismo compartido, de una memoria común de desarraigo y dispersión violentos, ¿qué representa exactamente el keniano para el pueblo ayitiano? Lo contrario también es cierto. ¿Debemos olvidar que, tras el terremoto de 2010, Ayití ingresó en la Unión Africana en 2012 y que, cuatro años después, fue expulsada porque, según los textos fundacionales de la ua, no es un país africano?

Parece claro que hace mucho tiempo que Aimé Césaire podía declarar orgullosamente al mundo que Ayití fue el país donde la negritud se levantó por primera vez sobre sus propios pies; el país donde la palabra “*nègre*” recobró todo su significado político. Parece lejano el tiempo cuando algunos líderes negros africanos (África francófona) implicados en las luchas independentistas panafricanas veían a Ayití, en una imaginaria relación política invertida, como la “madre de África”; es decir, como el pasado de un presente que intentaban reconstruir a través de las luchas políticas por la descolonización. Al igual que Ayití derrotó al colonialismo francés al que ellos mismos se enfrentaban, se esperaba conseguir el mismo resultado político. Ayití se convirtió así, idealmente, en un modelo de compromiso inquebrantable, de autodeterminación y de soberanía política que los países africanos y sus pueblos debían seguir.

*La tragedia del rey Cristóbal* (1963) de Aimé Césaire, que también se representó en Senegal en 1966 con motivo del primer Festival de las Artes Negras organizado bajo los auspicios de Léopold Sédar Senghor, anticipaba y llamaba la atención de los dirigentes africanos sobre la experiencia de Ayití, sobre el volverse libre, el fundar un pueblo o nación, el peligro de división, el papel del dirigente político poscolonial, la relación que debe mantener con el pueblo al que se supone representa. Pero, aunque esforzándose mucho, ¿pueden leerse o apreciarse los experimentos políticos africanos poscoloniales (y, en última instancia, su fracaso) a la luz de la ruptura histórica entre el ideal político representado por Pétion y el encarnado por el rey Christophe?

Además de los “desvíos” imaginarios o ideológicos, y a veces físicos, a través de Ayití, en los siglos XIX, XX, se han producido retornos físicos (colectivos e individuales), temporales o definitivos, de negros de las Américas/Caribe a África. En cuanto a los retornos físicos, cabe mencionar las experiencias de los padres fundadores del panafricanismo, la de los “agoudas” o “brasileños” en Dahomey, la de los Retornados Negros en Liberia, Sierra Leona y Etiopía, tras la visita del Emperador Haile Selassie a Jamaica, en los años sesenta.

Las estadísticas y las pruebas de ADN no tienen cabida aquí; es más importante considerar los mundos imaginarios en juego en estos desvíos/retornos y los efectos que han tenido en las formaciones imaginarias, sociales y culturales africanas de arribada y “re/territorialización”. En relación con estos desvíos/retornos y re/territorializaciones a través/en el África negra surgen al mismo tiempo cuestiones ineludibles:

1. ¿Cómo se percibían estos Retornados en el continente africano y cómo ellos percibían África en su globalidad?
2. ¿Por qué las mujeres negras, en sus escritos y testimonios, parecen haber experimentado de forma mucho más dolorosa estos desvíos/retornos temporales o definitivos, en el continente africano?

En las últimas décadas, África ha sido testigo de un importante movimiento de su población hacia otras partes del mundo, y estos movimientos migratorios hacia el “Norte” están tomando caminos bifurcados. Ya no se basan automáticamente o únicamente en ciertas “lealtades” coloniales heredadas (lengua, educación, cultura, religión, etc.). Así, nos encontramos con congoleños, centroafricanos, senegaleses y otros condenados de la tierra o del mar en Brasil, Colombia, Costa Rica (por Darién), Guatemala y México.

Me pregunto si los vagabundeos asociados a estas migraciones generan o reactivan el “*re-membering Africa*” en países como Brasil, Colombia o los Estados Unidos, por ejemplo. Para otros países, y quizá también para los mencionados anteriormente, estas rutas errantes parecen reactivar el temido espectro de la “africanización”, es decir, la contaminación de sus países por el signo negroafricano.

Por último, aparte de la fatigosa búsqueda de financiación o de préstamos para hacer frente al costoso desembolso económico que tienen que hacer los miembros de las diásporas negras para llegar a África, ¿con qué trámites administrativos y otros biopoderes tienen que lidiar a ambos lados del Atlántico? Si nos tomamos en serio la cuestión de “*re-membering Africa*”, deberíamos preocuparnos por la política de visados y la implementación de rutas directas entre África y su “6ª región”.

Ello también debería conducir a una política de doble o conacionalidad recíproca, desde ambos lados del Atlántico negro (P. Gilroy), para quienes lo deseen. Es a la elaboración política de una nueva ciudadanía a lo que deberían entonces dedicarse los distintos dirigentes africanos para facilitar los abrazos bifrontes entre los miembros de la 6ª región y África. De no ser así, permanecerá en África la tendencia, entre las poblaciones y los Estados, en el marco del mal llamado “turismo conmemorativo”, a percibir a los sujetos negros de las diásporas como dólares o euros en pie.

Al igual que Ngugi Wa Thiong'o (2016), pienso que urge, por motivos memoriales (cura) y políticos, llevar a la Unión Africana a comprometerse a instaurar en el continente tan siquiera un día oficial transcontinental para conmemorar la trata transahariana y transatlántica de esclavos que tuvo lugar en África.

**Bibliografía limitada:**

Kwame, Nkrumah. 1969. *Le consciencisme*. París: Editions Présence Africaine, p. 98.

Lavou Zoungbo, Victorien. 2013. *Les blancs de l'histoire*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.

Wa Thiong'o, Ngugi. 2009. *Re-membering Africa*. Nairobi/Kampala/Dar es Salam: East African Educational Publishers Ltd.

Wa Thiong'o, Ngugi. 2017. «L'héritage de l'esclavage», *Pour une Afrique libre*. París: Philippe Rey. //