

ELS ANTECEDENTS DE LA FILOSOFIA POLÍTICA AFRICANA

Francesc-Xavier Marín

Els darrers 40 anys han estat profundament convulsos a l'Àfrica: la població s'ha duplicat, han culminat amb sort diversa els processos de descolonització i hem assistit a la irrupció d'uns governs autoritaris que han malmès en gran manera les esperances de progrés. La relativa estabilització de la situació política després de la caiguda del Mur de Berlín, el 1989, ha fet que Àfrica deixi de ser un dels escenaris de l'anomenada Guerra Freda. S'ha iniciat així una nova etapa on preval la recerca del progrés econòmic en un continent on encara avui la lluita per l'estricta supervivència està a l'ordre del dia. Però per a entendre la situació actual cal remuntar-se a mitjan segle passat i estudiar l'aparició dels primers moviments que van incitar la presa de consciència de la condició dels pobles africans.

187

Les primeres reivindicacions que de manera explícita reclamaven per als africans el dret a emmirallar-se en el seu propi continent no pretenien només ésser una revolta moral, sinó expressar positivament la presa de consciència de la dignitat de vora 2500 ètnies distintes. Era la mort del complex d'inferioritat, el començament de la fi d'Àfrica com a continent marginal, el rebuig d'una Àfrica esculpida segons el model europeu. Per això, la idea política del panafricanisme trobarà a mitjan segle XX en aquestes reivindicacions el substrat cultural necessari per a no deixar-se dur només per un lògic esperit de revenja antieuropeu i encaminar-se vers la recuperació de la identitat africana. Així, s'entén el pes decisiu que

des dels anys 30 tenen propostes com l'Humanisme Africà de Kenneth Kaunda, el Consciencisme de Kwame N'Krumah, l'Autenticitat Africana de Mobutu Sese Seko, la Ujamaa de Julius Nyerere y, de forma especial, la Negritud de Léopold Sédar Senghor. En aquest article, però, ens centrarem en les reflexions que es van elaborar prèviament en àmbits no necessàriament acadèmics ni polítics, i que constitueixen el marc on van germinar tots aquests corrents que, com a mínim (i no és poca cosa), van aconseguir la independència dels pobles africans durant les dècades dels anys 50-60.

1.- ELS ESTUDIANTS NEGRES DE PARÍS

Prenent com a mestres Marx, Freud, Rimbaud i Breton, alguns joves de Martinica van declarar la guerra a "*aquest abominable sistema de restriccions, d'exterminació de l'amor i de limitació del somni, generalment designat amb el nom de civilització occidental*".¹ Amb el vocabulari propi dels pamflets estudiantils, les seves invectives es barrejaven amb professions de fe: "*D'entre les immundes convencions burgeses, abominem particularment la hipocresia humanitària... Odiem la pietat. Ens fotem dels sentiments*".²

Això s'esdevenia l'any 1932. És remarcable que aquest canvi de mentalitat, primer pas vers el reconeixement de la "condició de negres", fos dut a terme per joves intel·lectuals idealistes, beneficiaris tanmateix (a causa dels seus orígens burgesos) d'una situació social força privilegiada. Tot plegat va fer que, al contrari que els seus pares delerosos d'assimilar-se a la cultura occidental i malgrat la seva educació francesa, ells acceptessin la seva diferència respecte dels europeus no com una tara sinó com una promesa fecunda.

Va ésser decisiva la influència exercida per la revista "*Légitime Défense*" sobre els estudiants negres de París, no només els antillans sinó també els africans. En aquesta modesta publicació ja trobem expressades, de manera força completa i coherent, les principals idees a partir de les quals germinaria el renaixement cultural dels africans francòfons: la crítica al racionalisme, la preocupació per reconquerir la seva personalitat original, el rebuig d'un art al servei dels models europeus, la revolta contra el capitalisme colonial...

Va ésser així com es va despertar la consciència d'aquests joves estudiants agrupats sota la direcció de Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon Damas, Léonard Sainville, Aristide Mau-

¹ Kesterloot, L. Les écrivains noirs de langue française. Dans *La Philosophie Africaine. Textes choisis*. Présence africaine. Paris. p.4.

² Citat per Kesterloot, L. *Op. cit.* p.5.

grée, Birago Diop, Ousmane Soce... Un petit diari aparegut el 1934 sense gaires pretensions, l'"*Étudiant Noir*", va servir per propagar els problemes que, segons ells, preocupaven tota la raça negra.

L'evolució d'aquest grup va ésser la següent: primer es va superar el particularisme antillà forjant una mateixa mística per a tota la raça negra; després es va elaborar una crítica d'Occident; finalment, rebutjant les ideologies de moda a Europa (el comunisme i el surrealisme), es va retrobar el patrimoni propi de les civilitzacions africanes. El mateix Senghor ens explica l'origen i els objectius d'aquest grup d'intel·lectuals negres:

"En quines circumstàncies vàrem, Aimé Césaire i jo, propagar en els anys 1933-1935 el mot Negritud? En aquell moment estàvem immersos, juntament amb altres estudiants negres, en una mena de desesperació. L'horitzó estava barrat. Cap reforma en perspectiva i els colonitzadors legitimaven la nostra dependència política i econòmica per la teoria de la tabula rasa. Nosaltres (deien ells) no havíem inventat res, creat res, escrit res, ni esculpit, ni pintat, ni cantat (...). Per a fonamentar una revolució eficaç, la nostra revolució, ens calia primer desempallegar-nos dels nostres vestits de manlleu (els de l'assimilació) i afirmar el nostre ésser, és a dir, la nostra Negritud. Tanmateix, la Negritud, fins i tot definida com el conjunt dels valors culturals de l'Àfrica negra, no podia oferir-nos sinó el començament de la solució del nostre problema, no la solució mateixa. No podíem retornar a la situació d'abans, a la Negritud de les fonts. Érem estudiants a París i del segle XX, d'aquest segle XX una de les realitats del qual és, certament, el despertar de les consciències nacionals, però una altra de les quals, més real encara, és la interdependència dels pobles i dels continents. Per a ser veritablement nosaltres mateixos, ens calia encarnar la cultura negroafricana en les realitats del segle XX. Perquè la nostra Negritud fos, en lloc d'una peça de museu, l'instrument eficaç d'un alliberament, ens calia desempallegar-nos de les seves escòries i inserir-la en el moviment solidari del món contemporani... Es tractava tant de la independència com de la Negritud. És, en primer lloc, una negació o, més precisament, l'afirmació d'una negació. És el moment necessari d'un moviment històric: el refús de l'Altre, el refús a assimilar-se, de perdre's en l'Altre. Però com que aquest moviment és històric, és alhora dialèctic. El refús de l'Altre és l'afirmació d'un mateix".³

³ *Ethiopiennes. Présence Africaine*. París, 1956. p.107.

Efectivament, la reacció inicial a la frustració que provocava la situació colonial va ésser l'agressivitat, on la negativitat dominava per damunt de l'acció creadora: *"La Negritud, tal com vàrem començar a concebre-la i definir-la, era un arma de refugi, de combat i d'esperança més que un instrument de construcció. No reteníem, dels seus valors, més que aquells que s'oposaven als d'Europa: a la raó discursiva, lògica, instrumental i crematística. La Negritud era la raó intuïtiva, la raó-abraçada, no la raó-ull. Era, per a ser precís, el calor comunitari, la imatge-símbol i el ritme còsmic, que, en lloc d'esterilitzar bo i dividint, fecundava tot unint. Això ens va portar molt lluny. Havíem retrobat el nostre orgull. Recolzant-nos en els treballs dels antropòlegs, dels prehistoriadors, dels etnòlegs (paradoxalment blancs), ens proclamàvem, amb el poeta Aimé Césaire, els Fills hereus de la terra. Oi que havíem dominat el món fins al neolític i fecundat les civilitzacions del Nil i de l'Eufrates abans que fossin les víctimes innocents dels bàrbars blancs nòmades de les planes euroasiàtiques? Ho confesso, el nostre orgull es transformà aviat en racisme (...). "Racisme antiracista", és així com Jean-Paul Sartre va definir la Negritud amb tota justícia. Teníem, llavors, la sinceritat de la joventut i de la passió. Tot el que provenia de l'Europa blanca ens semblava lleig: la seva raó, el seu art, les seves dones..."*⁴

190

La Negritud comporta, per tant, la presa de consciència d'una situació traumàtica i, alhora, la reacció contra ella.⁵ Senghor tenia clar que la irritació, el dolor i el racisme no poden ser finalitats en ells mateixos ni construir posicions positives; havien de deixar lloc a la reconciliació, fase final de la dialèctica. La Negritud descobreix llavors el seu contingut (els valors civilitzadors negres) i defineix la seva missió (fer el món més humà amb una voluntat de transcendència vers l'universal). Per tant, en la ment dels seus creadors, la Negritud no és només una actitud fruit d'un temperament o d'una situació històrica concreta, és a dir, simplement reacció contra el sistema colonial. La qüestió no és saber si la Negritud desapareixerà amb les situacions històriques que la van fer néixer. Plantejar així el tema és confondre *"negritud-essència"* amb *"negritud-situació"*. La Negritud es defineix com una essència, és a dir,

⁴ Rapport sur la doctrine et la propagande du Parti. Congrès Constitutif du Parti du Rassemblement Africain (PRA), fascicule soméotypé. Dakar, 1959, p.14.

⁵ Vegeu, per exemple, aquest poema de L. S. Senghor titulat "Hòsties Negres": *"Europa m'ha triturat com un guerrer sota les potes paquidèrmiques dels tancs. A la nit hem cridat la nostra desgràcia. Ni una veu no ha respost. Els prínceps de l'Església han callat; els homes d'Estat han proclamat la magnanimitat de les hienes. Es tracta del negre! Es tracta de l'home! No, quan es tracta d'Europa!"*

busca l'especificitat negra: ésser un mateix, afirmar-se amb l'Altre, retrobar el propi passat.... En darrer terme, la doble exigència d'especificitat (quant a la situació donada) i d'originalitat (quant a les solucions) que suposa la Negritud no té cap altre fonament que el desenvolupament sociocultural.

2.- APORTACIONS DELS ETNÒLEGS

Superant les teories de Lévy-Bruhl, Gobineau i Spengler, una nova escola d'etnologia parlava dels pobles anomenats "primitius" amb més objectivitat que no pas abans. La "*Histoire de la civilisation africaine*" de Léo Frobenius i "*Les Nègres*" de Maurice Delafosse van ésser llegides amb fruïció i comentades apassionadament pels estudiants africans de París. A la seva llum van desaparèixer les tares injustament atribuïdes a la raça negra: poble sense història, mentalitat primitiva i il·lògica, idolatra, fetitxista... Als qui defensaven aquestes opinions Frobenius responia que, a la fi de l'edat mitjana, els primer navegants europeus descobriren en l'antic regne del Congo "*una multitud pul·lulant vestida de seda i setí, grans Estats ben ordenats fins als mínims detalls, poderosos sobirans, indústries opulentes. Civilitzats fins al moll de l'os!*".⁶ Després de 20 anys d'expedicions per Egipte, l'Àfrica del Sud, el Congo, Dahomey, Nigèria, i el Senegal, Frobenius constatava que hi havia una "*ànima negra*", que és menys qüestió de raça que de civilització, que té menys a veure amb el color de la pell que amb el clima cultural: "*Arreu hi reconeixiem un esperit, un caràcter, una essència semblants*".⁷

Abans d'entusiasmar-se per Frobenius, els estudiants de París havien llegit ja Maurice Delafosse. Els seus estudis van ser editats entre 1922-1927, però van donar el seu fruit amb aquesta generació de 1931-1935. Delafosse es basava en les tradicions locals i els documents deixats pels savis de Tombouctou, en els escrits dels historiadors i geògrafs àrabs dels segle X-XV (Masudi, Ibn Batouta, Ibn Haoukal, Ibn Khaldoun, El Bekri, El Adrissi, El Omari, El Hassan, Mahmud Kati...), i verificava els seus testimonis amb recerques arqueològiques. Com a fruit d'aquestes recerques, va constatar l'existència d'esplendorosos imperis (Ghana, Mali, Gao, Estats Mossi), amb dinasties ben establertes, estructures socials i polítiques sòlides, i un comerç intens amb l'Àfrica del

⁶ Citat per L. Kesterloot. *Op. cit.* p.10.

⁷ Citat per L. Kesterloot. *Op. cit.* p.10.

Nord. En la seva obra, Delafosse assegurava que la grandesa d'aquests pobles havia desaparegut amb les invasions àrabs i europees, però que, malgrat tot, encara en el primer terç del segle XX estaven sorprenentment dotats des del punt de vista intel·lectual, artístic i polític. En aquesta mateixa línia, Robert Delavignette prologà els llibres d'Ousmane Soce enumerant els valors propis del poble negre: sentit de l'educació i hospitalitat, humor, saviesa dels vells, habilitat artística, facultats supranormals dels bruixots, expressió simbòlica, religiosa i mística...

Per a valorar en la seva justa mesura aquestes obres, cal no perdre de vista que fins no fa gaires anys els historiadors s'havien centrat només en aquelles societats que havien aconseguit sobreviure al llarg del temps o bé en aquells pobles que, si bé havien vist estroncat el seu desenvolupament històric, en canvi havien deixat restes que reflectien l'existència d'una important civilització. El fet que aquests pobles, societats o minories ètniques no tinguessin Estat propi era també causa suficient perquè fossin exclosos de la història. L'aplicació concreta d'aquesta teoria i d'aquests criteris implicava que continents sencers quedessin marginats. Vista aquesta situació, l'immens mèrit dels etnòlegs que hem citat va consistir a escriure la història dels "pobles sense història", a interessar-se cada cop més per grups minoritaris que havien conservat les seves peculiars formes de vida, i això precisament abans de l'emergència històrica dels pobles del Tercer Món, abans de les reivindicacions d'unes minories cada cop més combatives.

3.- L'AFRICAN PERSONALITY

El terme *African Personality* va ser emprat per primer cop per Edward Wilmot Blyden en una conferència a Freetown el 1893. Per a ell, el terme no designava només una disposició afectiva distintiva de l'africà, sinó, principalment, la personalitat col·lectiva dels negres arreu del món fonamentada en la cultura i civilització africanes.

El que més ens interessa és que aquesta idea no era pas nova a l'època. En efecte, un sentiment de pertinença africana sempre havia estat present en l'experiència negra a Amèrica. Les primeres comunitats negres ja percebién l'Àfrica com la seva "nació espiritual", de manera que les esglésies negres als EUA portaven normalment el qualificatiu "*african church*". Aquest terme indicava la raça, no sols en la seva existència separada a Amèrica, sinó també en els seus lligams originals amb el continent ancestral.

L'origen mateix del terme *African Personality* té, per tant, una significació històrica ben concreta en la mesura que Blyden no feia sinó aplicar-lo a un sentiment que començava a informar la consciència col·lectiva dels negres de la diàspora. Com veurem tot seguit, Blyden va donar una nova formulació a aquesta visió en una teoria de l'africanisme que anticipa molts elements del moviment panafricà: la reacció contra la dominació política i cultural d'Occident i la revalorització de la societat i la cultura africana. En definitiva, una apreciació dels valors africans que s'inscriu, no solament en un moviment d'afirmació, sinó també en un esforç per pensar les condicions i modalitats d'una nova integració de l'Àfrica en la història mundial.

El desenvolupament de la idea de l'*African Personality* entre els intel·lectuals negres de parla anglesa pot dividir-se en tres períodes força diferents. El primer comprèn els escrits dels autors del s. XVIII que van prendre part en la campanya antiesclavista; el segon comença amb l'obra de Blyden a la segona meitat del s. XIX i abraça fins a la independència de les colònies; finalment, hi ha una tercera etapa, l'època postcolonial, en què s'ha incidit en una nova orientació ideològica vers els problemes relatius al desenvolupament econòmic i social amb vista a la construcció de la nova Àfrica. Analitzem-les amb una mica de deteniment.

Avui dia tots els historiadors admeten que l'aventura europea a l'Àfrica va despoblar el continent i va causar la desaparició dels grans imperis del litoral oest. Però, sobretot, el resultat principal d'aquest xoc entre cultures ha estat la humiliació de l'Àfrica, la seva exclusió de la categoria d'home. No té res d'estrany, per tant, que la reacció africana enfront d'Europa es remunti a l'època de l'esclavitud i prengui en els seus inicis la forma d'una contestació del sistema social fundat sobre aquesta institució. I, el que és més important, que aquesta reacció impliqués sempre una defensa de la humanitat de l'Àfrica.

El petit nombre d'africans que en el segle XVIII van escapar de l'esclavitud i havien aconseguit adquirir una educació occidental estava en contacte directe amb la cultura europea i podia jutjar i condemnar l'esclavitud com a contrària als mateixos principis declarats de la civilització occidental. Aquests individus eren els primers negroafricans situats intel·lectualment en el punt de trobada entre l'Àfrica i Europa.

En els escrits d'homes com Equiano (Gustavus Vassa) o Ignatius Sancho trobem per primer cop aquest sentiment de conflicte històric i espiritual entre Europa i l'Àfrica. Entre ells n'hi havia alguns que van tornar a l'Àfrica, com el filòsof fanti William

Amo.⁸ Era la primera generació que va experimentar en l'àmbit intel·lectual aquesta dissociació de l'africà occidentalitzat respecte del seu univers ancestral. És cert que aquest fenomen no es manifesta encara al segle XVIII com un drama psicològic, però ja hi trobem l'expressió d'un sentiment de dualitat, un sentit d'alteritat en relació amb Europa. Aquesta literatura africana del s. XVIII en llengua anglesa tendia ja vers la proposta d'una nova mesura dels valors humans que pogués contenir alhora la civilització europea i l'africana.

Val la pena aturar-se un moment en l'anàlisi de "La interessant narració de la vida d'Olaudah Equiano o Gustavus Vassa, l'africà, escrita per ell mateix", publicada a Londres el març de 1789.⁹ Ja des de la primera pàgina el seu autor vol deixar clar que l'obra no és fruit de la vanitat ni busca la fama literària; l'objectiu és contribuir al profit de la humanitat i, així, afegir-se als centenars de peticions que entre 1789 i 1792 es van remetre al Parlament britànic per sol·licitar la il·legalització de la compra d'esclaus i el seu trasllat a Amèrica. Caldrà esperar fins al 1807 per tal que aquesta petició s'aprovi, però Equiano va participar-hi des de l'inici. De fet, la seva Narració va ser el primer informe en primera persona sobre el tràfic, escrit per un antic esclau esdevingut ciutadà britànic.¹⁰

⁸ William Amo ha d'ésser considerat un cas extraordinari entre els intel·lectuals africans. Nascut el 1703 a Axim (Costa d'Or), va marxar a Amsterdam el 1707. El 1727 el trobem ensenyant Dret a Halle; el 1730 Medicina i Psicologia a Wittemberg. Entre el 1731 i el 1747 va ser professor a la universitat de Jena. El 1753 va tornar al seu poble natal, on va morir en una data que ens és desconeguda. Entre les seves obres destaquen les següents: *Dissertatio inauguralis de irae Maurorum in Europa*; *Dissertatio de humanae mentis apatheia*; *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*.

⁹ Edward Wilmot Blyden neix el 3 d'agost de 1832 a Saint-Thomas (les Antilles). El 1850 marxa als USA per a estudiar, però cap centre no l'accepta. Gràcies a la New York Colonisation Society emigra a Libèria. Entra a formar part de la Presbyterian High School de Monrovia on, després de brillants estudis de llengües (grec, llatí, hebreu), és nomenat director el 1858. Una breu estada als USA el 1861 li permet animar els negres americans a emigrar a l'Àfrica. El 1862 comença el seu ensenyament al Liberia College, del qual serà nomenat president entre 1880-1883. Viatja a Egipte i a l'Orient Mitjà i, després d'haver-se exiliat a Freetown (Sierra Leone) el 1871, esdevé ministre plenipotenciari de la Cour St-James del 1877 al 1878. Amb una activitat desbordant, és professor d'universitat, director-fundador de l'Escola Islàmica a Freetown, ministre plenipotenciari a París, i membre de diverses institucions americanes i europees. Des del seu càrrec de ministre del culte (des del 1858), es presenta diverses vegades a les eleccions presidencials de Libèria. Es retira dels afers públics el 1909 i mor el 1912. Entre les seves publicacions podem citar: *A Voice from Bleeding Africa*, 1856; *A Vindication of the African Race*, 1857; *Christianity, Islam and the Negro Race*, 1887; *The West African University*, 1872; *The Return of the Exiles and the West African Church*, 1891.

¹⁰ E. W. Blyden. *Christianity, Islam and Negro Race*. Edimbourg University Press. Edimbourg, 1967. pp.276-277

L'amarg contrast entre la seva infantesa africana en el si d'una família de l'aristocràcia ibo i la seva posterior vida d'esclau, i el relat de la llibertat recobrada en comprar-se als 21 anys, recorren aquest llibre que és alhora una autobiografia espiritual, un llibre de viatges i un valuós document que reflecteix el paper del tràfic d'esclaus durant la segona meitat del s. XVIII.

Nascut al voltant de 1745, Equiano va ser segrestat als 11 anys juntament amb la seva germana per uns africans d'origen desconegut. Després de passar per diferents amos africans, arriba a la costa de Guinea, on el compren uns traficants blancs que l'embarquen en un vaixell esclavista.¹¹ Comença llavors la Travessia Mitjana que el porta fins a les Barbados i, d'allí, a Virgínia. Venut aquí al tinent Henry Pascal de l'armada britànica, navega amb ell uns quants anys i participa en diverses batalles i viatges mercantils a ambdues bandes de l'Atlàntic. Després de Pascal, vindran el capità Doran i l'empresari quàquer Robert King, a qui el 1766 compra la seva llibertat. Mentrestant, aprèn a llegir i escriure en anglès, rudiments de matemàtiques, els oficis de navegant i barber i a tocar el corn anglès. Participa en la Guerra dels Set Anys, en una expedició al Pol Nord i en un projecte per a establir una plantació en la costa dels Miskitos. Un cop lliure, s'estableix a Anglaterra, inicia la seva activitat abolicionista i col·labora en el projecte dut a terme per filantrops anglesos i amb finançament del govern anglès de restituir antics esclaus a Sierra Leone. El 1792 es casa amb una dona blanca, Susanna Cullen, que mor un any abans que ell, el 1796. Amb ella té dues filles, una d'elles morta als 4 mesos de morir Equiano. A diferència de la gran majoria d'africans residents a la Gran Bretanya, va morir suficientment ric com per a fer testament. Mai no va tornar a l'Àfrica.

Paral·lelament als seus viatges com a esclau, té lloc un turmentat viatge interior que el portarà a convertir-se al metodisme. De fet, Equiano llegeix la Bíblia com un text alliberador que nega la inferioritat del negre. A mesura que va sabent més del seu entorn i perseverant en la seva recerca espiritual, la Bíblia li servirà per a esborrar la diferència entre blancs i negres i apel·lar així a una humanitat compartida per damunt de la raça. En una època en què es creia que els africans no tenien religió, ja que eren pagans que veneraven esperits i que, en tant que descendents maleïts de Cam, es tractava d'un poble condemnat a l'esclavitud, Equiano redacta un text on se separen clarament el color de la pell i la moralitat.

¹¹ E.W. Blyden. *Op. cit.* pp.75-76.

Equiano es fa metodista en l'època marcada pel moviment revivista del primer Gran Despertar que, entre 1740-1770, va tenir especial atractiu per a les demandes espirituals dels qui havien estat desarrrelats pel tràfic. Entre els colons es va estendre la desconfiança vers el potencial reivindicatiu i emancipador que els esclaus trobaven en el cristianisme. Anys després, quan els esclaus afroamericans cantin "I thank God I'm free at last" (Dono gràcies a Déu perquè finalment sóc lliure), l'ús ambigu de "free" (lliure i salvat) farà que només ells sàpiguen si es refereixen a trobar-se lliures del pecat o de l'esclavitud.

Hi ha altres aspectes del metodisme que confereixen un especial significat a la conversió d'Equiano.¹² Per una banda, en posar l'accent en la predestinació abans que en les obres, el metodisme aplacava l'angoixa de qui no entenia com la rectitud moral no li procurava la llibertat. Per altra banda, el metodisme, en parlar d'un canvi interior més que d'un pas des de la incredulitat a la fe o d'una religió a una altra, li permet a Equiano fer palesa la continuïtat entre ell com a africà i ell com a anglès, entre esclaus i esclavistes. Així, el metodisme el presenta, ja abans d'entrar en contacte amb els europeus, com un escollit de Déu. Per això, el relat de la seva vida es proposa com un relat exemplar, una autobiografia espiritual amb fases ben definides: pecat, penediment, recaiguda en el dubte, nou naixement.¹³

La contraposició entre els falsos cristians europeus (que amb les seves accions neguen la moral cristiana) i els africans que encarnen un cristianisme incorrupte fa còmode el pas a la descripció de l'Àfrica com un mena de paradís a la Terra. Aquest tema, freqüent en les visions utòpiques dels textos antiesclavistes de l'època, pre-

¹² "No és de savis ignorar un fet que no és només irreductible sinó agressiu. Els musulmans són cridats a exercir una poderosa influència a l'Àfrica. Ells han donat la iniciativa del progrés intel·lectual a les tribus de l'interior. És per ells que els autòctons han adquirit tot allò que saben sobre el món exterior o sobre la història passada, sagrada o profana. Han contribuït a la unificació de les grans tribus del continent i han emplaçat milions d'africans (gràcies a la seva llengua, la seva literatura i els seus llibres) sota la mateixa inspiració." E. W. Blyden. *Op. cit.* p. 229.

¹³ "Ara, si volem fer de la nostra nació una nació independent, una nació forta, hem d'escoltar els cants dels nostres germans no sofisticats, els cants que es refereixen a la seva història, a les seves tradicions, als esdeveniments meravellosos i misteriosos de la seva vida tribal o nacional, a les realitzacions d'allò que anomenem les seves supersticions; hem de tenir una oïda atenta a les cançons dels homes de Kroo que guien els nostres vaixells, dels homes de Pessah i de Golah que cultiven les nostres granges, dels mandingues i dels veys. Fent això podrem recuperar la força de la nostra raça, com el gegant dels Antics que, per al seu combat contra Hèrcules, recuperava sempre la força cada cop que tocava la Terra, la seva Mare". E. W. Blyden. *Op. cit.* pp. 91-92.

tenia desmentir l'argument segons el qual el tràfic d'esclaus salvava els africans de les inclemències de la seva terra natal. Equiano parla de la senzillesa, l'alegria, la modèstia, la bondat i la innocència dels "bons salvatges" rousseauians del seu poble natal. Presenta la seva família com l'encarnació de tota mena de virtuts: honestat, castedat, valors familiars, respecte a la tradició i a les institucions. No es tracta d'aportar un relat etnogràfic dels ibo, sinó una imatge eficaç per contribuir a allò que ell reclama com a objectiu principal del seu llibre: no presentar el sistema esclavista com un enfrontament entre civilització i barbàrie ni com un càstig, sinó com un error al qual cal posar remei per al progrés de la Gran Bretanya. El vertader potencial econòmic de l'Àfrica no és en la mà d'obra esclava, sinó en la inversió de la indústria britànica en la manufactura dels productes amb mà d'obra pagada i lliure.

El cas d'Equiano mostra totes les paradoxes de l'esclavitud. En totes les societats esclavistes s'esperava que l'esclau llibert mostrés agraïment per la generositat de l'amo en alliberar-lo, expectativa derivada de la concepció de la manumissió com un regal de l'amo per molt alt que fos el preu que l'esclau havia de pagar. Però Equiano reivindica el seu dret a ser lliure com un dret natural. I, en realitat, l'autèntica emancipació no arribarà amb la fórmula legal del document de manumissió: Equiano es fa un vestit a mida i celebra una festa, però observa que ser negre i lliure no és fàcil, perquè a cada pas ha de demostrar que no és un fugitiu. Serà aquí on el seu aprenentatge durant l'esclavitud li serveixi per a redefinir-se com a persona autònoma i amb autoritat. D'aquí el canvi de perspectiva de les darreres pàgines del llibre: Equiano sap que no n'hi ha prou d'apel·lar als sentiments empàtics provocats per cites bíbliques destinades a suscitar en el públic cristià revisions de la pròpia consciència, sinó que ha de mostrar que l'abolició de l'esclavitud serà un bé universal.

El període d'esclavitud va ser seguit per l'expansió contínua al llarg del s. XIX de l'imperialisme europeu, la culminació del qual va ser la partició de l'Àfrica en la Conferència de Berlín (1884). Les conseqüències d'això són ben conegudes: l'establiment de comunitats noves i estructures socioeconòmiques sota el control directe de les potències occidentals. Aquesta dependència no era només política sinó també intel·lectual, ja que en la situació colonial la cultura europea era dominant i exclusivista.¹⁴

¹⁴ E.W. Blyden. *Op. cit.* pp.123-124.

Potser seria exagerat dir que la influència europea ha canviat la societat africana fins els fonaments. Però el que és incontestable és el fet de la transformació africana sota la pressió dels valors occidentals; és el que en termes sociològics s'anomena l'inici d'un *procés d'aculturació*. Aquest procés va prendre una dimensió col·lectiva, comprenia la totalitat de la població africana i aspirava a controlar també tots els aspectes culturals del continent. A l'interior d'aquest procés global se'n situava un altre, a escala més reduïda però de gran intensitat, que no afectava sinó una categoria d'individus. Aquesta categoria comprenia, primer, els negres portats d'Amèrica per fundar les comunitats de Monròvia i Freetown i, després, els africans convertits al cristianisme. Rebién una educació occidental, i adquirien amb ella noves formes de judici i comportament social. En una paraula, se'ls inculcava una nova cultura.

Una burgesia negra es va constituir ràpidament a partir d'aquest grup d'individus; una classe que va adoptar els valors i la manera de viure occidentals, va proporcionar els líders de la societat africana tant des del punt de vista social com intel·lectual. Aquests africans occidentalitzants de principis del XIX eren certament sensibles a les teories racials. Es veien com a homes insegurs, que formaven part d'una minoria fràgil enfront de la gran massa de població arrelada (malgrat tot!) en la cultura tradicional. La burgesia negra vivia una cultura estranya a la realitat del seu voltant, cosa que va conduir els seus intel·lectuals a interrogar-se sobre el sentit de la seva peculiar situació. El contingut dels seus escrits indica clarament que s'havia declarat en ells el malestar característic de l'home marginal. La disparitat entre la seva cultura d'adopció i la realitat que els envoltava provocava en ells un desassossec que no podien satisfer ni els guanys materials ni el prestigi indiscutible de què gaudien en el si de la societat. Eren homes que se sabien sense lligams culturals i, per tant, sense identitat.

Aquests intel·lectuals, membres de la burgesia negra de Sierra Leone i Libèria, emigrants negres vinguts d'Amèrica, vivien en una mena de cercle tancat, els límits del qual estaven definits per la xarxa de relacions socials basades en l'adhesió a la civilització occidental. De mica a mica van anar obrint-se a la realitat de l'Àfrica fins a reconèixer la necessitat d'una identificació conscient amb la civilització que els era pròpia. Aquest reconeixement era mínim però suficient per a provocar l'aparició d'una ideologia racial. Si aquests intel·lectuals no posaven pas realment en qüestió la civilització europea com a tal, sí que es van preocupar d'elaborar una estratègia d'adaptació dels valors europeus a la cultura africana. En una sola generació la burgesia negra va passar de l'accepta-

ció incondicional de la civilització occidental a una actitud més crítica i matisada. Es el procés propi del colonitzat, que comença per l'admiració de la cultura del colonitzador i acaba amb el seu rebuig.

Noms com Alexander Crummel, William Grant o Samuel Ajayi Crowther romandran en els annals de la història intel·lectual de l'Àfrica com a fites en el moviment vers el desenvolupament d'una consciència africana moderna. La seva importància rau en el fet que van contribuir a crear i mantenir un clima de discussió intel·lectual que va preparar el camí per tal que, amb l'obra de Blyden, prenguéssin forma el concepte d'*African Personality*.

Edward Wilmot Blyden¹⁵ va ésser el primer intel·lectual africà que va fruir en vida d'una reputació internacional. Era cosmopolita en el sentit ple del mot. Obert a tots els corrents de pensament però pensador original, Blyden era el nacionalista africà més apassionat del seu temps. Amb el terme *African Personality* presenta una visió total de l'Àfrica, integrant en un sistema d'idees poderosament articulat totes les preocupacions dels seus avantpassats i contemporanis. La influència dels seus escrits i de la seva activitat d'home d'Estat a l'Àfrica occidental anglòfona representa els fonaments del nacionalisme en les antigues colònies angleses.

Blyden va arribar a l'Àfrica en un moment cabdal, no només per a aquest continent, sinó també per a Europa: és l'època de transició de l'era esclavista a l'era colonial, en què l'expansió colonialista era el reflex de la industrialització i responia a les necessitats del capitalisme imperant. El progrés tècnic intensificava en l'europeu la confiança en ell mateix, una confiança que es traduïa en arrogància racial i en agressivitat envers tot el que era "exterior". És també a Europa l'època del moviment nacionalista; Blyden n'estava al corrent i coneixia bé els escrits de Mazzini i Herder.

Tot aquest context històric va repercutir sobre el seu pensament. El seu africanisme es formula segons una línia de progressió que va del sentiment racial a una filosofia social, passant per una interpretació personal de la civilització africana. L'originalitat de Blyden és haver pensat en l'Àfrica com una entitat autònoma, com una categoria *sui generis*. A diferència dels seus avantpassats i contemporanis que cercaven les modalitats d'una adaptació de l'Àfrica a Europa (Europa com a mesura), Blyden posa l'Àfrica com a referència immediata per a l'home negre. En lloc de cercar l'aclimatació dels valors occidentals a l'Àfrica, ell proposa partir de l'especificitat de la personalitat africana i de la cultura que li serveix

¹⁵ E.W. Blyden. *Op. cit.* pp. 262-263.

de fonament: *"La raça negra encara té un paper a representar (un paper distintiu) en la història de la humanitat, i és el continent africà el lloc privilegiat on es desenvoluparà la seva activitat. L'error que cometen sovint els europeus en les qüestions que afecten el progrés i el futur de l'Àfrica és suposar que el Negre és un europeu embrionari (situat en un nivell subdesenvolupat) i que, més tard, un cop en possessió dels avantatges de la civilització i de la cultura, esdevindrà com l'europeu; en altres termes, el Negre es troba en la mateixa línia de progrés, en el mateix solc que l'europeu, però encara molt endarrerit. Recentment, la Saturday Review, en un remarcable article de fons sobre la política americana que conté inexactituds curioses, declara: 'En el seu propi continent, els africans semblen ser incorregibles, però després de dues o tres generacions d'esclavatge, comencen a semblar-se a europeus inferiors. Pot ser que el comerç d'esclaus hagi estat a l'origen de la civilització dels Negres. L'instint d'imitació de la raça negra tendeix, com en l'infant, a accelerar el procés d'una educació inconscient. És aquest un punt de vista que parteix del prejudici consistent a creure que les dues races són cridades a una mateixa tasca, tenen les mateixes potencialitats, assoliran un mateix desenvolupament; el Negre només necessita temps i determinades circumstàncies per a esdevenir europeu. Però, a parer nostre, no hi ha, entre les dues races, una qüestió d'inferioritat o de superioritat. No hi ha ni superioritat absoluta o essencial d'una banda ni, de l'altra, inferioritat absoluta o essencial. És una qüestió de diferència de dons i de destí. Cap complement d'instrucció o de cultura no farà del Negre un europeu, cap insuficiència d'instrucció o de cultura no faria d'un europeu un Negre. Les dues races no es mouen pas en el mateix solc, amb una distància infinita entre les dues, sinó que es mouen en línies paral·leles. Mai no es trobaran en el nivell de les seves activitats de manera que facin coincidir les seves capacitats o el darrer estadi del seu progrés. No són, com alguns pensen, idèntiques, sinó desiguals; són distintes, però iguals'"*.¹⁶

Blyden proposa la imatge d'una civilització africana mil·lenària i viva, organitzant-se al voltant d'un sistema coherent d'institucions, animada pels valors morals i espirituals més elevats. L'africà no és inferior a l'europeu; és simplement diferent, amb una personalitat pròpia determinada per la seva raça. Per a Blyden, el concepte de raça corresponia a la noció de nacionalitat en l'accepció del segle XIX europeu, és a dir, una comunitat biològica i espiritual: cada raça tenia el seu geni propi, atributs particulars,

¹⁶ E.W.Blyden. *Christianity, Islam and Negro Race*. Edimbourg University Press. Edimbourg. 1967, pp. 276-277

una manera de sentir i d'actuar que marcava amb el seu segell totes les seves obres culturals.

Ens cal partir, per tant, d'un ple reconeixement del fet que els costums de tots els pobles són deguts a la influència de la raça i el clima, i que si els costums poden admetre a vegades modificacions per influència d'un agent extern, no poden ésser eradicats sense causar el perjudici més greu, sense deixar un buit que no pot ésser omplert i del qual no poden resultar sinó la desintegració i la desmoralització.

"En una certa mesura (potser en una mesura molt important), els Negres crescuts en terra africana avantatgen els qui són crescuts en països estrangers; però, en tots els casos, els resultats en el terreny intel·lectual i moral són lluny de ser satisfactoris. Molts aprenen en els llibres però pocs, molt pocs, són els qui esdevenen homes capaços (fins i tot el petit nombre que posseeix aquest nivell o aquell tipus de cultura que engendra el propi respecte, la confiança en un mateix i l'eficàcia en el treball). A què cal atribuir aquest estat de coses? El mal, diuen, es troba en el sistema i els mètodes de l'educació europea a què els Negres són sotmesos arreu en els països cristians i que els marca d'una manera desfavorable. Tractant-se d'una raça diferent, la seva afectivitat i el seu caràcter difereixen de l'uropeu (...). Quasi tots els llibres que llegeixen, els veritables instruments de la seva cultura, els obliguen a desviar-se del desenvolupament de les seves qualitats naturals que podien fer-los forts i eficaços; no disposaven de cap possibilitat de moure's, naturalment i lliure, sense obstacle (...). D'aquí que, sense tenir les aptituds físiques o mentals requerides per a les realitzacions que se'ls ensenyen a admirar i respectar, s'esforcen per copiar-les i imitar-les i comparteixen la sort de tots els copistes i imitadors. Condemnats a moure's en un nivell inferior, adquireixen i conserven una inferioritat pràctica imitant sovint els defectes més que les qualitats de llurs models".¹⁷

La preocupació racial de Blyden emana no només d'una reacció contra les teories racistes europees, sinó d'una voluntat de conduir el negre a un coneixement de la seva autèntica naturalesa i de les seves qualitats. Precisament per això, la seva perspectiva era triple: primer, distingir una identitat negroafricana (*African Personality*); segon, elaborar a partir d'aquesta personalitat una nova manera d'expressió vàlida per als temps moderns; i, en tercer lloc, crear un conjunt d'idees i valors que serveixin, no sols en l'àmbit africà i el món negre, sinó amb un abast universal.

¹⁷ E.W.Blyden. *Op.cit.* pp.75-76.

La seva preocupació per l'Àfrica no era pas exclusivista. Va ésser el primer d'avançar la idea, original aleshores, de la complementarietat de les races humanes, necessàries les unes a les altres. Blyden posava sempre l'accent sobre l'Àfrica que havia d'enriquir-se amb les aportacions exteriors, tant del món occidental com de l'islàmic,¹⁸ però alhora romandre fidel a ella mateixa, a la seva naturalesa i missió.¹⁹

Tanmateix, Blyden tenia una actitud crítica envers la civilització europea i, sobretot, envers el seu esperit capitalista i individualista que contrasta amb el sentit comunitari de la societat africana. Era conscient de la insuficiència d'una civilització materialista per a respondre plenament a les necessitats profundes de l'home. La seva filosofia social comportava, doncs, una recuperació dels valors que animaven la societat africana tradicional i la seva integració en un nou ordre industrial.

Blyden no es va acontentar amb predicar l'especificitat de la personalitat africana. Ben al contrari, va voler demostrar la seva manifestació concreta i objectiva, la seva correlació amb les institucions socials. En el seu petit llibre *African Life and Customs*, analitza l'organització comunitària de la vida social a l'Àfrica sobre la base de la família. Subratlla el caràcter místic de la societat en la seva concepció africana. L'africà és l'home de la naturalesa, en comunió directa amb els elements i, a través d'ells, amb l'essència divina del món. És aquesta espiritualitat el que Blyden veia com l'aportació distintiva de l'Àfrica: "*L'Àfrica pot, una vegada més, mostrar que ella és la reserva espiritual del món. Així com en el passat Egipte va esdevenir la fortalesa del cristianisme després de la caiguda de Jerusalem i com és d'Egipte que van sortir els més nobles i més grans Pares*

¹⁸ "No és de savis ignorar un fet que no és només irreductible sinó agressiu. Els musulmans són cridats a exercir una poderosa influència a l'Àfrica. Ells han donat la iniciativa del progrés intel·lectual a les tribus de l'interior. És per ells que els autòctons han adquirit tot allò que saben sobre el món exterior o sobre la història passada, sagrada o profana. Han contribuït a la unificació de les grans tribus del continent i han emplaçat milions d'Africans (gràcies a la seva llengua, la seva literatura i els seus llibres) sota la mateixa inspiració". E.W.Blyden. *Op.cit.* p.229.

¹⁹ "Ara, si volem fer de la nostra nació una nació independent, una nació forta, hem d'escoltar els cants dels nostres germans no sofisticats, els cants que es refereixen a la seva història, a les seves tradicions, als esdeveniments meravellosos i misteriosos de la seva vida tribal o nacional, a les realitzacions d'allò que anomenem les seves supersticions; hem de tenir una oïda atenta a les cançons dels homes de Kroo que guien els nostres vaixells, dels homes de Pessah i de Golah que cultiven les nostres granges, dels mandíngues i dels veys. Fent això podrem recuperar la força de la nostra raça, com el gegant dels Antics que, per al seu combat contra Hèrcules, recuperava sempre la força cada cop que tocava la Terra, la seva Mare". E.W.Blyden. *Op.cit.* p.91-92.

de l'Església cristiana, igualment pot ser que, quan les nacions civilitzades, en raó del seu sorprenent desenvolupament material, hauran tingut el seu sentit espiritual ennegrit i les seves disposicions espirituals debilitades sota l'acció d'un materialisme captivant i absorbent, pot ser que elles hagin de girar-se vers l'Àfrica per redescobrir alguns dels elements simples de la fe".²⁰

Ja es veu com la teoria de l'africanisme és concebuda per Blyden com un humanisme africà que va més enllà d'un simple nacionalisme cultural. La seva finalitat immediata és donar a l'africà i a l'home negre en general un sentit d'iniciativa històrica, definint per a ell un quadre de valors conforme a la seva naturalesa i situació: "Mentre s'han fet esforços per descriure el país, hom s'esforça massa poc per comprendre l'home de l'Àfrica. És natural que viatgers animats pel gust de l'aventura hagin estimat que l'essencial de llur missió era descriure el país, passar el seu temps a explicar allò que el món exterior ignora manifestament i que, per tant, hom es preocupi sobretot de recollir informacions. La solució al problema geogràfic és urgent. Però hom no es preocupa gens de l'Home. El món exterior pensa que coneix l'Àfrica. El negre no ha estat considerat com un manobre arreu en el món? No s'ha ocupat des de fa segles de les plantacions en l'hemisferi Oest? (...). Però els més intel·ligents comencen a adonar-se ara que, malgrat tot, l'home de l'Àfrica no ha estat comprès. Ara més que mai es pensa, s'escriu, s'escolta i es parla sobre l'Àfrica. Però les idees dels europeus sobre l'home són encara extremadament vagues. Només hi ha dos punts que semblen clars: en primer lloc, el caràcter resistent o inextingible de l'Home, el fet que no pot pas desaparèixer o apagar-se davant els europeus com ho han fet els aborígens d'Amèrica o d' Austràlia; després, tractant-se de progrés material o de la millora de les condicions de l'existència, seria imprudent no tenir en compte el seu cas. Fora d'això, tot és obscur per a l'esperit d'un europeu. Només el Negre serà capaç d'explicar el Negre a la resta de la humanitat".²¹

En tant que Blyden ha projectat una visió del desenvolupament humà que s'inspira en la seva comprensió de l'experiència en el si de la societat africana tradicional, i en tant que ho proposa com a mesura de vida vàlida per a tota la humanitat, el concepte d'*African Personality* coincideix amb la Negritud que formularà L. S. Senghor als anys 30. És una negritud formulada en tant que filosofia de l'existència i del destí africà. En altres termes, els pensaments de Blyden i de Senghor es troben a través del temps perquè

²⁰ E.W.Blyden. *Op.cit.* pp.123-124.

²¹ E.W.Blyden. *Op.cit.* pp. 262-263.

van a l'encontre de la realitat objectiva de l'Àfrica. La presència africana dona així un aval a l'africanisme de Blyden que és confirmat per la Negritud de Senghor, com serà avalada per les observacions d'altres intel·lectuals com Kwame N'Krumah, Julius Nyerere, Keneth Kaunda, Wole Soyinka i tants d'altres que han integrat la tradició a la recerca de les normes per a fundar una nova existència africana.

Però el lligam entre l'*African Personality* i la Negritud representa una progressió qualitativa. Si Blyden no pot ésser considerat com un simple precursor de Senghor (la seva visió és massa completa per a això), Senghor no pot ésser vist com un simple continuador de Blyden, ja que la Negritud representa un perfeccionament del seu pensament. Senghor aporta a les mateixes idees desenvolupades per Blyden tot el pes d'una intel·ligència contemporània. Això fa que aquestes idees adquireixin una nova densitat, perquè Senghor té l'avantatge d'haver elaborat la teoria de la Negritud després de les grans revolucions (de pensament i de sensibilitat) que han marcat la nostra època. Per tant, el quadre conceptual de la Negritud és més ampli que el de l'*African Personality*: allà on Blyden posava l'ésser negre com una dada; Senghor tendeix a fonamentar-lo com una epistemologia.

A la mort de Blyden, just abans de la Primera Guerra Mundial, el centre d'activitat de la ideologia africana anglòfona s'havia desplaçat a l'est, a Gold Coast, on una nova elit intel·lectual havia pres el relleu de Libèria i Sierra Leone. Aquesta elit s'havia constituït al país Fanti i tenia com a centre la ciutat de Cape Coast, des de molt de temps enrere lloc privilegiat de la penetració europea a l'Àfrica. Un nou tipus de burgesia africana hi va aparèixer els darrers anys del s. XIX, formada per individus sortits directament de la població local, per als quals l'educació europea no era pas, al començament, una dada inevitable sinó una qüestió de promoció social. El nacionalisme ghanès va néixer al si d'aquesta burgesia que, prenent consciència de la seva importància socioeconòmica, es va comprometre en un moviment de reivindicació política.

Des del punt de vista del pes de la seva contribució a la història intel·lectual africana, l'home més important d'aquesta elit ghanesa va ésser John Mensah Serbah, contemporani de Blyden i el primer advocat africà de les colònies angleses. Va deixar escrites dues obres cabdals que mostren tota la mesura del seu geni: un estudi del dret tradicional de la seva ètnia titulat "*Fanti Customary Laws*", i un document polític d'una gran importància per al desenvolupament del nacionalisme a Gold Coast i que té per títol "*Fanti National Constitution*".

Després de la seva mort al 1910, va ésser un altre membre del grup, també jurista, qui durant una vintena d'anys va ésser el cap indiscutible de l'elit oestafricana de llengua anglesa: Joseph Caseley-Hayford. Ell va ésser el prototipus de la nova generació d'intel·lectuals africans dels anys d'entre guerres pel fet que el seu nacionalisme cultural va estar estretament vinculat a un antiimperialisme militant. Tot va començar el 1896 quan va ser cridat a defensar els drets d'una associació local, "The Aborigines Rights Protective Society", contra un intent d'apropiació per part de l'administració colonial, i això el va estimular a emprendre, animat per Mensah Serbah, un estudi exhaustiu de les institucions tradicionals africanes. Les seves preocupacions culturals van ésser per a ell tant una qüestió d'acció política com d'interès intel·lectual. És el primer teòric de la unitat africana en el sentit d'una associació política dels territoris africans. El 1920 va convocar el "Congrés of British West Africa". El nom ja reflecteix les limitacions pràctiques imposades per les condicions de l'època a la seva idea d'unitat panafricana, però cal notar que aquest congrés havia de ser el primer pas vers una unió política més completa.

La seva visió de la raça queda clarament exposada en el llibre *Ethiopia Unbound*, curiosa barreja de relat autobiogràfic, de diàleg filosòfic, de fantasia mística i d'exposició ideològica. Com indica el seu títol, aquesta obra està animada per una passió racial que pren els seus trets de l'africanisme de Blyden i que es tradueix en la idea d'una regeneració espiritual de la humanitat per obra de l'Àfrica. Però la importància de Casseley-Hayford no rau tant en la seva projecció d'una visió de la raça com en l'accent que posa sobre les realitats africanes. No s'interessa tant per la idea d'una naturalesa africana immanent a la personalitat de tots els pobles negres, sinó per la realitat social de les institucions tradicionals. Aquest estudi empíric dels problemes va marcar l'africanisme de tots els intel·lectuals de Gold Coast, de manera que la tendència particular d'aquesta escola no era tant l'elaboració d'una visió global de la raça negra com la recerca monogràfica de les institucions africanes.

Tot plegat va fer que els anys anteriors a la Segona Guerra Mundial representessin el període més fèrtil pel que fa al desenvolupament ideològic dels negres dels dos costats de l'Atlàntic. Als EUA són els anys del creixement dramàtic de la consciència racial, amb una intensificació del sentiment africà com a element integrant d'aquesta consciència. Entre els intel·lectuals com Du Bois i el grup de Harlem, l'Àfrica esdevé un símbol poderosament valorat, la idea obsessionant de recerca d'un mateix. I amb Garvey, el sen-

timent africà assumeix una significació massiva i troba una dimensió dinàmica. El lligam històric entre tots aquests esdeveniments i l'emergència a París del moviment de la Negritud és ben conegut.

La personalitat dominant de Du Bois intervé en aquest període com una mena de centre dels moviments negres a través del món. El 1919 interessa a Blaise Diagne en el seu projecte de Congrés Panafricà que tenia com a finalitat fer aplicar a l'Àfrica el principi de *self-determination* enunciat per Woodrow Wilson, i al qual va assistir Kwame N'Krumah, l'home que més tard faria passar el panafricanisme de l'estadi ideològic al polític. Les seves activitats polítiques estaven inspirades per un nacionalisme cultural que reposava sobre una concepció de l'Àfrica com la nació espiritual dels negres, i per això ha exercit la influència que sabem sobre els fundadors de la Negritud.²²

A la mateixa època pertany l'obra d'Azikiwé (especialment els seus dos llibres *Liberia in world politics* i *Renascent Africa*); mentre a l'Àfrica de l'est, Jomo Kenyata compon un estudi sobre els

²² Quan en els anys posteriors a la Segona Guerra Mundial Kwame N'Krumah emprí el terme *African Personality* com una mena d'eslògan del nacionalisme africà, ho fa certament amb coneixement de la connotació específica que aquest terme tenia. Era conscient que afirmava la personalitat col·lectiva dels pobles negres. Cal recordar que N'Krumah va ser un militant pannegre abans d'esdevenir un nacionalista africà. Si no tenia una teoria de l'africanisme, sí que tenia un sentit exaltat del passat africà i una passió per la raça negra que l'apropava als fonaments del moviment de la Negritud. El 1947 va trobar-se amb Senghor, però la independència de Ghana (1957) va donar una nova direcció al pensament i a l'acció de N'Krumah que l'allunyaria progressivament del pensador senegalès. En efecte, sense desinteressar-se pels moviments negres, donà prioritat a la qüestió de la unitat continental africana. L'Àfrica apareix com un continent, és a dir, no ja com la nació espiritual dels negres (noció racial i ètnica), sinó com un espai geopolític. A partir de llavors el terme *African Personality* comença a perdre la seva referència ètnica i la seva connotació racial per revestir-se d'un nou significat que, per a N'Krumah, era menys cultural que polític. És aquest significat el que correspon, més o menys, al terme que Senghor va posar en circulació a partir de 1961: "Africaneïtat". Aquest terme implica una percepció més accentuada en Senghor de la presència àrab a l'Àfrica i la voluntat de posar-la en relació amb la presència negroafricana. Hi ha raons polítiques per a això. L'arribada de Nasser a Egipte i la vocació araboafricana que vol assumir han fet adonar-se que l'Àfrica està formada per dues parts, una negra i l'altra àrab. La guerra d'Argèlia no va fer sinó confirmar aquesta constatació. D'altra part, a partir de la dècada dels 60, una certa modificació s'opera en les actituds africanes que tendeixen més a la solidaritat continental que a l'afirmació racial. De manera que el terme *African Personality* suggereix avui el concepte d'una mena de dinàmica col·lectiva de tots els pobles que habiten el continent africà. Hi ha un altre factor que intervé en aquesta evolució del terme. Les independències africanes han fet prendre consciència de nous problemes relatius al desenvolupament socioeconòmic i a la consolidació dels joves Estats. Aquests problemes han dictat una nova orientació a les ideologies africanes, que tendeixen vers qüestions concretes i opcions més immediates, i que s'afirmen com a estratègies i tècniques del desenvolupament nacional; en altres termes, com a ideologies de reconstrucció africana.

kikuyu: *Facin Mount Kenya*. Seria inacabable la llista d'obres que tracten el mateix tema tant en la zona anglòfona com en la francòfona. El punt sobre el que hauríem de fixar l'atenció és el caràcter generalitzat, a través de tot el món negre, de l'activitat ideològica marcada per una convergència de pensaments, d'activitats, d'influències i, sobretot, d'actituds respecte dels problemes del continent africà. L'acció propagandística i reivindicativa dels diferents congressos (sis en total) que volien impulsar la idea panafricana certament van trobar en l'*African Personality* i en la Negritud el suport teòric per assumir i actualitzar els valors de la civilització negra. El programa d'aquests diferents moviments pot resumir-se en les següents idees: l'Àfrica per als africans, creació dels Estats Units d'Àfrica mitjançant una política de federacions regionals interdependents, substitució del tribalisme pel nacionalisme, i renovació de la solidaritat mundial de tots els pobles negres basada en una "Aliança Universal" dels pobles de color.

CONCLUSIONS

En un moment donat es va prendre el costum, en les anàlisis polítiques i debats intel·lectuals sobre els problemes africans, de distingir entre l'Àfrica francòfona i l'Àfrica anglòfona. Aquesta manera d'abordar la situació pressuposava que hi ha, entre les dues parts de l'Àfrica, una distinció que prové del passat colonial i que es manifesta no solament en les institucions polítiques heretades de la metròpoli, sinó també en les actituds i comportaments culturals. Així, es va avançar la teoria segons la qual l'assimilació d'una elit africana en la societat i la cultura franceses hauria impedit el desenvolupament d'un nacionalisme fort en les antigues colònies, mentre que la política del règim indirecte (*indirect rule*) deixava el camp lliure als caps del moviment nacionalistes a les colònies angleses per a comprometre's en l'acció política que hauria de culminar en l'adveniment de la independència.

D'aquesta manera, s'ha tingut com quasi un axioma en l'anàlisi sociològica dels fets africans que l'assimilació tendia a esborrar la personalitat cultural de l'elit africana francòfona, la qual cosa va provocar una reacció de contraaculturació, mentre que l'africà colonitzat pels anglesos (mai tant sol·licitat per la cultura occidental) no va experimentar la necessitat d'aquesta reacció.

És aquest argument el que fonamenta les crítiques a la Negritud des dels ambients anglòfons, i es presenta com una reacció desesperada a la política francesa. Però no és pas difícil contestar aquesta

teoria que pretén explicar una diferència de ritme i d'intensitat en l'expressió del nacionalisme entre l'Àfrica anglòfona i francòfona, ja que no reflecteix prou els fets històrics en la seva complexitat.

És innegable que hi ha diferències reals entre allò que podríem anomenar "estils dels conqueridors" i que aquestes diversitats expliquen una certa desigualtat en les reaccions africanes a la dominació colonial i en l'evolució de l'Àfrica postcolonial. Però una consideració més atenta dels fets històrics mostra convergències ben significatives entre el pensament i l'acció dels africans dels dos costats del mur lingüístic. Per altra banda, aquesta teoria no explica la significació fonamental per a l'Àfrica de l'experiència colonial, és a dir, el seu impacte global sobre l'univers africà, no només en termes de dominació política, sinó també i sobretot de dislocacions en l'àmbit sociològic, amb les conseqüències psicològiques i culturals que això comporta.

En altres termes, el canvi de la societat africana degut a la trobada amb Occident i les seves múltiples repercussions sobre la vida i la visió del món representen el nivell primari i l'autèntica mesura de l'experiència històrica africana en els temps moderns, tal com ja hem vist en l'evolució de l'*African Personality*. És des d'aquesta perspectiva des d'on cal valorar la filosofia política africana contemporània. I també des d'aquesta clau interpretativa cal llegir les crítiques a la Negritud de Senghor per part d'alguns intel·lectuals africans de llengua anglesa, resumida per Wole Soyinka dient: "*The tiger does not stalk about crying his 'tigritude'*" (El tigre no presumeix cridant la seva 'tigritud'). I és que alguns criticaven Senghor i els seus seguidors acusant-los de fer servir la Negritud per a imposar a la resta de l'Àfrica un imperialisme cultural francès, i se'ls censurava que es limitessin a proclamar l'africanitat en les seves obres, però sense produir res autènticament "negre".

Sigui com sigui la preocupació política pel destí de l'Àfrica no ha començat amb els moviments polítics del segle XX. Els negres anglòfons ja havien creat el segle passat el moviment "*Negro-Renascence*". El 1903, el primer promotor del moviment W.E.B. du Bois, proclamava: "*Sóc negre i em glorio d'aquest nom; estic orgullós de la sang negra que circula per les meves venes*".²³ El 1926, mentre Césaire, Damas i el mateix Senghor encara estudiaven, Langston Hughes escrivia en la revista "*The Nation*": "*Nosaltres, creadors de la nova generació negra, volem expressar la nostra persona-*

²³ Citat per L. S. Senghor. *De la Négritude*. S. Et J. Comhaire-Sylvain. *Le nouveau dossier Afrique*. Verviers. Gérard. 1971. p.37.

*litat negra sense vergonya ni por. Si això plau als Blancs, estarem contents; si això no els plau, poc importa. Sabem que som bells. I lletjos també (...). Si això plau a la gent de color, estarem molt contents; si això no els plau, poc importa. És per a demà que construïm els nostres temples, temples sòlids com només nosaltres els sabem edificar, i els dre-cem al cim de les muntanyes, lliures en nosaltres mateixos".*²⁴ De manera semblant caldria parlar d'un conjunt de novel·les d'autors africans en llengua anglesa (entre les quals destaquen les de Claude MacKay, Countle Cullen, Jean Toomer i, per damunt de totes, les del premi Nobel Wole Soyinka) i del nombre elevat de poemes tradicionals que canten la pell negra.²⁵

És en aquest sentit global que la filosofia política africana pretén ésser projecte i acció: és projecte en la mesura que es fonamenta sobre la cultura tradicional per aportar la seva contribució a la construcció d'una nova Àfrica; i és acció en la mesura que no es limita a la reflexió sobre les arrels dels diferents pobles africans, sinó que treballa a la pràctica per a la promoció del continent i dels seus habitants.

Abstract

The last 40 years have been deeply convulsive in Africa: the population has doubled, the processes of decolonization have concluded in different ways, and we have witnessed the emergence of authoritarian governments that have spoiled the hope for progress to a certain extent. The relative stabilization of the political situation after the fall of the Berlin Wall in 1989 has prevented Africa to continue being one of the settings of the so-called Cold War. In this sense, a new stage has begun, where the priority is the economic progress in a continent where people are still fighting for their own survival. But, to understand the current situation, we should go back to the middle of the last century and study the emergence of the first movements that roused the awareness of the African people's condition.

²⁴ Citat per L. S. Senghor. *Op. cit.* p.25.

²⁵ El grup d'estudiants negres de París es va interessar vivament per la poesia africana tradicional. Senghor afirmava haver estat més marcat per aquesta literatura del seu país que per la de França: "*La veritat és que jo he llegit sobretot, més exactament escoltat, transcrit i comentat, poemes negroafricans. I els antillans que els ignoraven (Césaire no era un d'ells) els van retrobar naturalment penetrant en si mateixos... Si es volen trobar mestres seria més intel·ligent buscar-los a la banda de l'Àfrica*". (L.S.Senghor. *Ethio-piques. Op.cit.* p.107)