

Panafricanismo y nacionalismo en el Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica

Luis Edel Abreu Veranes

UNIVERSIDAD DE LA HABANA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

LA HABANA-CUBA

ORCID: 0000-0003-3460-7727

luisedelabreuveranes@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2024.35.01>

Debate

Resumen

El Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica, fue el resultado de los fenómenos coyunturales y estructurales que convergieron en el país austral durante la década de los años sesenta. Se insertó sobre una plataforma pannegrista, resultado de la acumulación de saberes en los diferentes contextos donde se puso en práctica la explotación y la marginación del negro. Con una profunda matriz panafricana y pannegra, el movimiento sudafricano también estuvo impactado por el contexto de las descolonizaciones en el continente africano y el desarrollo de los nacionalismos de la época.

PALABRAS CLAVE: Conciencia Negra, diáspora, panafricanismo, Atlántico negro, pannegrista, nacionalismo.

Pan-Africanism and Nationalism in the Black Consciousness Movement in South Africa

Abstract

The Black Consciousness Movement in South Africa was the result of the circumstantial and structural phenomena that converged in South Africa during the 1960s. It was built on a pan-black platform, which was the result of the accumulation of knowledge in the different contexts where the exploitation and marginalization of black people were put into practice. With a deep pan-African and pan-black matrix, the South African movement was also impacted by the context of the decolonizations on the African continent and the development of the nationalisms of the time.

KEYWORDS: Black Consciousness, diaspora, pan-Africanism, black Atlantic, pan-Negroism, nationalism.

RECIBIDO: 13.12.22 / EVALUADO: 19.1.23 / APROBADO: 28.3.23

1. Introducción

La resistencia del pueblo sudafricano frente a la profundización de los mecanismos jurídicos e institucionales creados por el *apartheid* para la implementación de su plataforma gubernamental sobre el “desarrollo separado” se patentizó desde los albores de aquel engendro, salido de las iglesias afrikáner, y reconvertido en programa político. La represión y persecución desplegadas por el régimen sudafricano en el primer lustro de los años sesenta, cuyas principales víctimas fueron los miembros del ANC y el Congreso Panafricano, condujo a la inhibición de la resistencia del pueblo sudafricano cuando muchos de sus líderes se encontraban presos o en el exilio. En ese contexto, surgió el Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica que buscó crear nuevas herramientas para la liberación del pueblo con una visión pannegrista y con una horizontalidad en su organización, permitiéndole evadir en los primeros tiempos la mirada del régimen; marcado de igual forma con el contexto universitario en que emergió y el contenido filosófico e introspectivo inicial, que sirvió como preparación de todo un racimo de organizaciones, comenzando por la Organización de Estudiantes Sudafricanos y otras que se incorporaron ulteriormente como la Convención del Pueblo Negro (BPC, por sus siglas en inglés) y la creación en 1972 de los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra (BCP, por sus siglas en inglés). Es justamente esta última entidad la que representa el centro de nuestro trabajo.

Los estudiantes negros sudafricanos se encaminaron a cambiar la situación del negro en Sudáfrica, inspirados en aquellos movimientos que habían proyectado una condición pannegrista, como el panafricanismo y la Negritud. El objetivo del presente trabajo se centra en buscar las interconexiones internas del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica con algunos de estos movimientos negros en el Caribe y personalidades en especial que, como Aimé Césaire, Frantz Fanon y Marcus Garvey, inspiraron a los jóvenes negros sudafricanos; los cuales dirigidos por Steve Biko y otros, desempeñaron una labor fundacional al darle vida a un movimiento que protagonizó gloriosas páginas de la historia sudafricana, fundamentalmente durante la década de los años setenta y ochenta. A su vez, este trabajo pretende despejar algunas variables de cómo se proyectó ese impacto ideológico al interior de las comunidades sudafricanas, uno de los grandes objetivos liberadores de la Conciencia Negra en Sudáfrica.

2. El Panafricanismo y la Negritud como plataformas ideológicas decoloniales del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica

A finales del siglo XIX e inicios del XX, comenzaron a alzarse determinadas voces entre las comunidades negras de los Estados Unidos, el Caribe y Europa para denunciar las condiciones de explotación, situación agravada por la entrada del colonialismo en África y ulteriormente los acontecimientos asociados a la Primera Guerra Mundial. Una élite intelectual negra trasatlántica comenzó a mover los estados de opinión en esa dirección y se crearon organizaciones y redes para darle mayor voz al negro a ambos lados del océano. En ese contexto, se alzaron con particularidad relevancia dos hombres que dejaron su huella en el pensamiento negro a través de una acumulación de saberes, quienes fueron una fuente nutricia para el Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica aunque no hayan tenido un contacto tan directo con su obra, ellos son Marcus Garvey y William Du Bois.

Marcus Garvey, nació en Jamaica y durante los años de la Gran Guerra creó su organización, la *Universal Negro Improvement Association*, organismo que ulteriormente sería recreado en los Estados Unidos, en el ambiente de las comunidades negras afroantillanas y afroamericanas del país de Lincoln. Su organización constituyó una plataforma de gran importancia a nivel popular en la reivindicación de los derechos del negro en los Estados Unidos, que sirvió de base para luchas posteriores. Garvey, influenciado por personalidades del universo negro como Booker T. Washington y Robert Love, desarrolló un profundo pensamiento relacionado con la emancipación económica, política, social y psicológica de los negros, que se vio plasmado en algunos de los proyectos que implementó. El jamaicano le brindó al negro en los Estados Unidos una gran herramienta para su liberación con un contenido ideológico pannegrista. Garvey fue un gran gestor de los esquemas emigracionistas hacia África en el siglo XX, a través de su *Back to Africa Movement*, para el cual creó una línea naviera llamada la *Black Star Line*, retomando el pensamiento caribeño afroamericano de figuras que en el siglo XIX habían planteado la recreación de un esquema similar, es el caso de Edward Blyden quien era nativo de las Islas Vírgenes y se opuso al despojo continuado del blanco. Garvey hizo énfasis en las particularidades del caso sudafricano al referirse a la riqueza minera del territorio austral, cuando explica que:

(...) hoy las minas de diamante son propiedad del hombre blanco, quienes prácticamente han reducido a los nativos sudafricanos a la esclavitud, y por

un sistema de trabajo forzado, que los obliga a extraer los diamantes y otros minerales y a vivir en las reservas, conducidos como ganado, bajo condiciones totalmente inadecuadas para un ser humano. (Garvey, 1969, p. 66)

Al sumergirse en el Movimiento de la Conciencia en Sudáfrica no es difícil percibir paralelismos con el garveísmo, por su visión del orgullo del negro, por sus concepciones emancipadoras que tomaban cuerpo en lo económico y en lo social y que se percibe de manera nítida en la Conciencia Negra sudafricana a través de los programas comunitarios, a los cuales se volverá en otro momento, y que el héroe jamaicano desplegó a través de diversas organizaciones y empresas para contribuir a la liberación del negro. Ese denominador común nace de las condiciones de explotación y de marginación del negro, independientemente de las particularidades de cada sociedad que, en el caso sudafricano de la década del sesenta, se enfrentaba a la segregación más extrema, esgrimida y practicada por el partido en el poder como resultado de la evolución continua del cuadro desolador denunciado por Garvey. En los años veinte el movimiento de Marcus Garvey llegó a su punto máximo de expansión y de radicalismo, por eso el historiador Hakim Adi plantea: “Garvey y la UNIA, fueron, por un tiempo, temidos por los principales poderes coloniales y por el gobierno de los Estados Unidos, especialmente cuando Garvey intentó crear vínculos con el gobierno de Liberia y se autoproclamó presidente de la futura República Africana Independiente” (Adi, 2018, p. 30).

Aunque los estudiantes sudafricanos dirigidos por Steve Biko no hayan entrado en contacto directo con el pensamiento de Garvey, es evidente la influencia de éste que permeó todo el pensamiento negro ulterior. Por tanto, existió un impacto directo ideológico-estético e intelectualmente al Movimiento de la Conciencia Negra en el país de Mandela, donde se reflejan explícitas raíces afrocaribeñas a través del pensamiento de Aimé Césaire, Frantz Fanon y otros, e indirectamente el de Marcus Garvey hidratando una reflexiva y profunda matriz del pensamiento negro. Como expresa el profesor Reinaldo Sánchez Porro:

El Movimiento de la Conciencia Negra estuvo dirigido a los jóvenes estudiantes y trabajadores negros que fomentaban el orgullo hacia su identidad en términos muy parecidos a los del panafricanismo de Marcus Garvey en la década del 20. Liberar las mentes era una de los objetivos principales de este movimiento según Steve Biko, el joven dirigente de la SASO, que sintetizó esa idea al escribir que “El arma más potente en manos del opresor está en la mente del oprimido”. (Sánchez, 2016, p. 280)

El garveísmo y la Conciencia Negra en Sudáfrica fueron dos movimientos que ofrecieron en dos tiempos respuestas a la situación del negro en escenarios diferentes, pero con una posición común frente a los desmanes del poder blanco sobre la excluida población negra, enaltecendo la condición y la historia del negro como vehículo resolutivo de sus problemas frente al omnipresente dominio del blanco. En el caso de Marcus Garvey con una conexión panafricana, que ponía a la madre África en el eje de la solución de los problemas del negro en el hemisferio occidental. Mientras que en el movimiento sudafricano, utilizando ese cimiento ideológico e intelectual caribeño y panafricano como cemento social cohesionador para la construcción de una nueva oportunidad para el negro, quien desde hacía décadas estaba sometido al inhumano régimen de *apartheid*.

En la historia del panafricanismo se sembró la personalidad y la obra de un hombre que sin haber nacido en el Caribe contribuyó a la unidad del pueblo negro a través de ese inmenso océano que, al contrario de ser una barrera, debe ser analizado como una variable de interconexión y de resonancias ideológicas que se movieron por todo el Atlántico negro (más allá de sus particularidades temporales y espaciales) impactando especialmente al pensamiento afrocaribeño. William Du Bois, nació en los Estados Unidos de la posguerra civil en 1868 y desplegó una carrera intelectual brillante que lo condujo a la Universidad de Harvard a finales del siglo XIX y posteriormente a una vastísima carrera académica por los Estados Unidos y Europa. Después de la Gran Guerra y el endurecimiento de las condiciones del negro durante la contienda, incluso al interior del ejército, Du Bois recreó la idea panafricana esbozada por Silvester Williams en 1900. Este último había abierto la puerta de la idea de la unidad de África y sus diásporas que condensaría en el panafricanismo. Williams era de la isla de Trinidad y en palabras del historiador africanista Armando Entralgo es aquí donde “(...) encontramos el primer antecedente” pero fue realmente William Du Bois quien “(...) lanza la palabra y la idea de panafricanismo (...)” (Entralgo, 2004, p. 125) cuyo objetivo era influir y presionar desde las comunidades negras, especialmente de su vanguardia intelectual, para denunciar la condición de las mismas en aquellos momentos de la época de entreguerras.

El ilustre profesor organizó un primer Congreso Panafricano en París en 1919. Posteriormente los congresos prosiguen su periplo por otras grandes capitales de los imperios coloniales. Londres y Bruselas en 1921; Londres y Lisboa en 1923; para concluir finalmente esta primera época panafricana en el año 1927 en la ciudad de Nueva York. Obsérvese que cuando el

continente africano estaba sumergido en el mayor oscurantismo político y colonial, fue ese panafricanismo el que alzó la voz por los africanos. Una de las resoluciones del Congreso de 1919 abordaba el problema de la tierra, cuestión que tocaba de manera sensible a los sudafricanos y los sistemas coloniales aplicados en el cono sur africano, al expresar que “(...) la tierra debe reservarse, con sus recursos naturales, para los nativos; las condiciones de trabajo deben ser reguladas por la ley, y abolirse la esclavitud y los castigos corporales, así como el trabajo forzado, excepto a los criminales” (Entralgo, 1989, p. 33).

El panafricanismo no fue ajeno en ningún momento a los problemas de África colonial en general y de Sudáfrica en particular, por tanto, no es casual que el pensamiento negro sudafricano entrara en un momento histórico determinado en el algoritmo político, social y filosófico construido por los panafricanistas para la solución del problema negro en el Atlántico, redimensionado con el impulso renovador de la influencia del nacionalismo africano en el escenario de las descolonizaciones en África en las décadas de los años cincuenta y sesenta.

Dos hombres de épocas diferentes como William Du Bois, el fundador del panafricanismo, y Steve Biko, el líder del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica, proyectan algunos paralelismos en sus respectivas obras al erigir el problema del alma y de la conciencia del negro como fundamento epistémico para su liberación. En su obra clásica: *Las almas del pueblo negro* Du Bois desarrolla algunos razonamientos relativos a la doble conciencia del negro norteamericano cuando nos plantea:

Uno siempre percibe su dualismo: norteamericano y negro; dos almas, dos modos de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro, cuya tenaz resistencia es lo único que evita que sea despedazado (...) La historia del negro norteamericano es la historia de esta lucha –este anhelo de alcanzar una adultez autoconsciente, de fusionar su doble identidad para lograr una mejor y más real. En esta fusión no desea que se pierda ninguna de sus antiguas identidades. (Du Bois, 2001, p. 7)

Ese dilema que Du Bois nos despeja con relación a la alienación de las almas del negro norteamericano, quien tiene que construir su identidad en medio de una absoluta segregación y discriminación sembrada por poder blanco en el tejido social norteamericano, es abordado en la Sudáfrica del *apartheid* por los jóvenes líderes del Movimiento de la Conciencia Negra, pero sumergido en otra sociedad donde inciden otras variables.

El Movimiento de la Conciencia Negra se define a sí mismo frente a la otredad del hombre blanco y el sistema que él representa en su policromática proyección ideológica. Un trabajo medular de Steve Biko titulado: *¿Almas Negras en Piel Blanca?* Constituye una verdadera declaración de principios frente al llamado liberalismo blanco, argumentando porqué un blanco no puede ser, en un contexto como la Sudáfrica del *apartheid*, depositario de un alma negra, aunque sean personas con una proyección contraria al sistema instaurado en 1948. Biko profundiza en un conjunto de fenómenos que representan verdaderos vasos comunicantes con el panafricanismo de Du Bois y de Marcus Garvey, pero enfatizando en diversos aspectos operativos de la realidad de los movimientos anti*apartheid* con un contenido interracial. Para los gestores de la Conciencia Negra en Sudáfrica era imposible en aquel momento una integración con el blanco por muy liberal que fuese, debido a que su posicionamiento en el tejido social sudafricano se resguardaba en una burbuja de privilegios eternizados por el propio sistema que lo colocaba en una condición de pasividad y lo conducía hacia un vaciamiento de cualquier dinámica transformadora frente a las urgentes necesidades del negro que experimentaba en su alma todos los vejámenes del oneroso sistema en su vida cotidiana.

La Conciencia Negra en Sudáfrica no rechazaba en principio al blanco en sí, sino a su condición de privilegio y de poder que inhabilitaba cualquier integración verdadera y legítima con el pueblo negro sudafricano que debía desprenderse de los lastres psicológicos, culturales, económicos y políticos que les había permeado el propio régimen, para emerger como una persona libre en igualdad de condiciones y asumir una integración verdadera con la población blanca

Para Steve Biko y sus colegas, representaba una verdadera preocupación el “Liberalismo blanco” que era, según el propio líder, “(...) las personas que dicen que tienen almas negras envueltas en piel blanca” (Biko, 1989, p. 2) y que nos remite al paralelismo con el pensamiento de Frantz Fanon del negro que asume las máscaras blancas para ascender en los tejidos sociales encuadrados por el dominio blanco. La postura asumida por el Movimiento de la Conciencia Negra constituyó un parteaguas en la evolución ideológica de los movimientos anti*apartheid*, que en este momento se desprenden de su antigua proyección interracial. Esto estaba relacionado con el despliegue represivo del régimen sudafricano a inicios de los años sesenta y está imbuido de un profundo pensamiento panafricano y afrocaribeño, debido al contacto de los estudiantes universitarios negros con las obras de algunos pensadores caribeños y afroamericanos que les permitieron asumir estos

ideales, adoptarlos y adaptarlos en el laboratorio social de las resistencias contra el *apartheid* en Sudáfrica.

Uno de los líderes del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica, analizaba de manera objetiva el asunto del acceso a esta bibliografía que se convirtió en un invaluable material de referencia intelectual imprescindible para el nacimiento del propio movimiento. En esa dirección Mosibudi Mangena narra que:

Una de las consecuencias inmediatas de nuestra relación con la SASO fue la lucha por una cultura política. Además de la organización de discusiones en grupos y seminarios, existía una censura con relación a relevantes textos, como los trabajos de Nkrumah, Fanon, Du Bois y otros. Las bibliotecas de las universidades no contribuían en este sentido y el personal empleado era el único camino. Amigos y librerías liberales se convirtieron en las principales fuentes para adquirir estas preciosas joyas. (Mangena, 1989, p. 11)

Este planteamiento del miembro de la Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO, por sus siglas en inglés) y líder de la Convención del Pueblo Negro (BPC, por sus siglas en inglés) sobre el acceso a las obras clásicas de los más importantes intelectuales panafricanos como recursos imprescindibles de su preparación política y académica, lleva a la reflexión sobre el nivel de censura y represión informacional que existía en el país austral impidiendo el acceso a estas lecturas relacionadas con la historia del pueblo negro, en sentido general. El *apartheid* manejó una política educativa, especialmente sobre la educación superior, encaminada a formar al personal que el sistema necesitaba para brindarle asistencia a los bantustanes. Aquella joven generación sudafricana que había experimentado el *apartheid* desde su más temprana infancia tuvo que rebasar de muchas maneras los dispositivos represivos que el sistema fue configurando durante más de dos décadas de “desarrollo separado”. Por eso, cuando hablamos de la influencia del pensamiento afrocaribeño y afroamericano sobre este endurecido contexto, debemos tomar en cuenta ese valor añadido resultante del altruismo de aquellos históricos avatares.

William Du Bois sitúa el conflicto del negro norteamericano en su doble identidad y cómo reconciliar esa dicotomía sin que implique la renuncia a sus tradiciones ancestrales. Steve Biko con otra variable espacial y temporal habla de la recuperación de la conciencia, de esa “conciencia negra” de la cual ha sido despojado durante décadas de explotación y segregación extrema por parte del *apartheid*. Biko, como su antecesor afroamericano, es

capaz de adentrarse en un conjunto de variables psicológicas, sociológicas e históricas que se han quedado estampadas en la piel social del negro en el país de Mandela y que le impedían hacer frente de manera activa y protagónica a sus propias luchas libertarias. Es por eso que el líder del movimiento considera perentorio la recuperación o la construcción de la conciencia de sí mismo, y para ello es necesario el retorno a su propia historia, el recurso de retomar su pasado y sus antecedentes como pueblo y de aquellos elementos que enaltecen y enorgullecen la condición del negro, sacándolo de esa inercia social que lo petrifica frente a su propio destino. En ambos contextos el negro es despojado, alienado de sus recursos identitarios, cuya explicación se encuentra en la hipertrofia de un escenario trasplantado en que el negro no se reconoce.

En este sentido, Steve Biko recuerda que “(...) parte del enfoque previsto en producir la ‘Conciencia Negra’, sin duda tiene que dirigirse al pasado para procurar re-escribir la historia de los negros y de descubrir en ella los héroes que componen el núcleo del antecedente africano” (Biko, 1989, p. 12).

Uno de los factores que le imprimieron una verdadera conexión con el pensamiento afrocaribeño y panafricano fue su vínculo con el movimiento franco-antillano y franco-africano de la Negritud. Este representó una verdadera revancha contra las políticas de asimilación y eurocentristas desplegadas desde el poder francés hacia todos los rincones de su imperio. En la época de entreguerras, en París se concentraron un grupo de jóvenes intelectuales y estudiantes los cuales, en un ambiente mucho más flexible con relación al pensamiento y la política que el experimentado en sus territorios de origen, comenzaron a cuestionar la doctrina colonial y cultural francesa hacia sus regiones ultramarinas. Esa juventud inquieta y enfrentada al reduccionismo cultural metropolitano comenzó a crear determinados estados de opinión a través de diferentes espacios de reunión y de publicaciones que, inicialmente, no se identificaban como un movimiento. Desde 1900, en su histórica carta denominada “A las naciones del mundo”, Du Bois había advertido que “el problema del siglo XX es el problema de la barrera del color” (Entalgo, 1989, p. 31-32; Rabaka, 2015, p. 27). Su proyección premonitrice se evidenció con una fuerza muy acentuada en todo el mundo africano y de su diáspora.

La Negritud fue una respuesta —pudiera decirse que son muchas respuestas, dependiendo del escenario y del momento en que sea tomado en cuenta— como símbolo de la revuelta frente a la dominación cultural del blanco en todo el Atlántico Negro. Pero independientemente de las di-

ferencias contextuales e interpretativas del movimiento de la Negritud, este fenómeno contribuyó a construir una epistemología para la liberación del negro que fue utilizada, también, en la Sudáfrica del *apartheid*, introducida por la Conciencia Negra.

Uno de los rasgos más evidentes dentro del consenso historiográfico sobre las influencias intelectuales en el Movimiento de la Conciencia en Sudáfrica y aquella generación estudiantil que impulsaron la herramienta pannegrista para concientizar al pueblo sudafricano sobre su liberación, fue el impacto de la Negritud a través de algunos de sus exponentes más sobresalientes como Aimé Césaire y Frantz Fanon. En el mundo de la francofonía, la Negritud experimentaría una evolución diferente con relación al abordaje de los problemas políticos como refiere el profesor Sánchez Porro cuando plantea: “En opinión de Ayodele Langley esta tendencia se enquistó al paso del tiempo en su versión senghoriana, resultante de una determinada posición social y opción política en el contexto de las luchas de estudiantes y trabajadores negros de la metrópolis en este período” (Sánchez, 2016, p. 16).

No obstante, en otras realidades sociales ese cimiento teórico y epistémico fue adaptado a los avatares del negro en su propio terruño. En Sudáfrica el Movimiento de la Conciencia Negra le imprimió a la Negritud un contenido de liberación del negro, partiendo de su auto reconocimiento y concientización, de un fenómeno psicológico, sociológico y cultural como punto de partida. Así lo refiere el entonces estudiante de la Universidad del Norte, Temba Sono: “Fue el poeta caribeño, Aimé Césaire, quien acuñó el término de Negritud. Pero nosotros aplicamos el concepto como una herramienta de lucha de nuestra confrontación existencial con el mundo” (Sono, 1971, p. 18).

Las concepciones de la Negritud en el Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica, no solo adquiere ese elemento de introspección sobre la conciencia, sino una fórmula de liberación en relación con el mundo que los rodea, que, por tratarse de un escenario tan rígido racialmente como el del *apartheid*, inevitablemente adquirió un contenido político bien demarcado, principalmente en su evolución posterior, aunque se haga énfasis en los elementos culturales de ese proceso liberador y práctico en los experimentos con los Programas Comunitarios. Casi todos los textos relacionados con la Conciencia Negra confirman que la Negritud fue una de las grandes influencias intelectuales del movimiento, como lo reafirman Vizikhungo, Maaba y Biko: “(...) los poetas del movimiento de la Negritud, notablemente Leopoldo Sedar Senghor y Aimé Césaire, y otros escritores radicales provenientes de otras partes de África” han sido algunas de esas

grandes matrices que marcaron el camino de aquellos líderes estudiantiles que a finales de los años sesenta decidieron trazar una vía diferente para la liberación del pueblo sudafricano (Vizikhungo, Maaba y Biko, 2006, p. 126).

Steve Biko al referirse al pensamiento del martiniqués, remite a una frase que inevitablemente conectaba con la realidad que experimentaban los sudafricanos en su cotidianidad “(...) ninguna raza posee el monopolio de la belleza, la inteligencia, la fuerza y hay lugar para todos nosotros en este encuentro de victoria”, para ulteriormente reafirmar “Yo no creo que Aimé Césaire estuviese pensando en Sudáfrica cuando dijo estas palabras” (Biko, 1989, p. 46). El siglo XX mantuvo los dogmas y las relaciones de poder condicionadas desde el prisma blanco heredadas por las relaciones esclavistas. La Negritud en su expresión local sudafricana con el Movimiento de la Conciencia Negra, adquiere nuevos bríos como herramienta política para la liberación de un pueblo, en el escenario de los nacionalismos y las descolonizaciones en África, sometido a décadas de *apartheid* y cientos de años de exclusión y de despojo de sus propios recursos, por lo que se observa un nuevo punto de escalonamiento y de aporte a esa plataforma pannegrista.

El líder sudafricano Steve Biko captó en su obra algunas de las esencias del pensamiento de Aimé Césaire. En uno de sus textos medulares Biko pone en evidencia esa suerte de geopolítica pannegra que desarrolla Aimé Césaire en su carta a Maurice Thorez de renuncia al Partido Comunista Francés:

Nosotros los de color, en este momento específico de la evolución histórica, hemos conscientemente captado en su dimensión total, la noción de nuestra unicidad peculiar, la noción de qué y quiénes somos en verdad y estamos listos, en todo plano y en cada departamento para asumir las responsabilidades que proceden de este surgir de nuestra conciencia. La peculiaridad de nuestro lugar en el mundo no ha de ser confundida con la de ningún otro. La peculiaridad de nuestros problemas que no son para ser reducidos a formas subordinadas de ningún otro problema. La peculiaridad de nuestra historia, atada con terribles infortunios que no pertenecen a ninguna otra historia. La peculiaridad de nuestra cultura, que intentamos vivir y traer a la vida de una manera más real. (Biko, 1989, p. 51; Biko, 2005, pp. 67-68; Césaire, 2006, p. 79)

Césaire ayuda a construir un paradigma para la liberación del negro en todo el Atlántico que ulteriormente Biko adecúa en función de las urgencias del problema negro en Sudáfrica y expresa: “Casi al mismo tiempo que Césaire dijera esto, emergía en Sudáfrica un grupo de jóvenes negros

coléricos que empezaban a captar la noción de su unicidad peculiar y quienes estaban ansiosos de definir qué y quiénes eran” (Biko, 1989, pp. 51-52).

Lejos de la apariencia divisionista o etnocéntrica del planteamiento de Césaire y de la proyección de Biko, ambos líderes coinciden en desarrollar las alianzas necesarias que pongan la liberación del negro en el eje de las agendas libertarias en sus respectivos territorios, negando así los reduccionismos y reformulaciones que colocaban al negro al dorso de prioridades construidas desde escenarios ajenos a su realidad. De esta manera, el martiniqués se enfrentaba a la opción de que la condición del negro se perdiera en los pliegues y enquistamientos de las burocracias aparentemente defensoras del proletariado mundial, mientras que el sudafricano marcaba distancia con los sectores liberales blancos que, a mediados de la década de los años sesenta, se habían apoderado del protagonismo en el movimiento en contra del *apartheid* como resultado de la represión de las organizaciones negras. En el Atlántico negro el problema de clase se encontraba profundamente transversalizado por la variable etno-racial. En la misma carta donde Césaire rechaza el falso paradigma del socialismo, plantea de la siguiente manera la conexión con África negra:

(...) es de esta África negra, la madre de nuestra cultura y nuestra civilización antillana, de la que espero la regeneración de las Antillas; no de Europa, que sólo puede perfeccionar nuestra alienación, sino de África, que es la única que puede revitalizar, repersonalizar las Antillas. (Césaire, 2006, p. 83)

Para Césaire son las almas del pueblo negro, aquellas que inmortalizó Du Bois en su obra, las que pueden conducir al negro caribeño hacia una liberación definitiva, hacia la construcción de una nueva visión a través de un proceso verdaderamente auténtico. Pero el movimiento francófono adquirió en Sudáfrica contornos mucho más precisos a través de un alumno de Césaire, el psiquiatra nacido en Martinica Frantz Fanon. Los ensayos de Fanon fueron un material indispensable en el momento de gestación de la Conciencia Negra, como refleja Thomas Karis y Gail Gerhart “(...) algunos de sus ensayos— traducidos al inglés y abiertamente comercializados— se encontraban disponibles en Sudáfrica en 1968” (Karis y Gerhart, 1997, p. 104).

La obra de Frantz Fanon fue de una importancia indiscutible a la hora de imprimir esa concepción pannegrista que promovió el Movimiento de la Conciencia Negra desde su nacimiento. Obras medulares como: *Los condenados de la tierra*, *Piel negra y máscaras blancas*, sembraron huella en

esa epistemología liberadora con enfoque racial. Uno de los escritos más interesantes del gran gestor del movimiento, Steve Biko, publicado en la revista de la SASO —*SASO newsletters*— se titulaba: *¿Almas negras en piel blanca?* Con clara alusión al conocido ensayo del martiniqués. En este trabajo Biko, con una auténtica matriz fanoniana, hace una profunda radiografía al problema negro en Sudáfrica, desarrollando una crítica al anteriormente mencionado liberalismo blanco. Contra ese *status quo* de mediados de los años sesenta se levantaron aquellos líderes estudiantiles que condujeron al Movimiento de la Conciencia Negra hacia su nacimiento, a finales de esa gloriosa década para los movimientos sociales en el mundo.

Sin embargo, en la práctica, y se analizará en la implementación de los Programas Comunitarios, el movimiento no tenía una visión extremista del tema racial, lo cual se manifestó nítidamente en las alianzas que desarrollaron en la praxis cotidiana los líderes de la Conciencia Negra. La concepción pannegrista está vinculada a una necesidad histórica de reconstruir al negro desde sus esencias psicológicas debido a la alienación experimentada bajo el régimen del *apartheid* y no necesariamente a una voluntad chovinista, aunque no fuese comprendido en su totalidad. Como lo reafirma Biko en las palabras de Frantz Fanon: “La conciencia del ser no es cerrar una puerta a la comunicación (...) la conciencia nacional, que no es nacionalismo, es la única cosa que nos dará una dimensión internacional”. Posteriormente, el líder sudafricano acota que “(...) la lucha del poder blanco-negro en Sudáfrica no es sino un microcosmos del enfrentamiento global entre el Tercer Mundo y las naciones blancas ricas del mundo que se manifiesta de manera más real a medida que transcurren los años” (Biko, 1989, p. 57).

Uno de los grandes méritos del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica fue la definición de las interconexiones ideológicas del problema negro en el país austral con el problema negro a nivel mundial, en que se destacan las vinculaciones con el pensamiento afrocaribeño. La relación y la influencia con el pensamiento de Frantz Fanon pusieron en evidencia aquellos retículos intersticiales.

3. El pensamiento nacionalista de África en la encrucijada del panafricanismo de la Conciencia Negra en Sudáfrica

En la secuela sudafricana de la Conciencia Negra, esa influencia del pensamiento panafricano de la diáspora se encuentra entremezclada con el impacto de los nacionalismos africanos en la época de las descolonizaciones. En esa perspectiva lo analizaba Steve Biko cuando afirmaba:

El desarrollo de la conciencia entre los negros sudafricanos ha sido a menudo atribuido a la influencia del movimiento “negro” americano. Pero a mí me parece que esta es una consecuencia de la conquista de independencia que muchos estados africanos han logrado en corto tiempo. De hecho, yo recuerdo que cuando estuve en la escuela secundaria, el Dr. Hastings Kamuzu Banda era todavía un militante y un amigo mío lo consideraba como héroe. Su declaración frecuentemente citada era: “Este es un país para el hombre negro; cualquier hombre blanco al que no le guste debe hacer las maletas e irse”. En esta etapa, el mito de la invencibilidad del hombre blanco había sido claramente expuesto. (Biko, 1989, p. 54)

En el cauce de la Conciencia Negra habían desembocado numerosos afluentes. En el algoritmo contemporáneo de dicho movimiento, una de las variables que determinaron su devenir fue el proceso de descolonización y su estancamiento en el cono sur de África, donde el hombre blanco había construido profundos cimientos para la segregación, la explotación y la exclusión de los derechos políticos de la mayoritaria población negro-africana. Ese fenómeno cae en una profunda crisis en los años setenta, cuando se va desmontando todo aquel andamiaje y llegan al poder los gobiernos resultantes de los movimientos de liberación en el África que había pertenecido al imperio portugués y la liberación de Rodesia que se convirtió en Zimbabue en 1980, fenómenos que van a escalar con la profunda crisis del *apartheid* a fines de los setenta y principalmente durante los años ochenta. La Conciencia Negra fue un movimiento en un contexto transicional de la historia de Sudáfrica, emergiendo con una nueva ideología que en los años ochenta se interconecta con los otros movimientos que hicieron frente común e inundaron las calles sudafricanas para poner en crisis al enmohecido régimen.

En una dimensión de reconexión con la historia y la espiritualidad del negro del África profunda y tribal, Biko cita al presidente de Zambia, Kenneth Kaunda, cuando afirmaba:

(...) creo que ellos —refiriéndose a la comunidad tribal africana— habitan en un mundo más grande que el del hombre occidental sofisticado, el cual frecuentemente ha magnificado sus sentidos físicos a través de aparatos inventados, al precio de cortar la dimensión de lo espiritual”. (Biko, 1989, p. 56)

La Conciencia Negra establece un vínculo con elementos culturales y espirituales del negro que se observan en el pensamiento del nacionalismo africano como factores fundamentales y propiciatorios de su liberación. Por tanto, el movimiento, sin abandonar esa proyección atlántica y de la

diáspora, asume los retos de la nueva etapa descolonizadora, brindándole un contenido local y regional a la vez que lo atraviesa esa universalidad panafricana del negro.

El Movimiento de la Conciencia Negra Sudafricana se propuso en voz de la nueva generación de líderes estudiantiles contribuir al desmontaje de la censura informativa del régimen sudafricano, buscando una imbricación con los tejidos del nacionalismo africano y de la joven África independiente de aquel entonces. La revista SASO *newsletter*, órgano informativo de dicha organización estudiantil, reprodujo en sus páginas diferentes temáticas de interés del negro. En varios números de la revista se incorporó una sección titulada: *Serie África*, en donde se pretendía ofrecer un discurso interpretativo diferente de los disímiles acontecimientos asociados a los procesos de descolonización y de la corta vida, como Estados independientes, de algunos de los países del continente. En la publicación de agosto de 1970, Charles Sibisi, colaborador de esta sección, escribe un texto titulado *Fueron colonias antes; ¿son libres ahora?* En estas líneas, el autor hace un análisis de la condición de los países africanos que fueron llegando a la vida independiente en la década de los años sesenta, y denuncia de forma explícita el oscurantismo informativo dentro de Sudáfrica cuando plantea: “El progreso de África jamás era mencionado excepto en una o dos líneas de algún periódico extranjero que llegaba a Sudáfrica (...) en buena medida como resultado de la prensa sudafricana y de los medios de prensa occidentales” (Sibisi, 1970, p. 10).

El autor no solo denuncia la situación de la prensa en Sudáfrica, que bloquea cualquier información relacionada con la evolución de los hermanos países africanos ante el temor del gobierno de la influencia nacionalista y panafricana y un posible efecto dominó, sino que hace un balance de la situación de las naciones que habían arribado a la independencia política y su relación con las ex metrópolis. En esa dirección, Sibisi asume una postura contra-hegemónica al valorar el extendido fenómeno del neocolonialismo en el continente en términos muy similares a los que alertó Kwame Nkrumah en su clásica obra *El neocolonialismo, fase superior del imperialismo* y Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*; para finalmente responder a la pregunta que se formula en el título del artículo, y afirma: “Los países africanos fueron colonizados antes, pero ciertamente no son libres ahora. El Neocolonialismo afecta al continente a través de varios disfraces” (Sibisi, 1970, p. 11).

El discurso de Sibisi va más allá de lo que tradicionalmente se enmarca en el pensamiento de la Conciencia negra, con ese enfoque cultural y psicológico que está presente en el ideario del movimiento, pero que se diversifica y se expande en la medida de esa experiencia panafricana que

creció en lo político y en el desarrollo de la ideología panafricana a través del complejo proceso de descolonización en el continente y de la experiencia postcolonial de los nuevos Estados constituidos.

En un artículo de la propia serie, correspondiente al número de enero/febrero de 1972, sin autoría, titulado *Ghana*, la revista de la *Organización de Estudiantes Sudafricanos* realiza un recorrido breve por la experiencia colonial y el proceso de descolonización del que fuera el primer país independizado en el África Subsahariana. Uno de los puntos analizados fue el liderazgo de Nkrumah que condujo a la independencia, a través de un fuerte nacionalismo interno, para posteriormente convertir a Ghana en república y desarrollar un poderoso panafricanismo que transformó el suelo ghanés en capital de dicha ideología, asumiendo una postura equidistante con los dos bloques contendientes de la Guerra Fría:

Su política exterior era clara: no alineamiento con ningún poder occidental o del Este. Él era partidario de un fuerte socialismo panafricano (...) Era un firme oponente de las políticas del *Apartheid* en Sudáfrica. Se opuso vigorosamente al racismo en el sur de África y al imperialismo dolarizado de los Estados Unidos. (SASO *newsletter*, 1972, p. 12)

El artículo no solo se refiere a la evolución política de Ghana, sino que es de imprescindible valor para estos jóvenes líderes sudafricanos el análisis de aquellos acontecimientos y vincularlo con lo que ocurría en el país austral. Después de la independencia de los países africanos en los años sesenta, y con la conformación de la Organización para la Unidad Africana (OUA) en 1963, uno de los puntos fundamentales en la agenda de política exterior de estas jóvenes naciones era la denuncia del racismo y de lo que ocurría en el cono sur del continente con los regímenes gobernados por la minoría blanca, entre los que se encontraba Sudáfrica en un lugar especial con el más extremo de los sistemas racistas que había experimentado el continente. Una postura contrastante asumió el gobierno de Kofi Busia en la Ghana de finales de los sesenta hasta 1972, quien, en su sueño por reconciliar al país de la Costa del Oro con Occidente, tenía una tendencia a asumir una política dialogante con el régimen sudafricano:

Busia, un profesor de sociología, no había captado las actuales situaciones políticas: estaba muy confundido con el asunto del diálogo con Sudáfrica. Por lo tanto, Pretoria lamentó su nada lamentable caída del poder, porque junto con la Malawi de Banda, la Costa de Marfil de Boigny, y con Lesotho

de Leabua, ellos podían, con el posible respaldo moral de la Kenya de Jomo Kenyatta constituir una formidable fuerza pro-diálogo. Ellos hubiesen desorganizado a la OUA y hubiesen ganado un pequeño momento de gloria en los anales de la hipocresía blanca como campeones reales de la causa de sus pueblos. (SASO *newsletter*, 1972, p. 12)

En estas líneas se refleja la tendencia del régimen de Pretoria a buscar una fractura o una polarización en la voz común de la OUA con relación al tema de la denuncia de los países africanos independientes al Apartheid, anclándose en algunos estadistas conservadores que habían mantenido la senda del neocolonialismo en sus respectivos países. Otro jefe de Estado que tenía una inclinación dialogante era el presidente de Costa de Marfil, Félix Houphouët Boigny. Al decir de Charles Sibisi: “Este Estado francófono del África Occidental ha salido mucho últimamente en las noticias, principalmente por la decisión de su presidente Houphouët Boigny de conducir al África Negra hacia un diálogo con Sudáfrica” (Sibisi, 1971, p. 13). Aunque en estas líneas Sibisi hace referencia al crecimiento económico de Costa de Marfil, plantea que del mismo no se han beneficiado la mayoría de los marfileños, y ese supuesto “milagro económico” africano estaba anclado en buena medida por las interconexiones con la economía y los empresarios franceses. El artífice de la famosa Ley Cuadro del África francófona de 1956, el viejo hombre de Francia era una de las claves de Sudáfrica para resquebrajar la voz antiapartheid de los Estados africanos independientes en la OUA.

Uno de los elementos que engrosaron el contenido panafricano del Movimiento de la Conciencia Negra en Sudáfrica fue la influencia de la teología negra. Sudáfrica se había convertido desde el siglo XIX en uno de los primeros territorios en darle un vuelco interpretativo al cristianismo, poniéndolo en función de los oprimidos de África y desconectándose de las misiones cristianas europeas, con el desarrollo del Etiopianismo. Además, se dieron vínculos muy estrechos con las iglesias negras americanas. En esta década de los setenta, en la cúspide del auge de la conciencia negra, una entrevista a James Cone, el líder de la teología negra, reconoce la trascendencia histórica y permanente de aquellos vínculos:

Como puedes ver, yo he elegido al pueblo negro porque es el contexto en el que vivo aquí en América- pero porque Estados Unidos es un país muy poderoso, y ha implementado su propio sistema de opresión y esclavización que ha despertado diversas reacciones díscolas en los negros a lo largo de todo el mundo y por tanto apoyo en lugares como Sudáfrica y otros países en

todo el mundo primariamente basados en la esencia común de explotación del blanco contra el negro. (Josie, 1973, p. 13)

El cristianismo negro fue uno de los grandes vasos comunicantes del escenario sudafricano con el mundo panafricano y con los procesos de opresión del negro en todo el escenario atlántico. El Movimiento de la Conciencia Negra bebió de esa visión liberadora que, articulada con los otros corpus ideológicos que lo influyeron, contribuyó a cambiar el escenario de resistencia del pueblo sudafricano en lo político y lo cultural. Uno de esos grandes espacios de resistencia y de aplicación de toda esa sabiduría negra para su liberación fue la puesta en práctica de los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra.

Es evidente que, en un contexto como el sudafricano, donde el poder blanco se desató con una agresividad sin paralelos, el pensamiento afrocaribeño, afroamericano y panafricano adquirió una nueva dimensión como herramienta de lucha del pueblo negro. Ese fenómeno filosófico, cultural y de pensamiento, proyectado por una nueva generación de sudafricanos, al terminar la década de los años sesenta y el primer lustro de la siguiente, desbordó los marcos de los muros universitarios para crear alianzas con otros sectores populares del país que comenzaron a ser influidos por la Conciencia Negra e indirectamente por ese cúmulo de saberes sobre el problema negro alimentado y profundizado a lo largo de décadas, donde el pensamiento del Caribe negro y del Atlántico negro tuvo un lugar especial, construyendo una estrecha sinergia con lo más avanzado del pensamiento africano contemporáneo. En esta dirección se tomará el pulso de ese pensamiento pannegro en la praxis cotidiana, específicamente a través de la implementación de uno de los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra.

4. La salud en la comunidad. El caso de Zanempilo *Community Health Center*

La salud de la comunidad fue desde los albores del trabajo comunitario de la Conciencia Negra, uno de los principales objetivos de cambio que se trazó el movimiento y sobre el cual actuaron los Programas Comunitarios desde su institucionalización bajo la sombrilla del *Spro-cas*. En esa dirección, el primer gran centro de salud creado por los Programas Comunitarios fue la clínica Zanempilo *Community Health Center*, en el poblado de Zinyoka en el Ciskei. Zanempilo que en lengua Xhosa significa “llevando salud” se construyó en una zona fronteriza entre Ciskei y El Cabo Oriental, relativamente

cerca de la ciudad de King Williams *Town*, la ciudad de Steve Biko donde la policía le había restringido su tránsito. Después se construyó en Durban otra clínica nombrada Solempilo, reflejándose ese proceso de expansión que había comenzado a exhibir el programa, todos fueron terminados después de los acontecimientos de septiembre-octubre de 1977.

Desde la perspectiva de los habitantes de Zinyoka y sus alrededores, Zanempilo no era una simple clínica sino un hospital, debido a la calidad del servicio y el equipamiento con que contaba la clínica. El impacto psicológico sobre la comunidad de Zinyoka fue inmediato. Este proyecto no solo contribuyó al mejoramiento de las delicadas condiciones de salud de este poblado, sino que tributó al fortalecimiento de la economía familiar de sus miembros y un cambio en la percepción sobre las relaciones de género en localidades con tradiciones rurales muy arraigadas en la sociedad xhosa. La mayor parte de sus trabajadores eran mujeres negras que pudieron contribuir de forma más activa en sus economías familiares, y al mismo tiempo representó para sus integrantes un ejercicio de superación profesional y laboral. Muchos de los activistas involucrados eran estudiantes de medicina, los Programas Comunitarios trabajaron en función de desarrollar un centro de salud dondequiera que hubiese una oficina del BCP, en King Williams *Town*, Durban y Johannesburgo, pero la experiencia de Zanempilo fue módelica en cuanto al impacto comunitario real que tuvo para sus pobladores.

Zinyoka, como casi todas las comunidades de la región, estaba caracterizada por un sinnúmero de vulnerabilidades sociales, con una población con acceso muy limitado a los servicios de salud. La mayoría de los habitantes eran mujeres y niños u hombres mayores, porque los hombres jóvenes tenían que vivir fuera de las “reservas” para poder trabajar en las minas y los negocios blancos y sufragar los gastos esenciales de sus familias. Los servicios hospitalarios de la región estaban destinados fundamentalmente a la población blanca.

Para el trabajo en Zanempilo, Mamphela Ramphele se dedicó a captar estudiantes de medicina de la SASO y de la Universidad de Natal para su contribución al servicio de la clínica, el cual estuvo marcado por una presencia permanente de un equipo de doctores y enfermeras quienes brindaron su conocimiento y servicio en los años en que funcionó la clínica, incluyendo a la propia Ramphele quien dirigió, como una verdadera líder, a todo el equipo de la clínica. Desde inicios de 1975 estaba funcionando, pero en el mes de abril se realizó una ceremonia oficial de inauguración. La clínica se dividía internamente en diversos espacios o salas dedicadas a diferentes especialidades médicas, como la sala de maternidad, para la esterilización

de todo el equipamiento, donde se llegó a adquirir una incubadora para los bebés prematuros; además de los servicios básicos como baño, electricidad, teléfono y agua limpia filtrada con el propio equipo del centro. Contaba todo el tiempo con un equipo de dos doctores, siete enfermeras, trabajadores de la salud y trabajadores sociales, dos ambulancieros y seis trabajadores de mantenimiento. El centro atendió a pacientes en un radio de acción de 48 kilómetros (Hadfield, 2016). Las dolencias que se trataban en el centro estaban asociadas principalmente a la malnutrición, la hipertensión, la tuberculosis y madres embarazadas o en proceso de parto. Desde el punto de vista financiero, el programa se sostenía con diversos fondos provenientes de iglesias u organizaciones sudafricanas o internacionales que tenían una postura contraria al *apartheid*, organizaciones de Holanda, Alemania, Países Escandinavos y fondos de la *Anglo American Corporation* tributaron al sostenimiento de la clínica.

Zanempilo también contribuyó desplegando una línea de trabajo comunitario encaminada a cultivar desde el punto de vista de la salud a los pobladores, para que conocieran sobre sus propios padecimientos. Esto era de trascendental importancia porque en una sociedad tradicional como la xhosa las enfermedades eran interpretadas a través del prisma de los yerberos y de los adivinos que ofrecían un enfoque sobre los problemas de salud anclado, en no pocas ocasiones, en fenómenos naturales o sobrenaturales. En esa dirección, la clínica brindó su conocimiento científico para contribuir al mejoramiento de la salud de la población que, además, comenzó a reevaluar el papel de la mujer negra en un contexto profesional como el de un centro de salud, desmontando arquetipos y resquemores sobre el desempeño de la mujer en el sector, principalmente de parte de algunos hombres que al inicio se negaban a ser atendidos por una mujer. Pero la profesionalidad del personal de la clínica dirigido por Mamphela Reamphela prevaleció y contribuyó a despejar cualquier tipo de dudas en ese sentido. Al decir de Hadfield: “(...) Zanempilo fue predominantemente un espacio femenino. Además de un doctor que estaba a tiempo completo y los dos choferes de ambulancia, las empleadas eran mujeres” (Hadfield, 2013, p. 264).

Esto incluía la jefa del equipo médico y el colectivo de enfermeras de la clínica. Por tanto, la influencia de la clínica en la comunidad de Zinyoka fue más allá de las especialidades estrictamente médicas, pues existió un impacto social y psicológico sobre aquella población, contribuyó a cambiar y mejorar el panorama laboral, económico y social de la comunidad en sentido general. Por otro lado, fue un acontecimiento de verdadera realización profesional de todos los implicados, la mayoría de ellos eran mujeres

negras y hombres negros, jóvenes estudiantes o graduados de medicina que recibieron toda una serie de herramientas profesionales a través del ejercicio de su profesión en la clínica Zanempilo. Steve Biko y Mamphela Ramphele dedicaron todos sus esfuerzos al desarrollo de este sensible proyecto. Como lo refiere Donald Wood “Él —refiriéndose a Biko— creó un centro de salud comunitario junto a la doctora Mamphela Ramphele, realizando un sueño que ellos tenían desde que eran estudiantes de medicina” (Woods, 1991, p. 78). Como todos los programas del Movimiento de la Conciencia Negra fue cerrado después del asesinato de Steve Biko en octubre de 1977.

5. Comunidad y desarrollo. El papel de Njwaxa *Leather Home Industry*

Njwaxa era un poblado rural del Ciskei, el cual estaba aislado de las ciudades de la región. Al igual que otras comunidades, tenía una población empobrecida que se veía obligada a emigrar laboralmente para mantener a sus familias. La economía de la región estaba articulada con los intereses económicos de la comunidad blanca, como ocurría por lo general en el contexto de los *homelands*. El Consejo de Iglesias de Sudáfrica y algunos clérigos locales habían implementado iniciativas locales para cambiar un poco el panorama económico de la zona.

Un por ciento elevado de las viviendas no tenía áreas de cultivo, ni de pasto para la ganadería. Los que se dedicaban a la agricultura vivían del cultivo de granos, sorgo y maíz fundamentalmente, pero aun así era un contexto muy vulnerable por la situación climática de aridez de los suelos con muy poco volumen de precipitaciones. Los pobladores se desplazaban hacia las minas del rand y los centros urbanos para poder sostener la economía familiar. Ante la falta de infraestructura, solo pocas misiones cristianas desarrollaron algún proyecto para aliviar la situación en las localidades. Las escasas iniciativas industriales, favorecidas por el gobierno, se encaminaban a canalizar la mano de obra africana para los negocios blancos, como en el caso del Bantu *Investment Corporation*, creado en 1959, y el Xhosa *Development Corporation* de 1968, con los cuales no se detuvo el proceso de migración laboral.

Algunos programas con un contenido paternalista fueron desarrollados por el gobierno sudafricano para el trabajo con sectores discapacitados, hogares de niños y programas para la prevención de la erosión de los suelos, pero realmente los resultados eran muy limitados. El padre de la comunidad anglicana de la resurrección que funcionaba en la ciudad de Alice, Timothy

Stanton, pretendía desarrollar un proyecto que irradiara hacia las ciudades circundantes como Mjwaxa, aunque no encontró el apoyo financiero que necesitaba del Consejo de Iglesias y entonces sus esfuerzos se enfocaron hacia la presentación de un proyecto a Steve Biko. En este proyecto las mujeres eran el centro de atención por la situación demográfica del Ciskei, como ocurría con la clínica Zanempilo, con un predominio femenino en el *homelands*. Por eso la fábrica construida, resultado de este proyecto, benefició principalmente a las mujeres; sin olvidar que también laboraron hombres que por determinadas razones no podían salir de la “reserva” a trabajar por problemas de discapacidad o porque su movimiento estaba restringido por el gobierno debido a sus vinculaciones políticas, fundamentalmente.

Cuando ocurrieron los sucesos de octubre de 1977, la fábrica Njwaxa *Leather Home* contaba con cincuenta trabajadores y había alrededor de un centenar que estaban en un listado esperando por el proceso de expansión tecnológica y ampliación de la fábrica. Fue tan grande el impacto de la empresa que la investigadora Leslie Hadfield plantea que, treinta años después de cerrada, algunos pobladores le solicitaban a la fundación Steve Biko que reviviera el proyecto fabril que significó un aumento de la calidad de vida para aquellas personas. Creada en 1974, la fábrica estuvo “(...) cuatro años manufacturando productos como cintos, carteras, sillas de montar, almohadas, zapatos, sandalias, implementos para caña de pescar, monederos, y bolsas para tabaco” (Tricontinental ISR, 2021, p. 33)

Después del cierre acontecido como consecuencia del asesinato de Steve Biko la fábrica fue destruida, lo cual representó un duro golpe para los trabajadores empleados en el proyecto y para los propios pobladores de la comunidad. Aquel “proyecto sueño” de Steve Biko y los líderes de la Conciencia Negra para el empoderamiento económico de los hombres y mujeres negros se vio postergado, aunque sobrevivieron los ideales de la Conciencia Negra que en la década de los ochenta siguieron desarrollando proyectos con características similares a través de la labor desempeñada por la AZAPO, organización sustituta de la Convención del Pueblo Negro, creada en 1978. También algunos viejos activistas de la Conciencia Negra como Mamphela Ramphele y Thoko Mpuwana continuaron desarrollando una labor comunitaria inspirada en aquel período cúspide del movimiento. Algunos de estos proyectos, aunque transitaban por algunas transformaciones internas, sobrevivieron al *apartheid* y continuaron realizando una labor de trabajo comunitario en diferentes sectores sociales estratégicos para la sociedad sudafricana.

6. A modo de conclusión

El nacimiento del Movimiento de la Conciencia Negra estuvo asociado al agotamiento del modelo de organizaciones de lucha interracial que sufrió el peso de la represión del *apartheid* a fines de los años cincuenta y el primer lustró de los años sesenta, después de la Masacre de Sharpeville. Desde el punto de vista filosófico y práctico estuvo anclado al impacto profundo que recibió del pensamiento afrocaribeño y panafricano en términos generales, en que fueron esenciales figuras del pensamiento negro como Marcus Garvey, Aimé Césaire y Frantz Fanon. La Conciencia Negra emergió dentro de ese contexto en que sectores blancos, a través de organizaciones como NUSAS y el Movimiento Cristiano Universitario (UCM, por sus siglas en inglés), eran los principales depositarios de la lucha por los derechos de la mayoría africana. El nuevo movimiento liderado por Steve Biko, Barney Pityana, Mamphela Ramphele y otros jóvenes, rechazaban en principio el liberalismo blanco por no comprender las urgencias de la lucha del pueblo negro, desde su zona de confort. Sin embargo, fueron algunas de esas organizaciones blancas, principalmente las de carácter religioso, las que favorecieron en la práctica el surgimiento de los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra. El panafricanismo del Movimiento de la Conciencia Negra, es el resultado de la influencia de todo ese pensamiento de la diáspora africana de forma articulada con el impacto del pensamiento y la práctica de los movimientos nacionalistas de África en los momentos cruciales de las descolonizaciones en el continente.

Los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra fueron el resultado de múltiples factores como el contacto con el movimiento cristiano sudafricano, con una postura contraria al *apartheid* y que había desarrollado diversas iniciativas comunitarias. Las influencias de la teología negra desde los Estados Unidos, la teología de la liberación desde Latinoamérica, unidas a las vulnerabilidades sociales y económicas del propio estudiantado universitario negro, proveniente de comunidades empobrecidas, favoreció la proyección comunitaria de los estudiantes miembros de la SASO, que sirvió de experimento para la posterior creación de los Programas Comunitarios de la Conciencia Negra, como el caso analizado del anuario *Black Review*.

Referencias

Abreu, Luis E. (2021). La Universidad en la génesis de la conciencia negra en Sudáfrica. *Revista Brasileira de Estudos Africanos* 6(12), 237-251.

- Adi, H. (2018). *Pan-Africanism. A History*. Bloomsbury Academic.
- Biko, S. (1989). *Escribo lo que me da la gana*. Hope Publishing House.
- Biko, S. (2005). *I write what I like*. Cambridge 2005, ProQuest LLC, African Writers Series.
- Cesaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones AKAL.
- Du Bois, W. (2001). *Las almas del pueblo negro*. Fundación Fernando Ortiz.
- Entralgo, A. (1979). *África Política*. (Segunda Parte). Editorial de Ciencias Sociales.
- Entralgo, A. (1989). *Panafricanismo y unidad africana*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Entralgo, A. (2004). *África*. Editorial Félix Varela.
- Garvey, M. (1969). *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Macmillan Publishing Company.
- Hadfield, A. (2013). Challenging the status quo: Young women and men in Black Consciousness community work, 1970s South Africa. *The Journal of African History*, 54(2), 247-267.
- Hadfield, A. (2016). *Liberation and development. Black Consciousness Community Programs in South Africa*. Michigan State University Press.
- Hopkins, Dwight N. (2005). *Black Theology USA and South Africa. Politics, culture, and liberation*. Wipf and Stock Publishers.
- Josie, M. (1973). James Cone- Marvyn Josie. (Interview). *SASO newsletter*, 3(1), 12-15.
- Karis, T. y Gerhart. G. (1997). *From Protest to Challenge. A documentary history of African Politics in South Africa, 1882-1990. Volume 5: Nadir and Resurgence, 1964- 1979*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Magaziner, Daniel R. (2010). *The Law and the prophets. Black Consciousness in South Africa, 1968-1977*. Ohio University Press.
- Mangcu, Xolela. (2014). *Biko. A life*. I.B. TAURIS.
- Mangena., M. (1989). *On your Own: Evolution of Black Consciousness in South Africa/Azania*. Skotaville Publishers.
- Maseda, M. (1986). *Sudáfrica: 1910-1960*. Universidad de la Habana.
- Rabaka, R. (2015). The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea.
- Sánchez, R. (2016). *África. Luces, mitos y sombras de la descolonización*. Lexington Books. Rowman and Littlefield Publishers.
- SASO newsletter. (1972). Ghana. *SASO newsletter*, (2)1, 11-12.
- Sibisi, Ch. (1970). They were colonized before. Are they free now? *SASO newsletter*, s/v, s/n.
- Sibisi, Ch. (1971). Ivory Coast. *SASO newsletter*, 1(2).
- Sithole, Tendayi. (2016). *Steve Biko. Decolonial meditations of Black Consciousness*. Lexington Books.
- Sono, T. (1971). Some Concepts of Negritude and Black Identity. *SASO newsletter*, 1(2), 16-19.

Tricontinental: Institute for Social Research: *Black Community Programmes. The practical manifestation of Black Consciousness philosophy.* Dossier. N° 44, septiembre de 2021.

Vizikhungo, M., Maaba, B., and Biko, S. (2006). The Black Consciousness Movement. *The Road to democracy in South Africa*, 2, 99-159.

Wilson, L. (2011). *Steve Biko*. Ohio University Press.

Woods, D. (1991). *Biko*. Henry Holt and Company.

