

EL ESTALLIDO DE LA NEGRITUD  
BAJO EL CHOQUE DEL  
DESARROLLO:  
ROUMAIN Y ALEXIS ENTRE  
DEPESTRE Y SENGHOR

---

MARIA DEL CARMEN  
PROSDOCIMI DE RIVERA

Se ha dicho<sup>1</sup> que las utopías mueren dos veces; una, en la práctica otra, en la razón. En la praxis, pues no llegan generalmente a realizar mas que la sombra de sus maravillosas promesas; en la razón, pues estallan bajo las torsiones, contorsiones y distorsiones a las cuales las someten las interpretaciones y reintegraciones posteriores, ya se digan ortodoxas o pretendidamente heterodoxas. Ocurre otro tanto con las ideologías y con los movimientos de base ideológica.<sup>2</sup> El Cristianismo ha estallado en innumerables disidencias: cismas, sectas, herejías cuyo confrontamiento ha llegado hasta las guerras de religión. El Comunismo ha estallado en facciones antagonistas, cisma sino-soviético, grupos sectarios llamados izquierdistas, herejías de las concepciones revisionistas del marxismo.

A esta ley de disolución,<sup>3</sup> ¿cómo escaparía la ideología de la negritud?

El estallido, en el caso presente, se produce por la disociación de dos elementos que tienden a separarse y a endurecerse: el elemento social y el elemento racial.<sup>4</sup> De allí, el conflicto que determina las diferencias tanto literarias como políticas.

Una diferencia tal de estrategia en la lucha social puede observarse a lo largo de la historia de los movimientos afroamericanos de liberación. Esta historia es la historia de un perpetuo péndulo entre dos polos, según el grado de uniones geográficas, históricas y de prácticas sociales.<sup>5</sup>

Por un lado, el péndulo se fija en el polo social. Estableciéndose sobre una base social, se persiguen las reivindicaciones de clases, de grupos de interés, y así, blancos, amarillos y negros se unen sin distinción de color, sin exclusividad de raza. Es el caso del movimiento mesiánico norteamericano de Father Divine.<sup>6</sup> En los míseros días de la depresión económica-americana, movilizó negros y blancos en lo que fue en el fondo, bajo un aparato religioso, un vasto movimiento comunitario de alimentación y vivienda. Se inclinaba así hacia la integración al mundo "blanco".

Por otro, el péndulo se fija en el polo racial. Eligiendo una plataforma racial, se ataca los problemas de los negros en tanto negros, en su especialidad negra, como es el caso del movimiento mesiánico norteamericano de Marcus Garvey,<sup>7</sup> del que se conoce su exclusivismo. Con Garvey se toma distancia en la segregación.

Por otro, al fin, el péndulo ideológico, en lugar de bloquearse en un extremo, toca el otro polo y relaciona dialécticamente perspectivas raciales y sociales; es el caso de escritores como Jacques Roumain y J. Alexis que, a través de la causa de los negros, buscan servir la causa universal de la libertad manteniendo cierta tensión entre particularismo y universalismo. Este equilibrio estalla en Roumain, en su poema "Sucios negros" como vemos en sus últimos versos.<sup>8</sup>

Será demasiado tarde, yo os lo digo  
pues hasta los tams-tams habrán aprendido el  
lenguaje  
de la Internacional,  
pues habremos elegido nuestro día  
el día de los sucios negros  
de los sucios indios  
de los sucios indúes  
de los sucios indo-chinos  
de los sucios árabes  
de los sucios malasios  
de los sucios judíos  
de los sucios proletarios.  
Y henos aquí de pie.  
Todos los condenados de la tierra,  
todos los justicieros  
marchando al asalto de nuestros cuarteles.

Y de vuestros blancos  
como una jungla de antorchas fúnebres  
para terminar

una  
vez  
por  
todas  
con este mundo  
de Negros  
de Niggers  
de sucios negros"

## DEPESTRE CONTRA PRICE-MARS Y SENGHOR

La sutileza del análisis que señala la poesía de Roumain no lo ha sobrevivido. Después de él, socialismo marxista y negritud se divorcian. El escritor haitiano René Depestre es un artesano y testimonio de esta ruptura y deterioro. A lo largo de sus polémicas y controversias se puede seguir la línea y entrever la profundidad de la escisión.

René Depestre nació en Haití el 29 de agosto de 1926.<sup>9</sup> Su participación en 1946 en una revuelta estudiantil que derrocó el gobierno de su país, su humor batallador, su gusto de la protesta y la polémica<sup>10</sup> le han valido el sobrenombre del niño terrible de la literatura afroamericana.<sup>11</sup> En su obra poética se distinguen dos acentos. En un primer tiempo<sup>12</sup> sigue la misma línea que los Roumain, los Alexis y los Langston Hughes. En ese estadio, como ellos, une una doble fidelidad al marxismo y a la negritud y los elogia por haber logrado la síntesis de esos dos elementos:

"La negritud en Roumain y en sus mejores discípulos como Jacques Alexis era un concepto de liberación nacional, un concepto clarificador, unificante, una especie de nueva cimarronería ideológica que se articulaba con gracia al marxismo agregando a la riqueza de aquél, la de nuestras singularidades antillanas".<sup>13</sup>

En su obra de esa época, Depestre se preocupaba por integrar la negritud a la rigidez del marxismo clásico. El acento en estas obras está colocado en la liberación de los negros alienados en tanto que negros:

"La trata de negros, no ha tenido lugar, —escribe irónicamente— es la invención de un historiador demente. No ha existido en Africa una pequeña playa llamada Ouidah de donde partían hacia América cargamentos de ganado negro... No se ha hecho de ellos una raza de cocineros, de barrenderos, de palafreneros, de enceradores, de recolectores de uva, de muchachos y muchachas de mil empleos subalternos. No se los ha condenado a ser brazos para todo trabajo, para limpiar barro, para nivelar, enjuagar, frotar y para

hacer brillar todo para el bienestar de los blancos. No se los ha relegado a la parte trasera de los trenes y autobuses. No se les ha cerrado la puerta de las iglesias, escuelas, negocios, restaurantes, cines, salones de peinado, jardines públicos, piscinas, playas".<sup>14</sup>

Este es el Depestre de la primera época, el que con igual fervor canta la negritud y a Stalin.<sup>15</sup> Pero hay un segundo Depestre,<sup>16</sup> es el Depestre que por razones sobre todo de oposición política, se separa y compromete en una nueva dirección, dirección contra-negritud.<sup>17</sup> El 21 de marzo de 1959, René Depestre, exiliado de Haití se instala en Cuba, en la Cuba de Fidel Castro<sup>18</sup> y se yergue como el campeón y cantor de la revolución cubana. Este cambio político y el resentimiento contra el régimen en el poder en su país, afectan su concepción de la negritud, que debe situarse en la óptica en vigor en la línea La Habana-Alger-Comakry.<sup>19</sup> Óptica opuesta a la de Dakar.<sup>20</sup> Este vuelco está marcado por vivas críticas que golpean a los personajes representativos de la ideología del movimiento de la negritud. Se puede mostrar el surgimiento y el desarrollo de esta nueva orientación ideológica analizando el contenido de los ataques de Depestre.

### UN CONFLICTO LITERARIO

Esta ruptura aflora en la querrela del "realismo socialista" que opuso en 1955 Depestre a Senghor. Esta querrela literaria es en el fondo una visión social y socialista de las cosas, preconiza en literatura negra el realismo socialista. Senghor, en nombre de una visión racial, rechaza este realismo "inventado por el occidente y hecho para el occidente" y le opone el realismo negro-africano, "la única actitud realista para un negro conforme a su verdad".<sup>23</sup>

Se ve como para Senghor hay un realismo negro-africano como hay una personalidad negro-africana.<sup>24</sup> Y esta concepción del hombre negro africano es el fundamento de su socialismo,<sup>25</sup> socialismo que revisa el socialismo marxista ya que lo mutila de la lucha de clases y de grupos sociales antagónicos.

Ante el encuentro del universalismo y del unitarismo senghoriano, Depestre indica las particularidades: El hombre negro no es un bloque monolítico. A lo largo de una extensa marcha histórica, se ha diferenciado, al azar de las implantaciones geográficas y del crecimiento cultural. El martiniqués, no es el senegalés, como el irlandés no es el polonés. Pero, sobre todo, el hombre negro se ha diferenciado socialmente, se ha diferenciado en burgueses y proletarios. Y, puesto que hay antagonismo social en el mundo negro, debe haber lucha de clases. Aquí se manifiesta aún la escisión entre visión social y una visión racial del hombre negro y de sus obras culturales.

## UN CONFLICTO POLITICO

Surgido como contra-cultura en el curso de los años 30, la ideología de la negritud vehiculada una aspiración al reconocimiento de la civilización negra.<sup>26</sup> Así se oponía al colonizador blanco, aunque éste fuera americano en Haití o francés en Senegal. La partida se jugaba entre negros y blancos. Tan neta era entonces la oposición, tan clara la línea de separación de los dos campos, que la polarización racial surgía fácilmente.

Pero hacia 1934, con el fin de la ocupación americana en Haití y en 1960 con la conclusión de la independencia de Senegal y de otros países africanos, los negros toman y retoman el poder... La negritud, de golpe, cambia de función social; de ideología de protesta se convierte en ideología de testimonio. Una ideología del poder, justificando cierta política.<sup>27</sup> De allí que los contrarios a dicha política pongan la nota sobre la dialéctica del amo y del servidor, a menudo entre negros; sobre las desigualdades sociales, los conflictos políticos, los antagonismos culturales que en el interior de sus naciones nuevas e independientes separan los negros y los arrojan los unos contra otros. Como consecuencia, el bloque ideológico estalla, el frente racial se reduce a polvo y la negritud "noche donde todos los gatos son grises" es denunciada por Depestre como una mistificación que oculta la lucha de clases entre negros:

"El carácter mistificador del concepto de la negritud radica en su negación de la evidencia de las luchas de clases y de la diversidad de las condiciones materiales de evolución, además de considerar la sensibilidad creadora de los pueblos negros como un bloque cultural homogéneo e intercambiable en sus manifestaciones expresivas".<sup>28</sup>

Y más adelante:

"De todas formas, todas las contradicciones de clases son borradas en la abstracción de la negritud. Y las burguesías negras del Africa y América pueden, con seguridad, con la bendición del neocolonialismo, explotar a los trabajadores negros en nombre de una espiritualidad común".<sup>29</sup>

Los padres de la negritud son pues juzgados y condenados por su política. Es bajo este criterio político que Depestre condena a Jean-Price-Mars:

"Existe un profundo divorcio entre lo que Price-Mars ha escrito y lo que ha hecho a lo largo de medio siglo de actuación en el escenario ideológico y político de Haití. En sus libros se ha manifestado a menudo bajo la forma de un espíritu abierto, liberal, generoso e incluso progresista, mientras que en su vida cívica, es el hombre que desde 1903, ubicado en puestos de responsabilidad no ha protestado nunca contra los terribles escándalos de la vida económica y política de su país".<sup>30</sup>

En cuanto a Senghor, leemos:

“Incluso en el museo senghoriano... el concepto y las realidades (de la negritud) guardan todavía ciertos valores que reonocemos que pueden ser parcialmente aquellos de los pueblos negros”.

Pero esto ocurre en el “joven Senghor”, cuando no se había propuesto aun servir en Senegal a los deseos del neocolonialismo.<sup>31</sup>

## UN CONFLICTO DE ESTRATEGIA DEL DESARROLLO

¿Senghor, portavoz del neocolonialismo? He aquí la causa que ubica el conflicto en el terreno de la estrategia del desarrollo. Y la referencia al “joven Senghor” invita a una retrospectiva histórica para señalar la evolución de las posiciones de los dos protagonistas.

En nuestra época, en la que el desarrollo se vuelve la gran preocupación, las dos visiones, racial y social de la cuestión negra, tienden a compartir según las líneas, las dos corrientes políticas ligadas en definitiva a los bloques del Este y del Oeste.

Mucho antes de los albores de la Segunda Guerra Mundial, mucho antes que fuera cuestión en la gran prensa y el gran público del desarrollo, las voces negras se elevaron para denunciar la suerte de las poblaciones del Africa y la miseria en que las mantenían. La célebre novela de René Maran, *Batouala*, es la obra maestra y el testimonio de esta literatura de protesta. Esta denuncia que osaba quebrar el silencio servil en el que se hundían los colonizados, constituía un suceso innovador.<sup>32</sup> Pero con Maran, no hemos llegado aún a la Negritud<sup>33</sup> ni al Desarrollo tal como se le entiende hoy.<sup>34</sup>

Poeta<sup>35</sup> y novelista anticolonialista, crítico de la obra colonial francesa en Africa Negra, René Maran opositor nacido en Martinica el 8 de noviembre de 1887, rechazó la ideología naciente de la negritud y el marxismo. El caso del autor de *Batouala*,<sup>36</sup> premio Goncourt de 1921, parece ejemplar y amerita nuestra atención. Maran es situado por Senghor como un precursor de la negritud.<sup>37</sup> Esto significaba, anexar a su defensa, un escritor prestigioso, ya que él había rechazado muy explícitamente el matiz racial que esta ideología habría de adquirir en Senghor. El critica el “antroponegrismo” y es a propósito de Alain Locke, autor negro americano que diagnostica y pone el dedo en la llaga.

El antroponegrismo, según la definición de Maran, sería el predominio del factor racial, a tal punto “que todo se reduzca a él”<sup>38</sup> tanto en el orden de la explicación de los hechos, como en el de la estrategia de acción; así como lo es el

factor social, la lucha de clases para el marxismo. Este exclusivismo que en el dominio social llega a la "hinchazón" que se ha llamado "obrerismo", alcanza en el dominio racial lo que Maran llama "antroponegrismo".

Alain Locke, en la introducción de su obra, *The Negro in Art*,<sup>39</sup> preconiza un arte racial en términos tan exclusivos como otros autores preconizan un arte proletario; desea una pintura de negros para los negros así como otros ansían una literatura del pueblo para el pueblo. En Locke se halla en el dominio artístico, proveniente del horizonte segregacionista americano, un fuerte acento racial que Jacques Roumain y Langston Hughes harán suyo y exportarán teológicamente con sus slogans de un "Dios blanco"<sup>40</sup> y un "Cristo negro".<sup>41</sup> Acento que marcará la acción sindical y política y pesará sobre la estrategia de los movimientos de liberación afroamericanos.

Al exclusivismo de Alain Locke, Maran opone el universalismo, un universalismo que une la rehabilitación, glorificación de los valores de las civilizaciones del mundo negro con la solidaridad de luchas en el Africa. Universalismo que no se inspira sin embargo en el universalismo proletario, ya que Maran lo rechaza.

A los intentos de acercamiento propuestos por el Partido Comunista Francés, Maran respondió claramente: "Yo no soy comunista, ¿por qué?". Maran fue un burgués. Niño tuvo la fortuna, en el sentido del término, de hacer sus estudios secundarios, en un pensionado de alto rango de Bordeaux, adulto, trabajó como alto funcionario en la administración francesa en Africa. Reveses, como el rechazo de sus derechos de autor en la Rusia revolucionaria, la intriga de *Batouala* que le costó su puesto, la ocupación alemana de Francia, lo arruinaron. Pero aún sin fortuna, continuó siendo un aristócrata.<sup>42</sup> Este burgués era un intelectual recluso que se mantenía a distancia de la acción política directa. Francés de nacionalidad, Maran lo era también por su espíritu y de corazón. ¿No se vanagloriaba acaso de su conquistada asimilación francesa y no la invocaba como una de las razones de su distanciamiento de la masa africana?<sup>43</sup> Así ligado a la cultura y a los intereses franceses en Africa, Maran se inclinaba poco hacia una ideología y un movimiento popular de las masas africanas.<sup>44</sup> Combatiendo con su pluma por una mejoría en la vida de los indígenas, no concebía esta mejoría sino bajo la estabilidad francesa y por la acción de los escritores progresistas franceses como André Gide.<sup>45</sup> Creía en la Francia revolucionaria; creía que los principios y el espíritu de 1789 y de 1848 no tenían necesidad del fermento ruso de 1917 para cambiar el odioso sistema colonial. La Francia colonialista y racista le parecía repugnante y la revolucionaria, atractiva<sup>46</sup> y se mecía en la esperanza de que la segunda terminará por triunfar sobre la primera.<sup>47</sup> Se halla aquí en Maran, frente al problema colonial, la posición que será la de Senghor frente al problema del subdesarrollo.

La asimilación francesa de la que Maran se vanagloriaba y de la que los

franceses se burlaban abiertamente<sup>48</sup> no podía ser perfecta. Francés, pero frances de raza negra, Maran para los franceses de Francia era diferente, extranjero. Esta marginalidad y su estadía en Africa en contacto administrativo con los africanos lo ayudaron a conocer sus ancestros y a reconocer su parentesco africano. Escindido entre Africa y Francia, entre su línea de adopción y la de su origen, Maran optó, no sin comprometerse, por el partido del débil contra el fuerte. Pero su combate contra "los abusos" (pues no combatía sino los abusos) no postulaba al menos en su intención una evolución social y política que hiciera estallar el ce-po colonial. Un proyecto social tan reformista no podía encajar dentro de una doctrina y de un partido que sostenían que el colonialismo era un parásito del capitalismo a extirpar.

La fama de Maran ha aumentado con el tiempo. Rechazando el antroponegrismo, no es menos inspirado que Senghor, uno de los precursores de la negritud; rechazando el comunismo, no estaba menos impregnado que Langston Hughes,<sup>49</sup> a la izquierda, representante socialista del movimiento literario y virtualmente político, que fue el negrismo entonces. Partidario, aunque crítico, de la presencia colonial francesa en Africa, tuvo la ocasión de quedar desconcertado, en el mismo año de su muerte —1960—, por la proclamación de las independencias africanas. Este precursor es un antecesor, cuya contribución mayor a la causa panafricana<sup>50</sup> fue en los años 20, el lograr turbar la buena conciencia colonial francesa. De Maran a Senghor, hay un gran cambio. El esfuerzo de rehabilitación de la raza negra se profundiza, aunque la tradición de lealtad política hacia Francia no se rompa. Pero Senghor va más lejos —en la protesta— que Maran. Y es sobre el terreno cultural que sitúa su innovación. En una época fue la que, como indicaba W.E. Dubois, "educated Africans are Européans"<sup>51</sup> la negritud senghoriana introduce entre el colonizador y el colonizado un elemento de diferenciación, un fermento de contra-aculturación, un virus de anti-asimilacionismo. Y ella exalta esta diferencia; contribuye a la toma de conciencia de una personalidad africana diferente de la personalidad europea. La brecha queda así abierta, brecha por donde pasará luego, la toma de conciencia de los intereses económicos africanos distintos y opuestos a los del colonizador. La cuestión, puede entonces proponerse en el desarrollo de los países africanos para beneficio propio.

Pero las cosas no permanecieron estacandas. Y, paradójicamente, este padre de la negritud ha permanecido invariablemente fiel, antes y después de la concesión de la independencia a Senegal, fiel a la asociación política con Francia y francófilo.<sup>52</sup> No es que él se enceguezca acerca de los defectos y las acciones perniciosas del pacto colonial. Se puede escoger en su obra poemas netamente anticolonialistas, como por ejemplo, su "Plegaria de paz":<sup>53</sup>

"Señor Dios, perdona a Europa blanca.  
Si bien es verdad, Señor, que durante cuatro siglos  
de luces, ella ha arrojado la baba y los ladridos



de sus enormes perros sobre mis tierras,  
Si bien los cristianos, abjurando  
tu luz y la mansedumbre de tu corazón  
han iluminado sus campamentos con mis pergaminos,  
torturado mis "talebans", deportado mis doctores  
y mis científicos.  
Su pólvora ha derrumbado en relámpagos la fiereza  
de las colinas  
y sus balas han atravesado las entrañas de imperios  
vastos, como el día claro, desde el Cuerno de Occidente  
hasta el horizonte Oriental.  
Y como terrenos de caza, han incendiado los bosques intan-  
gibles, tirando de su barba apacible a ancestros y genios  
y han hecho de su misterio, la distracción dominical  
de burgueses sonambuloses.  
Señor, perdona aquéllos que han hecho de los Askia,  
resistentes; de mis príncipes, suboficiales;  
de mis domésticos, boys y de mis campesinos,  
asalariados; de mi pueblo, un pueblo de proletarios.  
Pues es necesario que perdones a aquéllos que han  
cazado a mis hijos como a elefantes salvajes  
Y los han levantado, a golpes de látigo, y han hecho  
de ellos, las nanas negras de aquéllos cuyas manos eran blancas.  
Pues es necesario que olvides aquellos  
que han exportado diez millones de mis hijos en las  
madrigueras de sus navíos,  
que han suprimido doscientos millones  
y me han dado una vejez solitaria entre la selva  
de mis noches y la sabana de mis días.  
Señor, el hielo de mis ojos se empaña  
y he aquí que la serpiente de la ira levanta la cabeza  
en mi corazón; esta serpiente que había creído muerta".

Una golondrina no hace verano. Algunos poemas aislados no dan cuenta del centro fundamental de un pensamiento y de una obra que en Senghor, es de unión con Francia. Los colonialistas más integristas no han cesado a su vez de fustigar los "hechos malos y abusos" del colonialismo, sin cuestionar el sistema mismo. Esta unión francesa presentada por Senghor como cuadro ideal del desarrollo, se basa, según su parecer, en una especie de división racial del trabajo; el europeo aporta a la construcción "el genio de su raza" que se expandirá en "fábricas" y el africano el genio de la suya que alegrará los hechos "al ritmo del poema negro, al ritmo del tam-tam".<sup>54</sup> Una división tal del trabajo, con su ideología, condena a perpetuidad a los negros al subdesarrollo tecnológico y económico puesto que el mismo, no figura en "el genio de su raza". Del mismo modo que

el principio de diferenciación introducido por Senghor, favorecía en una época, un cierto cambio social, de igual modo el objeto de la diferenciación justifica y consagra el estado de subdesarrollo en el Tercer Mundo Negro. Se comprende que tantos hombres negros de letras rechacen una imagen de sí mismos con ésta.<sup>55</sup> El rechazo de la negritud senghoriana se fundamenta en las mismas razones por las cuales los negros en los Estados Unidos ávidos de acceder a la esfera de consumo, se mantengan al margen del movimiento de las Comunas y de su ideología "campesina", anti-racionalista y antintelectual.<sup>56</sup>

¿Cómo reconciliar la visión racial de Senghor con un análisis social del fenómeno del subdesarrollo de los pueblos negros? ¿Un análisis a lo Depestre, por ejemplo? Depestre atacando al sistema mismo no ve esperanza de desarrollo sino en la ruptura con el "terrible Occidente Cristiano",<sup>57</sup> pues:

"Si mi hogar se inunda  
si mi negra debe quedarse desnuda  
el día que lava su vestido  
Si en lugar de una muñeca  
son hormigas y gusanos  
los que acompañan a mi hijita  
Es por culpa de las acciones  
de la bandera estrellada  
que toma cada gota de mi sudor  
a fin de pagar las granadas y los fusiles".<sup>58</sup>

El elemento de explicación aquí acentuado no es ya el genio respectivo de las razas blancas o negras, sino las responsabilidades de las estructuras económicas, sociales y políticas puestas en acción por los colonizadores; las consecuencias del imperialismo, de la opresión, del "robo colonial". Y es para combatir esta injusticia social que el autor de *Minerai Noir*, toma el partido rechazado por Maran y Senghor; se dirige a la izquierda, hacia el Este, va a Berlín, pero Berlín Este:

"Voy a Berlín para que se embarque  
el hambre de mi pueblo  
Se embarquen sus manillas, sus camastros,  
sus lágrimas y sus temblores de malaria.  
Para que el dólar cese de condenar  
la radiante canción de su rostro,  
para que su miseria sea desterrada  
perpetuamente al régimen del secreto.  
Voy a Berlín para que la paz guarde  
todas sus hojas  
y abra sus brazos a la vida

de todos los pueblos  
y como una semilla de claridad  
brote cada botón de su futuro  
Voy a Berlín en la estela de la primavera  
para que los mañanas de todos los hombres  
sean resplandecientes de luz  
y que estalle la paz  
del vino más rojo de la fraternidad”.

Es el conflicto de perspectivas y de posiciones políticas lo que explica como la negritud es tenida por reaccionaria y proclamada superada por aquellos a quienes las preocupaciones sociales los llevan sobre las preocupaciones raciales y para quienes la lealtad al Oeste es reformista y neocolonialista.

## LA NEGRITUD DECRETADA MUERTA Y LA HEGEMONIA POLITICA

Una nueva generación parte de una ideología de nuevo cambio y cree encontrarla en el “realismo maravilloso de Jacques Alexis”,<sup>59</sup> habiendo, previamente declarado muerta la negritud y la hegemonía política que la aceptaba, un obstáculo para el desarrollo.

Es verdad que Jacques Alexis se tiene por haitiano de la misma forma que Langston Hughes se tiene por americano. Es decir, aunque ambos se reconocen “antes que nada y por sobre todo, hijos de Africa”, reconocen también el mestizaje indio, francés y anglosajón que entra en la constitución de su personalidad nacional respectiva. Es en este sentido que Alexis se acercaba a un crítico negro anglo parlante de la negritud, Ezequiel Mphahle<sup>60</sup> quien rechazaba una concepción demasiado uniforme del hombre negro africano. Esta conciencia viva del particularismo cultural y geográfico de las Antillas negras, hizo de Alexis un militante del movimiento del Caribe, tanto como del movimiento panafricano.

Es verdad también que políticamente Jacques Alexis había roto con el “Occidente cristiano” y su sistema socio económico y se había unido al campo del Este. Pero Alexis no se sitúa sin embargo fuera del movimiento de la negritud.<sup>61</sup> Sobrepasa una fase; salta ciertas estrecheces, critica lagunas y desviaciones; inaugura un nuevo camino. Pero el Jacques Alexis del “realismo maravilloso” permanece en el recto camino del movimiento de rehabilitación del mundo negro y es, no obstante en esta línea que sorprende y se distingue. Es que su negritud tiene otra función social, una función de protesta. Ella es el eco ideológico de una opción de solidaridad con las masas negras contra la condición en la que son mantenidas por un poder negro que utiliza una cierta negritud para permanecer en el poder. La originalidad de Alexis radica precisamente en mantener los

dos extremos de la cadena, agitando con un mismo movimiento, reivindicaciones sociales y raciales pero reivindicaciones que no espera ver realizadas sino en un sistema distinto al capitalista.

## DEBILITAMIENTO DE LA NEGRITUD

Las ideologías como los seres vivos declinan. Pero es uno de sus rasgos característicos el renacer de sus cenizas. En una situación social en la que persiste la frustración de los negros víctimas del prejuicio de color o de raza, hay oportunidades de reactivar y de resurgir una cierta "negritud" que vuelva a colocar el acento sobre el factor racial. Hay ocasiones en que el péndulo, una vez más, cambie de polo, pues el desarrollo hacia el cual hoy en día se aspira, ya sea bajo el patrocinio franco-americano o el ruso no es acaso una trampa? Bajo su máscara y a su favor, no es la vieja ideología de la "misión civilizadora del hombre blanco" la que continúa paralela a una cierta situación colonial reinando en los países negros?<sup>6 2</sup> Incluso, una revolución proletaria, sería suficiente simplemente para regular, automáticamente, como lo aseguran René Depestre en las Antillas y Angela Davis en los Estados Unidos en cuestión negra?

### Notas. Capítulo 6

- (1) DESROCHE (Henri), *Les Dieux rêvés, Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, Desclée, 1972, p. 205.
- (2) Sobre estos movimientos cf. RODINSON (Maxime), "Mouvements sociaux et mouvements idéologiques", *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, 1972, vol. LIII, pp. 197-212.
- (3) Cf. los subrayados de Henri LEFEVRE, *Sociologie de Marx*, Paris, P.U.F. 1968, capítulo III: Ideologías y sociología del conocimiento.
- (4) Cf. Jean-Ives CALVEZ, *Aspects politiques et sociaux des pays en voie de développement*, op. cit., Capítulo XXII; Las ideologías y su rol.
- (5) Un excelente análisis de esta ambivalencia es el de Kenneth B. Clark, *Dark Ghetto*, New York, Harper and Row, 1965, pp. 213-219. Del mismo modo ver Rachel ERTEL, Geneviève Favre, Elise Marienstras, *En marge, Les minorités aux Etats-Unis*, Paris, Maspero, 1971, pp. 381-389.
- (6) Sobre Father Divine cf. BRADEN (Charles), *They also believe*, New York, 1953, pp. 1 à 77.
- (7) Sobre Marcus Garvey cf. OTTLEY (Roy), *New World a coming*, New York, 1968 y PEREIRA DE QUEIROZ (María Isaura), *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*. Paris, Anthropos, 1968, pp. 72-75.

- (8) Este poema figura en el conjunto titulado *Bois d'ébène*, Port-au-Prince Imprimerie Deschamps, 1945, pp. 10-17. Puede verse un comentario del mismo en Naomi (Garret M.), *The Renaissance of Haitian Poetry*, Paris, *Présence africaine*, 1963, pp. 106-117. Está reproducido en ROUMAIN (Jacques), *La montagne ensorcelée et Autres écrits*, Paris, Les Editeurs Français Réunis, 1972, pp. 241-247. Un comentario político de este poema ha sido hecho por WILLIAMS (Eric), *Caribbean quarterly*, Vol. 2, No. 4 (sans indication de mois), "Poets of the greater Antilles", 1951-1952, pp. 8-15.
- (9) Una noticia biográfica muy detallada de este autor se halla en SAPHIRO (Norman), *Négritude. Black Poetry from Africa and the Caribbean*. New York, October House, Inc. 1970, pp. 225 y siguientes.
- (10) Otro de los ataques contra Price-Mars y Senghor que analizaremos en detalle; aquí mencionaremos su acerba polémica con Jacques Alexis. ALEXIS (Jacques), "La main dans le S.A.C.", *Le Nouvelliste*, Port-au-Prince, martes 11 marzo 1968; DEPESTRE (René), "Le nègre démasqué", *Le nouvelliste*, Port-au-Prince, 18 marzo 1958.
- (11) Cf. WARNER (Keith Q.) "René Depestre. The not so terrible" enfant terrible". *Black images*. Toronto, vol. III, No. 1, primavera 1974, pp. 46-54.
- (12) Es esta primera época que analiza GARRET (Naomi), *The Renaissance*, op. cit., pp. 190-196.
- (13) DEPESTRE (René), "Une nouvelle identité pour Haiti", *Tricontinental* (Ed. française), No. 4, 1969, p. 30. Así para Langston Hughes "La negritud era ante todo una toma de conciencia concreta de la opresión como en L. Hughes, es decir, una búsqueda apasionada de la identificación del hombre negro profanado por siglos de esclavitud y menosprecio". (Idem. Cf. también DEPESTRE (René), "Langston Hughes ou la main sur la charrue de la poésie" *Présence africaine*, No. 58, 1966, pp. 189-193 y "Poèmes de Langston Hughes", *Présence africaine*, No. 6, 1956, pp. 165-167.
- (14) DEPESTRE (René), *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*, Paris africaine, *Présence* 1967, pp. 115-117.
- (15) Ver SENGHOR (L.S.), "apport de la poésie nègre au démisicèle" en: *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, pp. 133-146.
- (16) Es el que nos presenta MARQUEZ (Robert), *Latin American Revolutionary Poetry*, New York, Monthly Review Press, 1974.
- (17) La contra negritud de DEPESTRE tiene matices. Así, distingue entre una negritud reaccionaria y una progresista. La progresista, unida al marxismo dará fuerzas al movimiento obrero y campesino y hará la revolución. Cf. "Une nouvelle identité, op. cit., p. 31.
- (18) DEPESTRE (René), "Lettre de Cuba", *Présence africaine*, 4to. trimestre 1955, p. 133.
- (19) Ver: ARNAULT (J.), *Du colonialisme au socialisme*, Hanoi, La Havane, Alger. Bamako, Conakry, Accra, Editions sociales, Paris, 1966. 313. p.
- (20) El congreso de Alger fue una manifestación muy significativa de esta oposición, cf. LINDFORS (Bernth), "Antinégritude in Algiers" *Africa Today*, 17, No. 1, 1970., pp. 5-7. GODIN (Jean-Cléo), "The gret battle of negritude. Algiers '69", *Journal of the*

New African Literature and Arts. No. 7-8, 1969, pp. 58-59. HARE (Nathan) "Algiers 1969. A report on the Pan-African Festival" en *Pan-Americanism*, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1974, pp. 40-51.

- (21) Sobre Jean Price-Mars padre haitiano de la negritud cf. DAMAS (L.), "J. P.M. The Father of Haitianism" en: BERRIAN (Albert), *Négritude. Essays and Studies*, Hampton Institute Press, 1967, pp. 24-38.
- (23) Sobre Senghor cf. THOMAS (L.V.) "The Principal Themes of Negritude" en BERRIAN (A.), op. cit., pp. 39-47.
- (23) No es nuestro propósito exponer aquí la teoría del realismo socialista sino de indicar su base; para más información ver HYMANS (J.L.). L.S. Senghor. *An intellectual Biography*, Edinburg University Press, 1971, cap. 22. SENGHOR (L.S.) "Le réalisme d'Amadou-Koumba", en *Liberté I Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, pp. 175-180. La cita está tomada de: "Suite du débat autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs", Réponse par L.S. Senghor, *Présence africaine*, No. 5, diciembre 1955, enero 1956, p. 80.
- (24) Cf. la exposición de esta concepción en FOUGEYROLLAS (Pierre), *Modernisation des hommes. L'exemple du Sénégal*. Paris, Flammarion, 1969, pp. 216 y siguientes donde el autor caracteriza claramente las dos visiones racial y social del hombre y la cultura negra en las páginas 214-225.
- (25) THOMAS (L.V.), *Le socialisme et l'Afrique*. Paris, Le Livre africain, tomo II, "Le socialisme senghrien", p. 11 ss.
- (26) COOK (Mercer), *The militant Black Writer in Africa and the U.S.A.*, Millwaukee, University of Wisconsin Press, 1969, p. 11 y ss. muestra bien el contexto de la época.
- (27) Cf. MARKOVITZ (J.L.). L. S. Senghor and the politics of negritude. New York: Atheneum, 1969. La negritud ha seguido en lo que concierne a este punto una desviación análoga a la del marxismo, como lo muestra Jean Marie DOMENACH en "Ideologie et marxisme" *Esprit*, No. 9, sept. 1975, pp. 196 à 212.
- (28) DEPESTRE (René). "Jean-Price-Mars et le Mythe de l'Orphée noir ou Les aventures de la négritude", *L'homme et la société*, Paris, No. 7, enero-febrero-marzo 1968, p. 173. La réplica de Senghor se encuentra en "Problematics of negritude, *Black World*, Chicago, agosto 1971, pp. 4-24.
- (29) DEPESTRE, *Mythe de l'Orphée noir*, op. cit., p. 176. Depestre coloca aquí el acento sobre un punto del socialismo africano cuya función social ha sido indicada por MEISTER (Albert), *East Africa, The past in chains, the future in pawn*, New York, Walker and company, 1968, pp. 166-169.
- (30) *Mythe de l'Orphée noir*, op. cit., p. 171.
- (31) DEPESTRE, "Une nouvelle identité", op. cit., pp. 30-31.
- (32) DUBOIS (W.E.B.). "The negromind reaches out" en LOCKE (Alain), *EO, The new negro. An interpretation*, New York, Albert and Charles Boni, 1925, p. 392.
- (33) SENGHOR (L.S.). "René Maran. Précurseur de la négritude". En *Liberté I*, op. cit., pp.

- 407-411. FAVRE (Michel) "René Maran. The new Negro and Negritude, *Phylon*. Atlanta, vol, XXXVI, No. 3, sep. 1975, pp. 340-351.
- (34) Cf. las notaciones de LACOSTE (Yves), "L'aide. Idéologies et réalités". *Esprit*, julio-agosto 1970, pp. 198-215.
- (35) KENNEDY (Ellen Conroy), *The negritude poets. An anthology of translations from the French*, New York, The Viking Press, 1975, pp. 11-13.
- (36) MARAN (René) Batouala. *Véritable roman nègre*. Paris, Albin Michel, 1921. (1938, Edition définitive).
- (37) SENGHOR (L.S.), "Reném Maran. Précurseur de la négritude". En *Liberté I*, op. cit., pp. 407-410.
- (38) MARAN (René), "Le professeur Alain Leroy Locke", *Présence africaine*, 1er. trimestre 1949, pp. 135-138 (No. 6).
- (39) LOCKE (Alain), *The negro in art*, New York, Hacker art Books, 1971: 224 p.
- (40) Cf. MAKOUTA-MBOUKOU (J.P.), *Black African literature. An introduction*, Washington Blak Orpheus Press, 1973, capítulo 7. Del mismo autor "Jacques Roumain, essai sur la signification spirituelle et religieuse de son oeuvre", *Présence francophone*, otoño 1971, No. 11, pp. 172-189.
- (41) Cf. EMMANUEL (James), "Christ in Alabama: Religion in the Poetry of Langston Hughes" en GIBSON (Donald) ed., *Modern Black Poets*, Englewood Cliffs Prentice Hall. Inc., 1973, pp. 57-68. Locke no felicitaba acaso a Hughes por ser el más racial de los jóvenes poetas del movimiento de Harlem? Cf. Hughes (L.), *The big sea*, New York, Alfred Knoph, 1940, p. 204.
- (42) Cf. COOK (Mercer), *Five French negro authors*, Washington, The associated Publishers Inc. 1943.
- (43) LAGNEW-KESTELOOT (Lilian), *Black writers in French. A literary History on Negritude*, Philadelphia, Temple University Press, 1974, capítulo 6.
- (44) Frantz Fanon analizando una novela autobiográfica de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, ha intentado un estudio psicológico de esta actitud en: *Peau noire et masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- (45) Ver MARAN (René), "André GIDE et l'Afrique noire", *Phylon*, vol. XII, No. 2, segundo trimestre 1951, pp. 164-170.
- (46) Cf. "René Maran looks at the negro in France", *Phylon*. Vol. I. No. 1. 1er. cuatrimestre 1940, pp. 28-31, también las págs. 31-35.
- (47) Cf. los señalamientos de Fabre (Michel), "René Maran. The New-Negro and Negritude", *Phylon*, No. 3, Fall 1975, pp. 349 y siguientes.
- (48) SURET-CANALE (Jean), *French Colonialism in Tropical Africa, 1900-1945*. New York, Pica Press, 1971, pp. 382-383.

- (49) Cf. FABRE (Michel), op. cit., COOK (Mercer), "Some Literary contacts. African, West-Indian, Afro-American" en Brown (Lloyd) Ed. *The Black Writer in Africa and the Americas*, Los Angeles, Hennessey and Ingalls, 1973, pp. 119-140.
- (50) GEISS (Immanuel), *The Pan-African Movement. A History on Pan Africanism in America, Europe and Africa*, New York, Africana Publishing Co., 1974 (Traduction de l'allemand), p. 367.
- (51) DUBOIS, op. cit., p. 396.
- (52) CORBETT (Edward), *The French presence in Black Africa*, Washington D.C. Black Orpheus press, 1972, pp. 78-83.
- (53) En *Hosties Noires*, Paris, Seuil, 1948, pp. 148-152. Existe un buen análisis de este poema en KESTELOOT (Lilian). *Black writers in French...* op. cit., capítulo 13, pp. 194-226.
- (54) SENGHOR (L.S.), "L'Afrique s'interroge. Subir ou choisir?", *Présence africaine*, No. 8-9 (Número especial *Le monde noir*) p. 442.
- (55) KAJO (Patrice), "Brève histoire de la poésie camerounaise", *Présence africaine* No. 93, 1er. trimestre 1975, pp. 206-207. Las opiniones de Mongo Beti y otros son transmitidas por Kesteloot op. cit., p. 317-321. Ver asimismo los señalamientos de MADUBUIKE (Ihechukwu), "The politics of Assimilation and the revolution of the novel in Senegal", *The African Studies Review*, vol. XVIII, No. 2, sept. 1975.
- (56) Cf. SEGUY (Jean), "A propos des communautés américaines", *Archives internationales de sociologie de la coopération et du développement*, Paris, No. 33, enero-junio 1973, p. 170.
- (57) René Depestre como antes Jacques Alexis, son de una generación anterior a la de Senghor, son de los años 46 en los que se extendió y radicalizó todavía más la toma de conciencia negra. Cf. las observaciones de FABRE (Michel), "René Maran", op. cit., p. 350.
- (58) DEPESTRE (René), "Au rendez-vous de la Vie", en: *Minerai noir*. Paris, *Présence africaine*, 1956, p. 30.
- (59) Es la ingeniosa tesis de DASH (Michaël), en Jacques S. Alexis, Toronto, *Black Images*, vol. 3, No. 4, Monograph No. 2, 1975, 64 p. en especial el capítulo titulado "Le réalisme merveilleux" y también DASH (M.), "Marvellous realism. The way out of Negritude" *Black Images*, Toronto, vol. 3, No. 1, primavera 1974, pp. 80-95 (No. especial *Between Negritude and marvellous realism*).
- (60) En: *Transition*, No. 9 (1963), pp. 7-8. Comentario de su posición en MEISTER (Albert), *East Africa*, op. cit., pp. 165 ss.
- (61) Dice ALEXIS: "No se nos puede acusar de particularismo negro mientras la cultura de los pueblos negros y los mismos pueblos sean todavía víctimas del racismo, del paternalismo o del desprecio de un cierto Occidente. Por lo tanto, puedo decirles que todos los intelectuales conscientes y combatientes de la República de Haití quieren y creen en la fraternidad de las armas culturales de los pueblos negros del mundo en el cuadro de la fraternidad de la lucha de todos los pueblos de la tierra" (Le



réalisme merveilleux des Haïtiens", *Présence africaine*, No. 8-910, junio-nov. 1956, p. 246).

(62) Cf. las observaciones de PEREIRA DE QUEIROZ (María Isaura) "La sociologie du développement et la pensée de Georges Gurvitch", *Cahiers internationaux de sociologie*, julio-dic. 1971.

(63) Tibor MENDE, *De l'aide à la récolonisation*, Paris, Seuil, 1972.