

Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana

Jerome Branche
University of Pittsburgh

Sin conocernos nos reconoceremos en los ojos cargados de sueños.
Nicolás Guillén

¡Matti tell matti, tarra tell tarra!
Pregonero tradicional, Guyana

Resumen

En las décadas pasadas recientes, la diáspora africana como un aspecto del Atlántico moderno ha llegado a constituirse como una unidad independiente de análisis para los expertos en historia imperial, literatura, sociología, estudios culturales y otras disciplinas relacionadas. En este ensayo retorno a la cuestión del reto teórico que la diáspora africana representa y considero su aplicabilidad al activismo discursivo de lo negro, en el contexto más amplio del régimen racial poscolonial y globalizado. Se debe anotar, ante todo, que el estudio de la diáspora africana, como esfuerzo académico, se revela a sí mismo inevitablemente como un proyecto en proceso e inacabado por motivo de su complejidad, sus connotaciones políticas, su ex-

Abstract

In recent past decades, african exodus as an aspect of modern Atlantic has constituted itself as an independent unit of analysis for the experts in imperial history, literature, sociology, cultural studies and other related disciplines. In the present paper I return to the issue of the theoretical challenge that african exodus represents and consider its relevance for discursive activism of the black, in the most ample context of the racial, postcolonial and globalized regime. An emphasis should be made on the fact that the study of african exodus as an academic endeavor inexorably reveals itself as an unfinished, ongoing project because of its complexity, political connotations, its geo-cultural extension and historical depth.

Jerome Branche

pansión geocultural y su profundidad histórica.

Palabras clave

Diáspora
Negritudes
Marginalización
Poéticas africanas
Diversidad cultural

Resumo

Nas décadas passadas recentes, a diáspora africana como um aspecto Atlântico moderno chegou a constituir-se como uma unidade independente de análise para os especialistas em história imperial, literatura, sociologia, estudos culturais e outras disciplinas relacionadas. Neste ensaio retorno à questão do desafio histórico que a diáspora africana representa e considero sua aplicabilidade ao discurso do ativismo negro, no contexto mais amplo do regime racial pos-colonial e globalizado. Debe-se notar, antes de tudo, que o

Key words

Exodus
Negritude
Marginalization
African poetry
Cultural diversity

estudo da diáspora africana, como esforço acadêmico, revela a si mesmo, inevitavelmente, como um projeto inacabado e em processo por motivo da sua complexidade, suas conotações políticas, sua expansão geo-cultural e sua profundidade histórica.

Palavras chave

Diáspora
Negritudes
Marginalização
Poéticas africanas
Diversidade cultural

En las décadas pasadas recientes, la diáspora africana como un aspecto del Atlántico moderno ha llegado a constituirse como una unidad independiente de análisis para los expertos en historia imperial, literatura, sociología, estudios culturales y otras disciplinas relacionadas. En este ensayo retorno a la cuestión del reto teórico que la diáspora africana representa y considero su aplicabilidad al activismo discursivo de lo negro

en el contexto más amplio del régimen racial poscolonial y globalizado. Se debe anotar, ante todo, que el estudio de la diáspora africana, como esfuerzo académico, se revela a sí mismo inevitablemente como un proyecto en proceso e inacabado por motivo de su complejidad, sus connotaciones políticas, su expansión geocultural y su profundidad histórica. Uno podría conjeturar fructíferamente, sin embargo, que es en relación con el estado-nación moderno (tanto durante como después de la esclavitud) que la cuestión de la población de los africanos y sus descendientes dispersos a través de las fronteras geopolíticas del Atlántico moderno se hace más nítida. Esto es así especialmente en la medida en que tomamos en cuenta las condiciones de la producción colonial y capitalista, y la dominancia de la blancura racial en la formación de estados particulares en los que los afrodescendientes fueron incorporados y en donde continúan siendo subordinados, y en el sistema mundo en su extensión más amplia.

Si la continua marginalización e invisibilidad negra apela a la brecha epistémica entre esclavo y ciudadano en las antiguas colonias del Nuevo Mundo y sus respectivas antiguas metrópolis, es también una medida de la distopía que caracteriza a ambas condiciones: esclavitud y marginalización, no obstante las nociones de “progreso” que pretenden atender la transición histórica de una situación a la otra dentro de la(s) retórica(s) nacionalista(s). Esta marginalización subraya asimismo el fracaso de los proyectos liberales de “diversidad cultural” dentro de los estados en cuestión, mientras estos interpelan y buscan integrar sus poblaciones negras actualmente, incluso en tanto esto nos alerta frente a la “esquizofrenia” estatista (Wallerstein, 1997: 99) que tales proyectos liberales revelan como sus contradicciones con respecto a que estas poblaciones se hacen cada vez más evidentes.

La tensión que define de la diáspora, como lo han anotado observadores, involucra, a la vez, una mirada atrás hacia un tiempo histórico y un lugar de ruptura y pérdida, y una proyección utópica hacia un futuro de recuperación y completud (Clifford, 1997). Para los afrodescendientes esta mirada hacia atrás se daría hacia el viejo continente como referente epistémico primario o, alternativamente, hacia cualquiera de las muchas ubicaciones postafricanas y postemancipación donde llegaron a residir.

Mientras que esta “mirada hacia atrás” entendiblemente puede ser vista como un impulso espontáneo o afectivo, aunque es una que incurre en los riesgos del esencialismo y el estancamiento, podría decirse que es necesaria para que la recuperación se lleve a cabo en toda su multidimensionalidad (Hall, 1997; Wallerstein, 1997). En efecto, es a través de un saludable involucramiento con el pasado, como parte de una formidable tarea teórica de la diáspora como recuperación, que una discursividad poética y analítica con “potencial orientador de la acción” (Henry, 2000: 104) podría ser producida.

Los estudiosos Tiffany Patterson y Robin Kelly, en una intervención importante reciente, entienden la diáspora africana tanto como proceso, por su continuidad translocal y transgeneracional, como condición, por su localización dentro de jerarquías globalizadas de raza y género. Su observación es significativa. Es de igual importancia el llamado conexo que estos expertos hacen por una articulación coherente de los vínculos que constituyen la diáspora (Patterson & Kelly, 2000). Articular los vínculos de la diáspora podría lograr predeciblemente por lo menos dos cosas: daría cuenta del fenómeno en los planos tanto sincrónicos como diacrónicos, iluminando sus dimensiones laterales y geoculturales (coetáneas), así como también su inevitable inquietud por la pregunta acerca de los orígenes y el retorno. La consiguiente narrativa describiría, en otras palabras, la producción cultural diaspórica y la lucha política a través del tiempo y el espacio, incluso mientras ella diera cuenta de su inserción en y su continua crítica de occidente moderno y del occidentalismo.

En este respecto, el estudio de Brent Hayes Edwards del París modernista es ejemplar. En él se da cuenta de cómo miles de soldados, músicos, obreros e intelectuales africanos, caribeños y afroamericanos crearon una cosmópolis negra a través de variados registros translingües de involucramiento, colaboración y construcción de comunidad. El informe de la París de posguerra que hace Hayes Edwards en *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* asume tanto la dimensión teórica como la concreta, y provee una instanciación importante de los estudios de la diáspora en el plano sincrónico. Al poner en relieve una conglomeración históricamente

constituida de este modo, París entre los años de 1920 y 1940, hace visible una plataforma prototípica para la clase de apelación de grupo y organización política que siente debiera caracterizar el activismo y el estudio de la diáspora. También es significativo que este estudio se desvíe de lo que Hayes se ha referido en otro lugar como “el modelo de identidad negra centrado en los EE.UU. y el inglés acerca de las complejas experiencias de las poblaciones de descendencia africana” (2000: 47).

Los intercambios anglofranceses sobre los que Hayes Edwards llama nuestra atención en el estudio de la diáspora y el subsiguiente impacto de amplio alcance de la negritud más allá de su origen parisino y sus marcadores temporales son de una importancia indudable. Asimismo lo es la sucesiva defensa de Agustín Lao-Montes de una dimensión afrohispana del campo; la actualidad de las luchas negras en Sur América (Esmeraldas, en Ecuador; Chocó, en Colombia, etc.) y su proyección genealógica del literato del renacimiento español del siglo XVII, Juan Latino (2000: 55-60; 2007). La “práctica” “afrolatina” de la diáspora específicamente, siguiendo a Hayes Edwards, además, es articulada notablemente a través de los famosos encuentros entre el poeta afrocubano Nicolás Guillén y el afroestadounidense Langston Hughes en los últimos años de la década de 1920 y sus vigorosos esfuerzos en promover las obras de ambos en sus respectivas comunidades lingüísticas. Esto último puede en sí mismo ser visto como una extensión del amplio momento modernista cuya expresión parisina es el objeto de investigación de Hayes Edwards. Sería pertinente agregar, a este respecto, que las inflexiones internacionalistas del periodismo y el intelectualismo público negro (practicados tanto por Hughes como por Guillén),¹ han caracterizado a los escritores afrohispanos a través del siglo XX, desde Brasil, con José Correia Leite en el São Paulo de 1920, al Ecuador de Juan Montaña

¹ Ángel Augier, el biógrafo de Guillén, ha juntado tres volúmenes de los escritos periodísticos del poeta. Son dignos de mencionar la respuesta de Guillén a su encuentro inicial con Hughe y de allí el artículo producido (“Conversación con Langston Hughes”, Marzo 9, 1930, Augier Vol. I, 16-20), el involucramiento de los dos poetas en el *Congress of Writers for the Defense of Culture* en 1937 en Europa, y la traducción de la poesía de Guillén por Hughes. Véase en este respecto a Keith Ellis “Nicolás Guillén and Langston Hughes: Convergences and Divergences”. Agradezco a George Palacios su ayuda en la traducción de este artículo. Agradezco la Embajada de Estados Unidos en Bogotá su ayuda en hacer posible mi visita a Colombia para presentar una versión de este trabajo.

Escobar y Juan García en Quito a comienzos de siglo XXI.² Asimismo, una sensibilidad translocal y diaspórica constituye una importante faceta de los poetas y escritores de prosa afrolatinos desde por lo menos el periodo pos-negrista, de 1940 hacia adelante, desde lugares tan diversos como Colombia, Uruguay, Cuba, Ecuador, Panamá y Brasil. Su eficacia e importancia se ve en el hecho de que sus obras continúan siendo objetos de estudio por nuevas generaciones de críticos culturales y de lo literario afrohispano.³ Hasta el grado que, sin embargo, podría erigirse un puente diaspórico transhistórico y transatlántico para que llegue de vuelta hasta Juan Latino en la España del siglo XVII para destacar la condición de diáspora; podría ser apropiado explorar la discursividad y conciencia afrodiaspórica en el periodo de los años de intervalo, y de ese modo desentrañar una arqueología más sustantiva del proceso, una que tenga en cuenta tanto la inescapable dimensión polifónica y multilingüe de la diáspora, como también sus determinantes históricos.

Resulta que la revolución haitiana (1791-1804), en donde “la negritud se levantó por la primera vez”, de acuerdo con el poema más famoso de Aimé Césaire (1983: 47) emerge como un punto focal que conecta en este respecto a los largos siglos XVIII y XIX. Si la red de oralidad y comunicación que regó la voz de insurgencia alrededor del Caribe y de aquel Atlántico negro “sin amo” al momento de la más explosiva y exitosa expresión de la lucha de liberación negra se hizo como una empresa vernácula “iletrada” (Julius Scott), no sería sino hasta el siglo diecinueve que un registro identificable *letrado* emergería y articularía el ethos cosmopolita liberacionista negro a través de los escritos de personas como Martín Delany, de los Estados Unidos, o Plácido de la Concepción Valdés, de Cuba.⁴ La primera mitad del siglo XX proveería en cambio un corpus afroatlántico translingüe más amplio en el renacimiento de Harlem, el movimiento de la negritud y en el negrismo. Todo esto sugiere que los avances logrados en el estudio de la discursividad y conciencia

² Véanse Cuti y Michael Handelsman en...*E disse o velho militante José Correia Leite*, y “Afrocentrism as an Intercultural Force in Ecuador,” respectivamente.

³ Este “canon” incluiría el trabajo de críticos tales como Richard Jackson, Marvin Lewis, Laurence Prescott, Ian Smart, Edwin Mullen, Miriam DeCosta Willis, William Luis, Michael Handelsman, Zilá Bernd, Dorothy Mosby y Dawn Stinchcomb, por ejemplo.

⁴ Véase Ifeoma Nwankwo, *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth Century Americas*.

moderna afrodiaspórica en los siglos XVIII y XIX por expertos como Julius Scott y Nwankwo nos permiten de manera más fructífera reflexionar sobre la pregunta planteada por Herman Bennet sobre ¿cuándo, dónde, por qué y bajo qué condiciones la esclavitud y la opresión racial produjeron una “conciencia negra”?⁵ Responder a Bennet permitiría una respuesta sintético-hipotética al reto de la periodización de la diáspora como condición histórica y proceso en curso. Tomando en cuenta los objetivos de esta discusión, tal respuesta tratará la cuestión de la conexión entre esta conciencia y la discursividad diaspórica. Con esto, interesa ahora dirigir la atención hacia la cuestión de la arqueología del discurso y la interpelación afrodiaspóricas y considerar a partir de allí el tema de cómo imaginar una poética liberativa y poéticamente cargada.

Del *malungaje*

Entre los pueblos bantúes de África central y oriental, particularmente entre los hablantes de kikongo, umbundu y kimbundu existe una palabra/concepto en el/la cual al menos tres ideas se cruzan y combinan dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo. Estas ideas son: i) de parentesco o de hermandad en su sentido más amplio, ii) de una canoa grande y iii) de infortunio. La palabra que junta estos conceptos es *malungo* y para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significaba compañero de barco. En el Brasil colonial, el término “*meu malungo*” se refería a “mi camarada-con-quien-yo-compartí-el-infortunio-de-la-canoa-grande-que-cruzó-el-océano” (Slenes, 1995). Puesto que la noción de océano (*kalunga* en bakongo, otra lengua bantú) está incrustada en la idea de viaje en un barco grande, y también se refiere a la línea de demarcación entre la vida y la muerte, *malungo*, para los hablantes bantúes en África, también se refería al “viajero”, parafraseando a Roberto Slenes, “en el mar de muerte que volvía a la tierra de los vivos” (pp. 9-11).⁶ En efecto, al considerar la preponderancia numérica de hablantes bantúes esclavizados en el Brasil colonial, el hecho de que compartieran una lengua franca de mezcla afroportuguesa como también

⁵ “The Subject in the Plot: National Boundaries and the ‘History’ of the Black Atlantic.”

⁶ Véase también a Martin Lienhard, “Kalunga, o el recuerdo de la trata esclavista en algunos afroamericanos”.

otros antecedentes culturales complejos que se cohesionaron en nuevas formas de sociabilidad y perspectiva, ha inducido a Slenes a avanzar también la idea de una proto-nación bantú allá. Efectivamente, Robert Walsh, un escritor de viajes británico, en su crónica *Itotices from Brazil in 1828 and 1829*, confirma la valencia del término y acentúa su efectividad y dimensión asociativa. Acerca de los malungos escribe:

No obstante las antipatías que las diferentes tribus traen consigo desde su propio país, y las insignificantes contiendas que suscitan en Brasil, apreciadas y promovidas por los blancos, hay a menudo un vínculo que los conecta tan firmemente como si hubieran pertenecido todos a la misma raza, y esa es una comunidad de miseria en los barcos en los cuales los traen acá. *Las gentes unidas así por esta asociación temporal son llamadas malungos; continúan atados los unos a los otros hasta siempre, y cuando los separan, se alegran bastante si encuentran de nuevo* (1831, II. 184, énfasis agregado).

La alegría que Walsh observa en ocasión de las reuniones de malungos y la miseria compartida que producía su comunidad, indica que estos reencuentros eran tanto un momento de alegría como de tristeza y de remembranza. Subyacente a los encuentros de malungos estaría la conciencia entre sus interlocutores de ser sobrevivientes y el conocimiento de que habían vencido los pronósticos adversos al sobreponerse a las condiciones de tratar con la muerte en la cautividad. Primeramente habían sobrevivido no solamente al barco esclavista con su hacinamiento, sus enfermedades infecciosas y su alta tasa de mortalidad, sino también, en muchos casos, a las insalubres factorías esclavistas en la costa occidental africana, y el horrendo viaje por tierra para llegar a tal lugar.⁷ En el crisol del barco esclavista en donde esta comunidad de sufrimiento y solidaridad se había forjado, sus miembros habrían atestiguado cómo otros de sus compañeros se volvían enfermizos y morían por castigo y enfermedad, o simplemente se enloquecían por la magnitud del trauma de su desarraigo y confinamiento. Algunos de ellos habrían sido parte de los muchos levantamientos fracasados planeados o espontáneos, o habrían

⁷ Es particularmente de valor en este respecto el paradigmático informe, por experiencia propia, de la captura y transporte de Olaudah Equiano. Véanse capítulos 2 & 3 especialmente.

estado entre las víctimas de las salvajes represalias del capitán y la tripulación del barco esclavista o forzados a ver estas represalias y el subsiguiente lanzamiento por la borda de los cadáveres de sus ex compañeros. Ellos habrían contemplado suicidarse como muchos realmente lo hicieron o, muy posiblemente, participaron de las lamentaciones colectivas traídas por los aspectos paralizantes de la mente como la odisea del pasaje medio. Los malungos transatlánticos pertenecieron a una comunidad que se había cimentado a través del curso de una experiencia la cual había llevado a sus límites más lejanos sus recursos físicos y psicológicos y que inclusive se podía extender hasta como ocho meses entre aprovisionarse en la costa africana occidental y cruzar el Atlántico.⁸

Además, lo habían logrado de nuevo a través de los primeros momentos mientras esperaban la compra cuando muchos de sus otros compañeros de barco esclavista sucumbieron a las dolencias contraídas previamente a bordo o en el ambiente insalubre de las bodegas de esclavos. Efectivamente, una de las vistas más cautivantes esperando los recién llegados en el Valongo, el mercado esclavista de Rio, eran los lugares de entierro para los esclavos. Estos esclavos muertos, se nos dice, eran enterrados solamente una vez a la semana y “montañas de cuerpos semi-descompuestos” podían ser vistas en la mitad del cementerio desde el Valongo (Karasch 39). El mercado esclavista en sí mismo, observamos, también habría marcado otra encrucijada en las vidas de los individuos cautivos. Este los dispersó aún más en el régimen del trabajo forzado, cuyas condiciones, dependiendo de donde fueran puestos en la economía colonial, a menudo significó que les quedaban meramente de cinco a siete años de vida. Uno puede apreciar, por lo tanto, la alegría que significaba para ex compañeros de barco encontrarse por casualidad, así como también la potencial profundidad de tales encuentros.

Tomando en cuenta lo anterior, quisiera proponer la idea del afecto y la asociación de los malungos, que denominaría de malungaje, siguiendo la morfología española, como una especie de principio básico para el imaginario discursivo de la diáspora. Propongo que la importancia de dicho concepto se ve menos en términos de aquello que tienen en común

⁸ Respecto de la frecuencia del suicidio y la rebelión durante la travesía, y la sangrienta asfixia de la misma, véase a Rediker.

las culturas afroamericanas y aquello que las diferencia, según los estudios etnográficos, y más en términos de los determinantes sistémicos que han producido el mundo de vida afroamericano en sus registros y variaciones translocales. Me parecen bastante interesantes sus dimensiones políticas en cuanto colectividad hipotética generada por el barco esclavista como instrumento y emblema coloniales y como comunidad forjada en el crisol de la colonialidad. En términos del Brasil colonial el malungaje existiría dentro de lo que para Slenes fuera una “proto-nación” negra. También existiría fuera de ella, y afirmaría ideas de intersubjetividad, reconocimiento mutuo, y solidaridad subalterna, sobretodo en el contexto del enfrentamiento negro con un sistema de producción basada en la opresión y organizado alrededor de una ideología de inferioridad negra y superioridad blanca.

Efectivamente, Slenes señala la cualidad de conciencia colectiva “pan-bantú” que subyace a las conspiraciones esclavas de 1847 y 1848, en la provincia de Vassouras en Rio de Janeiro y en el valle Paraíba respectivamente, acentuando, como lo hizo Michel-Rolph Trouillot en el caso de la revolución haitiana, de que la clase colonial no se había dado cuenta del espíritu de comunicabilidad e identidad alrededor del cual sus subordinados se cohesionaron y conspiraron (1995: 22).⁹ Walsh también había tomado nota de las manifestaciones contemporáneas de insurrección de esclavos, otra vez a pesar de la amplia diversidad étnica de los africanos importados, y del continuo fomento por parte de la clase colonial blanca de diferencias inter-étnicas y diferencias en términos de género y casta. Es “particularmente el caso en Bahía y Pernambuco,” declaraba, “en donde todos los negros [sintieron] una identidad de intereses; y aquí varias conspiraciones se han formado, y se han intentado levantamientos” (1831. 182).

El fenómeno que Walsh observó no fue de ninguna manera único a Brasil. De hecho, el “vínculo” malungo, fue un fenómeno observado en varios lugares en las Américas. Estructurado en un patrón cultural de familia extendida y la naturaleza gregaria de las comunidades africanas, este parentesco ficcional era conocido en Trinidad por su cognado francés

⁹ Slenes, 22. También Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*.

malongue, en Haití *batiment*, y simplemente “compañero de barco—*shipmate*” en Jamaica. En Surinam un “cognado” de compañero de barco, *sipi* o *sibi*, lo designaba en la lengua vernácula. Asimismo el término “carabela” designaba al malungo en Cuba.¹⁰ El *malungaje*, de acuerdo con todas las fuentes, resultó ser un principio importante para la resistencia de grupo a la opresión, como se indicó arriba, así como también para la organización social. Su valencia ha sido certificada, de una forma u otra, hasta bien adentrado el siglo XX. Efectivamente novelistas negros de lugares diaspóricos dispares, de Jamaica a Brasil, ofrecen evidencia de la resonancia continua del concepto en sus relevantes culturas vernáculas tan recientemente como la última parte del siglo XX (Minta y Price, 1992: 43-44).¹¹ En términos de la historia de la diáspora, el impulso de la resistencia e insurgencia a bordo del barco esclavista en sí mismo se traduciría inmediatamente en los intentos de crear comunidades cimarronas de diferencia asentadas como desafío a la esclavitud y persecución racializada, que se manifestó tan temprano como 1503 en la Española, la primera colonia del Nuevo Mundo. Escasas décadas después, en 1545, una expedición para exterminar una comuna de recién fugados, de Cartagena a Tolú en Colombia, reportaría en su regreso que había sometido no solamente a los fugitivos ladinos españoles y portugueses, sino que de hecho había encontrado una comunidad de cimarrones que incluía individuos de tan lejos como Panamá y Tierra Firme. El palenque, en otras palabras, era uno que había existido desde 1525 y evidentemente había dado la bienvenida a los recién llegados (de Friedemann, 1995: 54).¹² El ejemplo tres siglos más tarde, en Floresta de Catucá en Pernambuco, Brasil, de una comunidad cimarrona vencida finalmente en 1835 y cuyos líderes llevaron por título *Malunguinho*, conecta efectivamente la idea de la solidaridad de a bordo y de la con-

¹⁰ Véase *Iuevo catauro de cubanismos*, de Fernando Ortiz donde se confirma su significado como “vecino y compañero de cargamento,” 125. Lleva el mismo significado en aquel clásico del costumbrismo cubano decimonónico por Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés o la loma del ángel*, 264.

¹¹ Mis agradecimientos a Richard Price por llamar mi atención a esta referencia. También le debo las gracias a mi colega Shelome Gooden, quien me dirigió hacia el término *sibi*.

¹² Véase “Malunguinho, negro guerrero/divino de Pernambuco”, Alexandre L’Omi L’Odó, <http://alexandrelomilodo.blogspot.com/2008/07/malunguinho-negro-guerreirodivino.de.html>, 5/13/2009.

tinuidad entre los africanos y sus descendientes en diáspora, al deseo por la liberación y la relacionada praxis durante el período colonial.¹³

Quiero usar el malungaje, entonces, a través de su vinculación de la cultura de resistencia del barco esclavista con el subsiguiente impulso liberador cimarrón, primero que todo, como una especie de amplio tropo fundacional (contradiscursivo) para la política de identidad y el activismo cultural y político negros, y como punto de partida para consideraciones sobre la diáspora. Si consideramos que el barco que trajo cualquier grupo dado o una pareja de malungos pudo haber sido cualquiera de los cientos que hicieron la travesía, así como que el mercado esclavista de Valongo en Rio podría ser uno de las docenas de mercados esclavistas en el Nuevo Mundo, haría del malungaje, como reconocimiento y como resistencia, transnacional en alcance o, mejor dicho, *outernational* (“externo-nacional”) como la apropiación morfosintáctica Rasta de Paul Gilroy podría sugerir. Como una contra ideología de la aniquilación síquica de la travesía y la muerte social de la esclavitud (cada reunión de casualidad de *malungos* implica las incontables separaciones indocumentables forjadas por la llegada del barco esclavista),¹⁴ esto se convierte por lo tanto en afirmación de la vida y en un emblema de sobrevivencia. El concepto del *outernational* adquiere su relevancia y fuerza porque transgrede y trasciende las constricciones homogeneizadas del estado nacional, geopolíticamente limitado como es, y posibilita una especie de concepto horizontalista diaspórico vernáculo, que es fortalecido a su vez por la valencia numérica de la siempre móvil población con sus memorias y alianzas a sus otros lugares de origen. La duración del comercio esclavista, de hasta trescientos años en algunos lugares, necesariamente también hace del malungaje, con sus más o menos obvias implicaciones para la era de la post-esclavitud, e incluso del presente, un concepto

¹³ Otra vez Equiano es ilustrativo de esto puesto que detalla la sucesiva reunión y separación de su hermana en la marcha hacia la costa esclavista, el cuidado que las mujeres africanas le prodigaron durante la travesía, así como también, lo de los “paisanos” que hablaban su misma lengua cuando su barco llegó a Barbados. Él considera en este punto que la ruptura es total ya que “nunca más volvió a ver a alguno de ellos”. La situación se repetiría un poco después en Virginia. 33.

¹⁴ Aquí utilizo el concepto de “conscripto” de la nación del mismo modo en que lo emplea David Scott en su libro *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, donde se hace énfasis en la falta de opciones que aquejaban las colectividades afro e indígena ante la cultura moderna al que fueron asimiladas.

transhistórico. Asimismo, el malungaje interpela sus sujetos como “conscriptos” del estado nacional, sobretodo teniendo en cuenta sus contribuciones forzadas a las economías coloniales, las dificultadas asociadas a su consecución de los plenos derechos de ciudadanía, y la doble conciencia impuesta a la subjetividad afro en el contexto más amplio de una modernidad racializada.¹⁵

Un prototexto afrodiaspórico

La recuperación de Richard Price, como antropólogo, de la historia de grupo y visión de mundo de Saramaka, abre una ventana sobre el cimarronaje como punto de partida coetáneo para una consideración fenomenológica de la diáspora, especialmente en la medida que representa un continuo rechazo de o resistencia a la cautividad y subordinación ejemplificados en las revueltas de los barcos esclavistas, así como también la construcción de una episteme postafricana en tanto los sujetos diaspóricos confrontan las realidades de su transplantación. Los Saramaka, como sus vecinos los Njuka y otros cuatro grupos del bosque tropical de Surinam llamados *Bush Negroes*, se originaron de varias bandas de fugitivos de la esclavitud que conquistaron su autonomía legal y geopolítica dentro de las fronteras de la antigua colonia holandesa. Ellos la mantuvieron por unos trescientos años. Su extraordinariedad es notable al considerarse la existencia paralela de cientos de otros grupos cimarrones a través de las Américas, cuya existencia fue de duración mucho más corta o que manifestaron con el tiempo grandes niveles de integración en los estados nacionales y protonaciones que los rodeaban. La autonomía de los Saramaka, así como también su sentido de alteridad con respecto de la colonia y el emergente estado nacional, y la coherente visión de mundo y sentido de historia, les proporcionó una reclamación poderosa de singularidad dentro de la diáspora.

¹⁵ Véase Price (1996) sobre los cimarrones y su eliminación. Friedemann hace referencia de juegos de guerra y rituales heredados entre los palenqueros de San Basilio hace tan poco tiempo como en 1974. San Basilio fue formado en los 1600's cuando Domingo Biohó se escapó con 30 seguidores. Sus sucesores lograron un tratado después de cien años de guerra y treguas. Su condición persistió hasta comienzos del siglo XX cuando dos factorías de azúcar fueron establecidas en su vecindad. Esto apresuró su incorporación en la economía local. Friedemann también menciona la prevalencia de palabras y nombres de lugares bantúes en su lengua criolla (palenquera). “Presencia africana en Colombia”.

Si efectivamente su sobrevivencia, así como la de otros grupos cimarrones, estaba basada en parte en la premisa del grado al cual ellos habían evolucionado exitosamente una ética y praxis guerrillera como una norma organizacional y cotidiana, su reclamo de nuestra atención en esta discusión, en relación con otros grupos, se debe en gran parte al hecho de que su ética y práctica de sobrevivencia parece más sujeto de recuperación en vista del vehículo lingüístico que la alberga, es decir la narrativa de *First Time* (Tiempo Primero); de allí mi referencia a su tradición oral y su narrativa de experiencia cimarrona como prototexto paradigmático de este fenómeno. Agrupaciones cimarronas comparables, digamos como los palenqueros de San Basilio o San Andrés y Providencia en Colombia, los Garífuna de Honduras, los cimarrones de Jamaica o los muchos quilombos brasileños existentes han llegado a ser suficientemente integrados a la cultura nacional dominante, tanto geográfica como socioeconómicamente, para que el tiempo y el intercambio translocal hayan erosionado su original marco y referencia cimarrona.¹⁶ Una “narrativa de los orígenes” comparable no parece haber sobrevivido entre ellos tampoco.

Esto no es para sostener de ningún modo que estas poblaciones y sus prácticas culturales ya no ofrecen más comprensión de su pasado o de su tortuosa transición al presente; en realidad, todo lo contrario. Se debe anotar, sin embargo, que es solamente en las décadas recientes que violentas incursiones en las tierras de los Saramaka en el nombre del capital y el “desarrollo”, han trastocado significativamente un largo periodo de independencia históricamente ratificada por un tratado legal desde 1762. La inundación en los 1960’s de la mitad del territorio Saramaka para producir electricidad barata para la fundidora de aluminio

¹⁶ Price apunta que en el caso de la antigua colonia holandesa el acuerdo para acceder a la independencia de los *Bush Negroes* (acuerdo de jurisdicción separada y un “estado-dentro-de-un-estado”) fue un precedente importante en términos de la política colonial holandesa, para el régimen del Apartheid que le siguió en Sudáfrica (“Executing Ethnicity: The Killings in Suriname,” 456). Es importante anotar que en los noventa muchas poblaciones antiguas y menos aisladas de ex fugitivos de la esclavitud a través de Latinoamérica, siguiendo una política gubernamental menos hostil e “ilustrada” llegaron a, de una forma u otra, quedar bajo el proceso de incorporación y modernización de sus estados nacionales. Esto ha incluido el reconocimiento de tenencia de tierras ancestrales, el suministro de agua potable y escuelas, etc. Véase Eva Thorne, “The Politics of Afro-Latin American Land Rights.”

Alcoa, más incursiones por recursos naturales sancionadas por el estado en el nombre de la modernización, y una confrontación brutalmente desigual con el gobierno, han amenazado completar para ellos también, el destino sufrido por la mayoría de los territorios cimarrones en las Américas desde el comienzo de la esclavitud transatlántica.¹⁷ En la medida que el impulso para expropiar sus tierras y recursos en este respecto, y homogeneizar a los *Bush Negroes* como parte del más amplio cuerpo político nacional surinamés, desestabiliza sus estructuras de autonomía, estas incursiones deben ser vistas como una repetición de antecedentes históricos trágicos. Con seguridad, es a la épica guerra de cien años contra la reesclavización librada por sus ancestros y la Gran Paz firmada en Sentéa en 1762, a la que los líderes Saramaka y las gentes de los clanes se han remitido para inspiración en la confrontación con las crisis presentes así como también las pasadas.

Para los Saramaka el marcador temporal de la ceremonia en Sentéa en 1762 efectivamente divide el tiempo histórico de Saramaka en un “antes” de la esclavitud y la persecución y en un “después” de la paz y la autonomía, con el periodo del “antes” siendo referido ceremonialmente como *Tiempo Primero*. En este conocimiento del Tiempo Primero está localizada la fuente de una visión de mundo que está basada en la oposición libertad versus esclavitud para Saramaka. En términos cognitivos y cronológicos representa el siglo fundacional de la huída, (re)agrupamiento y asentamiento en el cual variados números de fugitivos se organizaron para confrontar y superar los formidables retos de un terreno hostil y ajeno, y defenderse ellos mismos, a un gran costo, de las expediciones militares encaminadas a su captura o eliminación (Stedman, 1992).¹⁸ La importancia del conocimiento del Tiempo Primero se ve en la diligencia con la cual sus memorias son preservadas por los

¹⁷ Véase Stedman, *Stedman's Suriname: Life in an Eighteenth-Century Slave Society*.

¹⁸ La cuestión de los frustrados anhelos de libertad para los nuevos ciudadanos afro en las Américas en el momento de la independencia, a pesar de su entrega en el campo de batalla, por ejemplo, rebasa los límites de este trabajo. Vale mencionar no obstante, las percepciones de “peligro negro” que acompañaban esta gestión en el Caribe y la Gran Colombia, por una parte, así como el doloroso episodio de la traición del modernizante líder de la revolución haitiana, Toussaint L'Ouverture, por la Francia napoleónica. Véanse, por ejemplo, a David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, y Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*.

historiadores del clan, y la reverencia y sobrecogimiento que se otorga a sus símbolos, primero entre los cuales está el santuario a la *Gente del Tiempo Antiguo*, el *Awónênge*, quienes “escucharon las armas de la guerra” (Price, 1983, 5). Esto último, por supuesto, habría sido una constante en su matriz existencial de huida, confrontación y asentamiento. El *Tiempo Primero*, como su investigador principal lo explica, constituye el “manantial” de su identidad colectiva, conocimiento el cual constituye la “verdadera raíz” de lo que significa ser Saramaka (Price, 1983, 6).

Una breve explicación de la narrativa del Tiempo Primero revela que debido a su carácter fundamentalmente oral, no es ni lineal ni unitario en su forma, sino fragmentario y disperso entre varios medios y expresado en un número de registros diferentes. Su contenido se encuentra en proverbios, nombres conmemorativos de lugares, mapas verbales, epítetos y clichés personales, canciones, eslóganes de tambores y cornículos. Estos trazan, entre otras cosas, la historia de la dispersión territorial del grupo lejos de la costa esclavista surinamesa, su confrontación con los ríos, rápidos y otros peligros del desconocido bosque tropical, las batallas épicas con la milicia colonial, la genealogía del clan, los asuntos pertinentes a los derechos de tierra, las políticas inter clanes y así sucesivamente. Pero tal vez el núcleo de la filosofía del Tiempo Primero está asociado con el sagrado santuario ancestral al cual ellos acuden en tiempos de crisis colectiva, y a los fragmentos de las tradiciones populares y la filosofía que legan a través de generaciones para fortificar sus espíritus forjados en la aplastante confrontación con las fuerzas del colonialismo y la esclavitud. Al respecto Price reproduce la dedicatoria inscrita...

Estas personas que no vivieron para ver la paz”, ello afirma, “no deben sentirse celosos. Sus corazones no deben estar enojados. No hay motivo para ello. Cuando el tiempo sea el correcto, conseguiremos aún más libertad. Que no vean lo que se han perdido. Que estén y estemos en un lado juntos, estas gentes del Tiempo Primero (1983, np.).

Es en este homenaje, reverencia y gratitud a los ancestros por sus sueños diferidos, la profecía y la pasión por “aun más libertad,” y el tenaz aferramiento a un credo que provee un prisma para interpretar y confrontar un mundo de continua opresión, que veo el valor de la narrativa

del Tiempo Primero como un posible prototexto de la diáspora afroamericana. La visión utópica que le es inherente no es diferente, propongo, del famoso fervor articulado por Martin Luther King Jr. en su discurso “Tengo un sueño,” con sus invocaciones de una tierra prometida de iguales derechos y justicia. Tampoco lo es del milenarismo a menudo expresado por la musicalidad Rasta. La retórica del Tiempo Primero de Samaraka como una forma de decir “nunca más” (Price, 1983: 11) tiene implicaciones evidentes diaspóricas en que se deriva de y se dirige hacia una sensibilidad malunga o de *matí*, para usar un término de la vernácula local y regional. En términos de una discursividad afroamericana amplia, ella reclama una posición arqueológica frente a un cánón o archivo putativo de textualidades o declaraciones diaspóricas, ya sea dicho archivo constituido a través de narrativos de esclavos, biografías, autobiografías, cartas, periódicos, u obras de ficción. Se ofrece además como punto de partida para la recuperación de la memoria colectiva, mientras provee al mismo tiempo una base ética para la apreciación crítica de este catálogo creativo.

Una consideración de la ideología del Tiempo Primero en términos de un prototexto diaspórico nos permite proponer el malungaje en su contenido solidario y político no solamente en términos raciales sino también transraciales. Mientras los principales sujetos del malungaje son constituidos por la travesía y las minas, las plantaciones y otros lugares de trabajo de la producción colonial y la historia moderna transatlántica, su potencial (antirracista) emancipatorio inevitablemente se irradia hacia afuera en lo transracial. Es decir, mientras que la ideología racializada de la esclavitud del Atlántico moderno se abalanzó sobre los africanos negros como sus víctimas principales, la masiva tarea histórica que se requiere para deshacer su pernicioso efecto acumulativo sobrepasará por mucho las potencialidades de cualquier política estrecha particular. En juego entonces, sería la problemática de una solidaridad capaz de trascender tanto los afanes del blanqueamiento en los órdenes social, político, económico y cultural en nuestras repúblicas, así como el de los afrocentrismos estrechos.¹⁹

¹⁹ Véase João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, 106.

La textualidad en sí misma del Tiempo Primero, siguiendo el ejemplo hasta aquí ofrecido, podría ofrecerse quizá, como un ejemplo de este principio para nuestros tiempos. Su valor radica en la transición de una narrativa principalmente oral a una forma escritural, vía la intervención del antropólogo cuya toma de posición como productor de conocimiento no esté alineada con la matriz del saber/poder occidental colonia y de dominación neocolonial que tan a menudo ha definido la disciplina. Aquí observamos los términos de solidaridad y mutuo respeto bajo los cuales al antropólogo Richard Price le fue otorgado el privilegio, por parte de los Saramaka, en 1978, de juntar los fragmentos dispares de la historia del Tiempo Primero en un texto (impreso), y su reconocimiento de su “autoría” y propiedad cultural (de los Saramaka) de la narrativa con la intención explícita de preservar y reivindicar (sin reemplazar o desplazar) las artes Saramaka de la memoria y sus manifestaciones orales (1983: 22-25). La aceptación por parte de los Saramaka de la presencia de un forastero y la acción de éste último al traducir la narrativa al medio impreso va más allá de lo simbólico. En un movimiento que es reminiscente de los insurgentes Malê, quienes llevaron fragmentos del Corán a la batalla en Bahía en su alzamiento contra la esclavitud en 1835, esta aceptación es también manifestada gráficamente en el hecho de que los Saramaka llevaron copias de este compendio de la historia e ideología del clan a la batalla (la historia del Tiempo Primero en forma de libro) en su reciente confrontación armada con el estado surinamés.²⁰ De nuevo, la participación física de Price como un experto testigo para la comunidad de *Bush Iegroes* cuando algunos de ellos demandaron el gobierno de Surinam por reparaciones que emergieron de abusos de derechos civiles asociados con la guerra civil, habla por sí misma.²¹ Si desde el adentro del clan la transferencia icónica del conocimiento del Tiempo Primero entre y a través de las generaciones es importante, el valor testimonial más amplio de esta transferencia es también claramente vital. Esto va más allá de su imputado valor académico como “trabajo de campo

²⁰ Richard Price, “Executing Ethnicity: The Killings in Suriname.”

²¹ “The Origin of Surinam Creole”. Creole Drum: An Anthology of Creole Literature in Surinam, Ed. Jan Voorhoeve y Ursy Lichtveld. Sydney Mintz y Richard Price, *The Birth of African-American Culture*, 1992, 49.

académico,” ya que su intención y contenido contrainstitucional y emancipatorio es afirmado en el mundo real fuera de la academia.

Que el valor de la narrativa del Tiempo Primero para la comunidad diaspórica y general fuera hecho manifiesto a través de la conversión al medio impreso, pareciera ser una explicación más de la cultura fundamentalmente híbrida diaspórica. Esto es así no obstante el aislamiento extendido de los Bush Negroes o de sus reclamos de una “otredad” afro-derivada que su aislamiento pudiera provocar. En *sranan tongo* or *taki taki*, la lengua vernácula surinamesa que los Saramaka hablan, recordamos que el término *matí*, aunque es un sinónimo de *sipi* o “*shipmate*,” permite una diferencia en significado que provee una distinción importante en la teorización de una extensión “transracial” a la política *malunga*. Ello permite un cruce de la solidaridad racial, vía *sipi*, con una identificación no racial y acción vía “matidad,” es decir, de lo racial a lo transracial. Esto explica por lo tanto los términos de “*matidad*” bajo los cuales Price podría ser incorporado en la lucha Saramaka. La lengua de *taki taki* en sí misma es un híbrido del Nuevo Mundo. Se formó en siglo XVII a partir de la asociación de los esclavos africanos propiedad de los ingleses y sus contrapartes propiedad de los holandeses, quienes ya podrían haber tenido un antecedente pidgin afroportugués. La mayoría de los hacendados ingleses se marcharían de la colonia dieciseisera que habían establecido, en 1667, entregándola al gobierno holandés.²² *Matí* refleja esta híbrida indeterminación etimológica en cuanto su uso es perfectamente congruente con el inglés *mate/matey* y con el étimo del holandés de Berbice (*Berbice Dutch*) *maatje*, el cual, como *mate/matey*, también denota un amigo cercano (Alsopp, 1996: 376).²³ En el análisis final, si el *malungaje* nació en el barco esclavista, es importante recordar que los marineros blancos también, apartando las diferencias de clase, fueron compañeros de barco de los africanos cautivos. Su degradación física por la enfermedad y su abandono por parte de sus antiguos capitanes en muchos de los puertos esclavistas del Nuevo Mundo ofrece la mejor prueba de su condición

²² El actual condado de Berbice en Guyana fue colonizado en 1627 por el holandés Abraham van Peere. El *Berbice Dutch* fue una lengua criolla producida entre la comunidad esclavizada con un léxico parcialmente basado en el Ijaw del África occidental.

²³ *Obras*, 87-88.

prescindible para la empresa capitalista más amplia. Marcus Rediker relata las conmovedoras escenas del rescate de antiguos marineros blancos de barcos esclavistas, quebrados e indigentes en puertos atlánticos, por parte de sus antiguos cautivos, quienes en muchas ocasiones les ofrecieron consuelo con comida o atención médica, o rescataron sus humanidades ofreciéndoles el ritual y el lugar de entierro una vez llegadas sus muertes (2007, 351-352).

Conclusión

La narrativa oral Saramaka, disponible por suerte en su forma escrita gracias a la intervención del antropólogo Richard Price, pone de relieve la amenaza de la amnesia producto del analfabetismo impuesto de siglos de esclavitud y las dificultades inherentes a la recuperación del pasado afrodiaspórico. Las autobiografías decimonónicas de esclavos estadounidenses, con la presencia ubicua del amanuense, nos recuerda el corto número de personajes negros dentro de las tradiciones literarias del hemisferio, y de las aberraciones de representación evidentes en aquellas instancias en las que sí aparecían. El papel de sus patrocinadores blancos, a menudo ambivalentes por su emancipacionismo por una parte, y por su compromiso con los intereses del estado, por otra, revela el nivel de presión bajo el que trabajaron aquellos escritores afrodescendientes a los que tenemos acceso. En el caso del escritor cubano Juan Francisco Manzano, el único autobiógrafo latinoamericano esclavizado del que sabemos, queda palmario su sentido de temor y enajenación al dirigirse una vez a su benefactor, el patricio Domingo del Monte, sobre el tema de su porvenir como escritor. En su carta a del Monte de 1835, indica su deseo de poder escribir en algún momento futuro, una verdadera novela cubana, es decir, sin la inhibición de la censura, ya colonial, ya postcolonial (1972: 87-88).²⁴

Como se ha sugerido anteriormente, las narrativas de estado nacionales, tanto dentro del canon literario como fuera de él, y sus intenciones hegemónicas, históricamente hablando, son de gran relevancia al considerar el tema del pasado afro, debido a la naturaleza institucio-

²⁴ Véase Michael Hanchard, "Black Memory versus State Memory: Notes toward a Method."

nalizada de la premisa cultural eurocéntrica en las Américas, y a su trayectoria racial de exclusión.²⁷ Como es bien sabido, existen varias iteraciones de una narrativa fundacional blanca/mestiza, tanto dentro como fuera de la literatura, y el mito de la democracia racial ejemplifica esta función del eurocentrismo en América Latina. Mientras tanto las barreras al alfabetismo y a la expresión literaria a través del hemisferio inhiben la producción de contradiscursos relevantes. La alteridad inmanente al malungaje en cuanto memoria y sensibilidad detendría las tendencias homogeneizantes y enajenantes del discurso de estado y la literatura dominante, y promovería una premisa basada en el derecho y una trayectoria recuperativa, aun ante los intentos estatales de cooptación bajo el precepto del llamado multiculturalismo. Como discursividad extranacional desempeñaría una función reivindicadora parecida, aunque en esta instancia se enfocaría en el imaginario más amplio de la modernidad capitalista mientras considera también las rutas y raíces de la diáspora. Un ejemplo brillante de esto último se encuentra en la trilogía poética de 1967 de Kamau Brathwaite, barbadense, que lleva por título *The Arrivants*. Entre otras cosas, esta obra dramatiza y recupera el trauma colectivo de la dispersión original transatlántica, de la esclavitud, y de la errancia postemancipación de los afrodescendientes. A la vez nos construye una bella e intrigante imagen de acercamiento mitopoética al continente africano. De forma parecida, Nicolás Guillén, poeta nacional de Cuba, en un poema de hace varias décadas sobre identidad, lamentó la enajenación provocada por el hispanocentrismo y la resultante sofocación de su posibles apellidos ancestrales africanos como marcadores identitarios. En “El apellido,” Guillén saludó la “sangre remota” de sus “primos lejanos” como parte de una gestión de recuperación, identificación, y reivindicación afro-diaspóricas. En este poema la solidaridad, la sensibilidad extra-nacional y el optimismo milenial del hablante se expresan a través de la declaración inolvidable que “sin conocernos nos reconoceremos en los ojos cargados de sueños” (252).

Finalmente, la escritora estadounidense y ganadora del Premio Nobel de literatura, Toni Morrison, también como lo hiciera Guillén en otro momento, ha discursado elocuentemente sobre las lagunas raciales en su tradición literaria nacional, y las distorsiones que acompañan la estética

Jerome Branche

de la supremacía blanca. Morrison, al responder a la omisión de la experiencia afro del imaginario colonial literario se dedica a la tarea de reparar lo que considera un legado cultural roto. Esto lo hace a través de una práctica literaria inspirada en los códigos culturales y lingüísticos de la vernácula afro estadounidense y basada en las vivencias reales e imaginarias de su familia, sus conocidos y su comunidad étnica-cultural imaginada tanto del presente como del pasado. De hecho, su novela *Beloved* (1987), basada en la historia de la madre esclavizada Margaret Garner, forzada a cometer el matricidio en 1865, en la que reivindica una mujer demonizada por la opinión del día, no solo la rehumaniza mientras construye con sentimiento y sutileza el mundo de vida de los esclavizados bajo la dictadura racial. También contribuye un componente necesario al imaginario nacional mientras demuestra una ética malunga de empatía y solidaridad transhistórica. Inevitablemente el valor de estas narrativas y otras parecidas residen en su poder para crear y participar en estructuras de memoria y alteridad en tensión crítica con las narrativas dominantes y las historias oficiales. Ellas forman un baluarte contra el olvido y asumen una posición en relación a la injusticia de ayer y de hoy. Su objetivo final, como el de los viejos cimarrones y cimarronas, está en la consecución de cada vez más libertad.

Bibliografía

- Alsopp, Richard (1996). *Dictionary of Caribbean English Usage*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Robert Nelson (1996). The *Quilombo* of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil. *Journal of Latin American Studies*. 28.3. pp. 545-566.
- Augier, Angel (1976). *Nicolás Guillén: Prosa de Prisa*, La Habana: Editorial Arte y Literatura. 3 vols.
- Bennet, Herman (2000). The Subject in the Plot: National Boundaries and the "History" of the Black Atlantic. *African Studies Review*. 43.1. pp. 47-68.
- Brathwaite, Edward Kamau (1973). *The Arrivants: A Iew World Trilogy*. London: Oxford University Press.
- Césaire, Aimé (1972). *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- _____ (1983). *Aimé Césaire: The Collected Poetry*. Trans. with an introduction and notes by Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cuti (1992). ...*E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- De Friedmann, Nina S. (1995). Presencia Africana en Colombia. *Presencia africana en Sudamérica*. Ed. Luz María Martínez Montiel. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp. 47-110.
- Ellis, Keith (1998). Nicolás Guillén and Langston Hughes: Convergences and Divergences. *Between Race and Empire: African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 129-167.
- Equiano, Olaudah (1989). *Equiano's Travels: His Autobiography, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African*. Abridged and edited by Paul Edwards. Oxford: Heinemann International.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Guillén, Nicolás (2002). *Obra poética, Tomo 1, 1922-1958*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Hall, Stuart (1997). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. *Cultures, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Ed. Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 41-67.

- Hanchard, Michael (2008). Black Memory versus State Memory: Notes toward a Method. *Small Axe*. 26. pp. 45-62.
- Handelsman, Michael (2008). Afrocentrism as an Intercultural Force in Ecuador. *Race, Colonialism and Social Transformation in Latin America and the Caribbean*. Ed. Jerome Branche. Gainesville, Florida: University Press of Florida. pp. 241-256.
- Hayes Edwards, Brent (2000). "Unfinished Migrations": Commentary and Response. *African Studies Review*. 43.1. pp. 47-68.
- _____ (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Helg, Aline (1995). *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Karasch, Mary (1987). *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press.
- Lao Montes, Agustín (s.f.). "Unfinished Migrations: Commentary and Response". pp. 55-60.
- _____ (2007). Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces. *Cultural Studies*. 21.2-3. pp. 309-338.
- Lienhard, Martin (1999). Kalunga o el recuerdo de la trata esclavista en algunos cantos afroamericanos. *Revista Iberoamericana*. 188-189. pp. 505-517.
- L'Omi L'Odo, Alexandre (2009, 13 de mayo). Malunguinho, negro guerrero/divino de Pernambuco. <http://alexandreomilodo.blogspot.com/2008/07/malunguinho-negro-guerreirodivino.de.html>
- Manzano, Juan Francisco (1972). *Obras*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Mintz, Sidney and Price, Richard (1992). *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- Morrison, Toni (1989). Unspeakable things Unspoken: The Afro-American Presence in African-American Literature. *Michigan Quarterly Review*. 28. pp. 1-34.
- _____ (1988). *Beloved: A Jovel*. New York: Plume.
- Nwankwo, Ifeoma (2005). *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth Century Americas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ortiz, Fernando (1974). *¡Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.

- Patterson, Orlando (1972). *Die the Long Day*. New York: William Morrow & Company, Inc.
- Patterson, Tiffany Ruby and Kelly, Robin D.G. (2000). Unfinished Migrations: Reflections on the Making of the Modern World. *African Studies Review*. 43.1. pp. 11-45.
- Price, Richard (1983). *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
- _____. (1995). Executing Ethnicity: The Killings in Suriname. *Cultural Anthropology*. 10.4. pp. 437-471.
- _____. (1996). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Rediker, Marcus (2007). *The Slave Ship: A Human History*. New York: The Penguin Group (USA) Inc.
- Reis, José João (1993). *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Trans. A. Brakel. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Scott, David (2004). *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham: Duke University Press.
- Scott, Julius Sherrard, III (1986). *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*, PhD. Dissertation, Duke University.
- Slenes, Robert W. (1995). "Malungu, Igoma vem!" *África encoberta e descoberta no Brasil*. Luanda: Ministério da cultura.
- Stedman, John Gabriel (1992). *Stedman's Surinam: Life in an Eighteenth-Century Slave Society*. Ed. Richard Price and Sally Price. Baltimore: The John's Hopkins University Press.
- Thorne, Eva (2004). The Politics of Latin-American Land Rights. Paper presented at the Latin American Studies Association's 25th International Congress. Las Vegas.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Villaverde, Cirilo (2008). *Cecilia Valdés o la loma del ángel*. Ed. Jean Lamore. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Voorhoeve, Jan and Lichtveld Ursy, Eds. (1975). The Origin of Suriname Creole. *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature in Surinam*. New Haven: Yale University Press. pp. 273-279.
- Wallerstein, Immanuel (1997). The National and the Universal: Can there be such a thing as World Culture? *Culture, Globalization, and the World System*. Ed. Anthony D. King. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press. pp. 90-105.
- Walsh, Robert (1831). *Itices of Brazil in 1828 and 1829*. Boston: Richardson.

Jerome Branche

Jerome Branche

Especialista en diáspora africana, originario de Guyana. Trabaja como docente de la Universidad de Pittsburgh. Branche ha centrado sus investigaciones en estudios afrohispanicos e indagado en temas diversos como la etnoeducación, el malungaje y la poesía de Nicolás Guillén. Al respecto ha publicado un trabajo sobre la crónica colonial portuguesa de viaje del siglo XV, "Inscribing Contact: Zurara, the Africans, and the Discourse of Colonialism", (*Publications of the Afro/Latin-American Research Association* 5, 2001, 6-19) y tres otros sobre raza, esclavitud y escritura en el siglo diecinueve: "Writing, Legitimation, and Ethnicity: The Turn-of-the-Century Latin American Lyric", (*Journal of Afro-Latin American Studies and Literatures* 3.1, 1995, 11-28), "Ennobling Savagery? Sentimentalism and the Subaltern in *Sab*", (*Afro-Hispanic Review*. 17.2, 1998, 12-23) y "Mulato entre negros (y blancos): Writing, Race, the Antislavery Question, and Juan Francisco Manzano's *Autobiografía*", (*Bulletin of Latin American Research*, 20.1, 2001, 63-87).

Recibido: 12 marzo de 2009

Aprobado: 2 de abril de 2009