

**LA CONSTRUCCIÓN DEL “SUJETO AFRODIASPÓRICO” COMO
SUJETO POLÍTICO EN *UN MENSAJE DE ROSA* (2004) Y *EL
PUEBLO AFRODESCENDIENTE* (2012), DE QUINCE DUNCAN^{1 2}.**

Silvia Valero

Universidad de Cartagena, Colombia

Resumen

La “afrodiáspora” como categoría de análisis se une a otra que ha adquirido connotaciones específicas en las últimas décadas: “afrodescendiente”. Me propongo examinar de qué manera funciona la conjunción de ambas en dos escenarios discursivos diferentes pero complementarios, propuestos por Quince Duncan, para construir al “sujeto afrodiaspórico” como identidad política.

Palabras clave: literatura y afrodiáspora, sujeto afrodiaspórico, Quince Duncan, “afrodescendientes”.

Abstract

“Afrodiáspora” as a category of analysis joins “Afro”, another category that acquires specific connotations in recent decades. I propose to examine the combination of both categories working in two discourse scenarios, different but complementary, proposed by Quince Duncan, in order to build the Afro-diasporic subject as a political identity.

Keywords: literature and Afrodiáspora, Afrodiasporic subject, Quince Duncan, afro.

¹ Este artículo forma parte de mi proyecto de investigación “Nuevas identidades colectivas: resignificaciones de la ‘comunidad imaginada’ en las narrativas latinoamericanas de entre siglos (XX-XXI)”, financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Cartagena, Colombia.

² Agradezco al Dr. Raúl Bueno Chávez, de Dartmouth College, por su colaboración bibliográfica para este trabajo.

Introducción

A pesar de lo extendida que se encuentra hoy la categoría de diáspora africana entre los investigadores, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX que comenzó a utilizársela como un imaginario que vincula a grupos de descendientes de africanos en el mundo (Edwards; Harris; Shepperson; Patterson y Kelley). Seguramente, la era de la descolonización africana dio lugar a otro lenguaje, y con él, otro marco que permitía comenzar a hablar en términos de diáspora. Así, según Joseph Harris y George Shepperson, en el clásico *Global Dimensions of the African Diaspora* (1983), aunque ya algunos pensadores y escritores utilizaban la expresión desde los años 50, su introducción como categoría de estudio podría ubicarse en 1965, durante el Primer Congreso Internacional de Historiadores de África en Dar es Salaam, Tanzania, con la ponencia de Shepperson titulada “Africanos en el extranjero o la diáspora africana” (“The Africans Abroad or the African Diaspora”). Edwards, por su parte, aclara que aun dentro del activismo político, cuando los grupos de militantes “negros”³ se congregaron en movimientos transnacionales, no fue la diáspora una expresión dominante de organización política, sino que lo hicieron en términos de etiopianismo, panafricanismo, Black Power, afrocentrismo, entre otros conceptos aglutinadores. Sólo muy recientemente comenzaron a utilizar la diáspora como bandera de lucha o denominación de una comunidad (Edwards 67).

Sin embargo, tal categoría asociada al desplazamiento de africanos y sus descendientes en las Américas en razón de la trata y la esclavización, tiene su origen años antes de que el mundo académico comenzara a bucear y discutir definiciones y caracterizaciones de las diferentes diásporas de la modernidad. Según Patrick Manning (2003), una de las posibles diferencias a señalar entre los discursos de los años 60 y 70 con respecto a los de las décadas anteriores, es, precisamente, el énfasis puesto por los de la segunda mitad de siglo en las poblaciones creadas históricamente, en los vínculos culturales

³ En la medida en que entiendo que conceptos como “negro”, “blanco”, “raza”, “afrodescendiente”, son construcciones sociales, las escribiré entre comillas.

e históricos, más que en conexiones genéticas o en categorías raciales como las que sostuvieron los discursos de Marcus Garvey con el periódico *The Negro World* (1918-1933), Aimé Césaire a través del movimiento intelectual de la Négritude en los años 30 y 40 o W.E.B. Du Bois con su libro *The Negro*, de 1915 (Manning 489).

En la academia estadounidense, la invocación de la diáspora fue central y estratégica en casi todas las declaraciones de objetivos de los departamentos de *Black Studies* y *African American Studies* fundados entre fines de los 60 y los tempranos 70. En las unidades académicas de los *Black Studies*, asevera Darryl Thomas (2006), la función primaria era afirmar la importancia intelectual de las investigaciones relacionadas con los africanos, los africano-americanos y su presencia diaspórica en el sistema mundo. Su aspiración era educar a los estudiantes en la descripción, análisis, evaluación y predicción de las acciones, eventos y fenómenos que estructuran las experiencias de, y las posibilidades para los descendientes de africanos, con el fin de reconocer su contribución para los americanos y su mundo cultural; es decir, para sensibilizar a los estudiantes con respecto a la *autenticidad* de la vida de los descendientes de africanos (Thomas 5-7; las cursivas son mías).

Pero no sólo la academia ha llevado adelante la emergencia y desarrollo del concepto de afrodiáspora, sino que instituciones como la Unesco han dado su aval a la concepción de este proceso. Además de ser la organizadora de aquel congreso en Tanzania al que refiere Harris, en 1978 la Unesco llevó a cabo una serie de encuentros en diferentes países de África y el Caribe para discutir acerca de aspectos del ya, para ese entonces, instalado concepto de diáspora africana. Estos eventos terminaron contribuyendo en la legitimación del campo a escala internacional, con un impacto que se extendió a través de la *Historia General de África*, también publicada por la Unesco en 1981, en la que se incluyeron varios capítulos referidos a la diáspora (Harris).

Más cercana en el tiempo, la creación del proyecto “La ruta del esclavo” en 1994, impulsada por la misma organización, buscó facilitar la colaboración entre académicos de distintas partes del mundo en torno a investigaciones, publicaciones, exhibiciones y, sobre todo, actividades educativas acerca de la esclavitud, la nueva construcción de ciudadanía, las transformaciones globales y las interaccio-

nes culturales derivadas de la historia de la trata y la esclavización, dirigidas al público en general (“La ruta del esclavo”).

A partir de los años 90, el estudio de la diáspora africana ha tenido varias líneas de análisis dependiendo del alcance geográfico e histórico que le asignen los investigadores. En este sentido, es importante considerar a Laó Montes cuando afirma categóricamente que “la noción de diáspora africana implica un océano de diferencias y un terreno en pugna inscrito por ideologías de género, intereses políticos y sensibilidades generacionales diferentes” (59).

En el ámbito del Caribe, uno de los pioneros en teorizar acerca de las diásporas afroantillanas fue Stuart Hall (1993), aunque, como dice Chivallon (2002), “solo ocupe el espacio de un artículo” (165). La posición del jamaíquino ha resultado de gran importancia en la medida en que profundiza en una concepción rizomática de la diáspora, en cuanto a una red de localizaciones y vínculos que la aleja de la concepción clásica ligada a la diáspora judía. A pesar del impacto del estudio de Hall, pero en su misma línea, la mayor repercusión, al menos en el ámbito académico anglófono, la logró *The Black Atlantic* (1993) de Paul Gilroy, quien en su pretensión de hablar por la totalidad de la trata negrera en las Américas y, al mismo tiempo, tomar como punto único de anclaje el mundo del Caribe angloparlante, ha recibido numerosas y variadas reacciones críticas por sus limitaciones, entre quienes tienen su núcleo de investigación en el proceso latinoamericano (Cunin; Chivallon; Carvalho; Laó Montes; Rossbach de Olmos).

Según lo visto hasta aquí, en los años 60 la academia estadounidense había comenzado a tener un acercamiento más globalizado a los estudios históricos de la diáspora africana, a pesar de lo cual fue recién en la última década del siglo XX que esos análisis se organizaron en un campo de estudio institucionalizado (Manning). De alguna manera, ello coincide con el fomento de los estudios de las diásporas en un nivel más amplio pues, según Brubaker (2005), el interés que ha despertado el tema en la academia ha resultado de tanta envergadura desde fines de los años 80, que el concepto mismo se ha convertido en conflictivo por la dispersión del término en el espacio disciplinario, semántico y conceptual. En este mismo sentido, Cunin cuestiona, focalizando específicamente en la idea de diáspora africana, si hay una experiencia de un pueblo disperso en

una diáspora o si la misma existe como entramado teórico del campo de investigación (135).

Lo que sí resulta evidente es que la academia contribuye a solidificar en algunos casos la naturalización de un colectivo transhistórico al no analizar la contingencia del emerger discursivo en torno al supuesto de la existencia de una condición diaspórica. En otros términos, se ignoran las condiciones epistemológicas que propician el surgimiento de discursos diaspóricos. Como señalan Patterson y Kelley, “es necesario tener en cuenta que las identidades diaspóricas son social e históricamente constituidas, reconstituidas y reproducidas. Cualquier sentido de identidad colectiva entre gente negra de América, Europa y África es contingente y se desplaza constantemente” (19, traducción mía).

Ahora bien, ¿cuándo comienza a hablarse de diáspora africana en la literatura hispanoamericana? El concepto como tal, que ahora parece más o menos común, ha adquirido carta de ciudadanía no hace mucho tiempo y en relación directa con el proceso de creación de nuevas identidades políticas cuya dinámica ha sido la concepción de redes translocales, a través de vínculos establecidos por la imaginación de un origen africano común. Por otro lado, no se puede dejar de leer el tratamiento de la diáspora africana –como sustento de significados–, en articulación necesaria con la categoría “afrodescendiente” tal como se adopta y consensúa en el año 2000 en Santiago de Chile y un año más tarde en Durban⁴. Es justo aclarar que no todos los escritores y/o críticos utilizan el término “afrodescendiente”, y algunos hasta lo rechazan o miran con desdén. Pero el conjunto de significados y sentidos vinculados a la idea de “comunidad” étnica que él ha disparado, son reafirmados en la escritura, independientemente de la aceptación o no de tal denominación.

Es posible hallar el concepto “afrodescendiente” para denominar y autodenominar(se) subjetividades en las literaturas y la crítica literaria de otros momentos históricos en América Latina. Sin embargo, el mismo nunca había sido portador de un contenido como

⁴ En el proceso de preparación para la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban (2001), se realizó el Congreso Preparatorio en Santiago de Chile (2000), espacio en el que se adoptó la categoría “afrodescendiente” que sería consensuada luego en Durban.

el de este momento, avalado, evidentemente, por unas condiciones de posibilidad extraliterarias que lo sustentan y retroalimentan (Valero, “¿De qué hablamos...?”; “Afroepistemología”) y que, además de las especificidades nacionales a las que sería un error no reconocer, responde a un flujo conceptual que conforma una red discursiva con un alcance translocal nunca antes rastreable. Inevitablemente, entran a jugar su papel nociones como “lo narrable” y “lo argumentable” en el sentido que les adjudica Marc Angenot cuando dice acerca del discurso social en un tiempo y sociedad determinados⁵.

Uno de los escritores que ha dado cuenta más acabada de este proceso es el costarricense Quince Duncan (San José, 1940), tercera generación de escritores descendientes de jamaquinos asentados en Limón, aunque el escritor creció y se educó en la capital de Costa Rica. La generación de Duncan es la de aquellos que nacieron poco antes de los años 50 y pudieron aprovechar las nuevas oportunidades de integración. Asistió a escuelas en español y adoptó la nacionalidad costarricense. Tres novelas del autor —*Hombres curtidos* (1971), *Los cuatro espejos* (1973) y *La paz del pueblo* (1976)— dan cuenta de protagonistas que tratan de “reconciliar” las dos culturas como forma de una nueva consciencia de identidad cultural.

Atendiendo a todo lo expuesto, lo que busco en este artículo es explorar la manera en que las dos obras de Duncan publicadas ya en el siglo XXI, al asumir la unidad categorial “afrodiáspora”-“afrodescendiente”, preparan la representación de un “sujeto afrodiaspórico” como sujeto político, cuya constitución se percibe identitaria, política y jurídicamente en términos de *comunidad* translocal más que de subjetividad puramente individual. Esto representará el paso de los reclamos por los derechos civiles a los derechos afrodiaspóricos en tanto “pueblo”, esto es, un colectivo culturalmente “diferente”.

Llegar a ello implicó un desplazamiento de sentido desde las primeras narrativas literarias del siglo XX, focalizadas en los movimientos de afroantillanos por el Gran Caribe. Por ello, creo necesario hacer un breve panorama por aquellos antecedentes literarios

⁵ Según Marc Angenot, existen “sistemas genéricos”, “repertorios tópicos”, “reglas de encadenamiento de enunciados” que “organizan lo decible, lo narrable y opinable” que en un momento y una sociedad dados tienen aceptación, eficacia social y público.

que tuvieron un incipiente tratamiento de lo que podríamos denominar diásporas afroantillanas.

Representaciones afrodiaspóricas en la literatura hispanoamericana del siglo XX

A través de una mirada retrospectiva es posible interpretar, en una especie de vínculo tácito con la macrotragedia de la trata, una primera proyección simbólica de ésta en la literatura relacionada con los movimientos de trabajadores afroantillanos, mano de obra cuasi-esclava, de fines del siglo XIX y principios del XX. Esta narrativa se desarrolló sobre todo en República Dominicana por la que se llamó “novela de la caña”, que, si bien daba cuenta de la explotación de los trabajadores en las plantaciones como producto de políticas neocoloniales, más allá de la denuncia abonó la idea de que la “raza”, la lengua y la religión, constituyentes fijos de los discursos nacionalistas, eran el punto de partida para unificar a los inmigrantes de las islas anglófonas y francófonas identificándolos como el extranjero negro, no hispanohablante, no católico e indeseable.

Aquellas migraciones internas afroantillanas volverán a ser materia de ficción en los años 90 en novelas como *Los nietos de Felicidad Dolores* (1991), de Carlos Guillermo Wilson “Cubena” (Panamá, 1941), *El columpio, de Rey Spencer* (1993), de la cubana Marta Rojas (Santiago, 1928) y *Tiempo Muerto* (1998), del dominicano Avelino Stanley (La Romana, 1959). Aunque hay en ellas un tratamiento del tema articulado con debates contemporáneos, no se puede obviar que, en particular las dos últimas, si por un lado miran de una manera condenatoria aquellas construcciones excluyentes de identidad, por otro, ambigualmente, focalizan su objetivo literario en la idea de identidad nacional⁶. Junto con ello, en otro nivel, estas novelas permiten descubrir que, al reemplazar los modelos clasificatorios

⁶ Para el caso de *El columpio, de Rey Spencer*, analicé este tema en “Sin ‘razas’ ni ‘clases’: la comunidad imaginada de la Cuba de *El columpio, de Rey Spencer*” y en *Mirar atrás: la importancia del pasado en los relatos de nación y negritud en la literatura afrocubana de entre siglos (XX-XXI)*. En el caso de *Los nietos de Felicidad Dolores* y *Tiempo muerto*, abordé el tema en CALACS-Montreal, Canadá, 2010, con el ponencia “De cocos, chombos y pichones: migraciones afroantillanas de principios de siglo XX en el espacio literario de fin de siglo”, s. p.

coloniales de castas como “mestizos”, “mulatos” o “zambos”, por los neocoloniales de *chombos*, *cocolos* y *pichones*, se agrega al identificador una connotación territorial de explotación, pues cada uno de esos términos revela adónde emigraron como trabajadores serviles los afroantillanos ingleses, franceses y haitianos. Quienes se instalaron en Panamá para la construcción del Canal serán identificados como *chombos*; los hijos de haitianos que entraron en Cuba para las zafra serán *pichones* (de haitianos); y *cocolos* se bautizará en República Dominicana a los inmigrantes de las Antillas inglesas. En cualquier caso, estas novelas estarían dando cuenta del primer circuito simbólico de movilidad en la representación literaria del “negro” en el siglo XX, esto es, la lucha por pasar de su condición de inmigrantes o hijos de, a la de ciudadanos del nuevo país. El segundo movimiento, de ciudadano perteneciente a un Estado-Nación a integrante de una comunidad diaspórica, vendrá más tarde y será en el que se incluirán los últimos trabajos de Quince Duncan. Precisamente, con excepción de *Los nietos de Felicidad Dolores*, las reminiscencias de una raíz africana está casi diluida en las novelas mencionadas arriba y la idea de comunidad distintiva en función del África como origen común, es inexistente.

Si bien el cambio de eje hacia la construcción de un sujeto político afrodiaspórico, con las características que vislumbramos hoy, surgirá en los últimos años, la idea de diáspora en un sentido más amplio que el regional afroantillano estaba en ciernes en algunas narrativas de fines de siglo, de las cuales la fundacional en este sentido, dentro de las letras hispanoamericanas, es *Changó, el gran putas* (1983) de Manuel Zapata Olivella (Lorica, 1920-Bogotá, 2004), definida estructuralmente por el mismo autor como “novela río” (“Los ancestros...” 51). A mi juicio, aquí se inaugura la novelística que ve necesario imaginar, como signo de pertenencia, el origen mítico-histórico africano de lo que luego se representará como la población de la diáspora africana en América. No está lejos de ello el ambiente que se vivía por esas décadas en torno a la diáspora africana como concepto, tal como describí al inicio de este trabajo. Es inevitable considerar la importante participación del escritor colombiano en el Coloquio de Dakar en 1974, “Négritude et Amérique Latine”, convocado por el entonces presidente de Senegal Léopold Senghor y al cual Zapata Olivella fue invitado especial-

mente. Luego de ello, y después de *Changó...*, el autor publicaría *Lévantate mulato!*, *Por mi raza hablará el espíritu* (1990), una autobiografía en la que relata cómo su estadía en Senegal, y sobre todo su experiencia de una noche en la Casa de los Muertos, le inspiraría la estructura de *Changó...* Además, como impacto del Coloquio de Dakar, nació el impulso de realizar el Congreso de la Cultura Negra de las Américas, que fue el primero en hacerse a escala continental, en 1977 en la ciudad de Cali, Colombia⁷ (Zapata Olivella, *La rebelión de los genes* 19).

En el mismo tenor de *Changó, el gran putas*, sucederán a ésta la novela ya mencionada de Cubena, *Los nietos de Felicidad Dolores*, y más tarde, pero con núcleos de significados que la alejan de estas dos y la ubican en una discursividad más vinculada a las políticas actuales, *Un mensaje de Rosa* (2004), de Quince Duncan⁸.

Una mirada comparativa rápida, en tanto no es éste el objetivo del artículo, permite ver que en todos los casos hay una referencia directa a una reinterpretación de “lo africano” imaginado desde parámetros americanos. En el caso de Zapata Olivella, sin alejarse todavía de la idea de nación, daba la pauta de su objetivo programático, fundamental en su línea de reflexión sobre América Latina, concentrado en reafirmar su concepto de mestizaje triétnico como proceso que fue constituyéndose en los diferentes espacios americanos y nacionales a los que arribaron y ayudaron a construir los esclavizados y sus descendientes. Cada título al interior de la novela es una confirmación de esta dinámica que tanto ha defendido Zapata en sus ensayos y que ya se anuncia en el título mismo de *Changó, el gran putas* al unificar en una misma figura un oricha del panteón africano con un concepto popular colombiano que remite a un sujeto con gran pericia y habilidad mental.

Podría extender la consideración de la categoría de mestizaje atendiendo a su controvertido alcance y significado dentro de las ciencias humanas y sociales (Cornejo Polar, “El discurso...”; Bueno Chávez; Lienhard; Wade, “Repensando...”), pero no compete a este

⁷A este Congreso le seguirían dos versiones más, una en Panamá en 1980 y la última en San Pablo, Brasil, en 1982.

⁸Duncan publicó esta novela en inglés (2004) y luego en español (2006). La versión que utilizaré para este trabajo es la edición bilingüe publicada en el 2012.

artículo⁹. Sirva sólo hacer referencia, para el interés de este análisis, que a mi juicio, Zapata Olivella tiene en cuenta las contradicciones que entabla en sí mismo el “mestizaje” y por lo tanto está poniendo en juego el sentido de “totalidad contradictoria” (Cornejo Polar) en cuanto al espacio conflictivo en el que se convierte la escritura misma de su novela. Cornejo Polar afirmaba el sentido de totalidad contradictoria para definir a la literatura peruana, en cuanto a los tres sistemas que la componen –cultura, indígena y popular–, pero además porque está asentada en un complejo contradictorio histórico que le sirve de basamento: “Ciertamente cada grupo étnico y cada clase social experimentan la historia de manera distinta y hasta opuesta, pero en todo caso la pertenencia a esa misma historia instaura una red articuladora cuya naturaleza –basada en una aguda disparidad– es la contradicción” (Cornejo Polar, “La literatura latinoamericana...” 127).

Del mismo modo que Cornejo en ese ensayo miraba el sistema literario desde la perspectiva nacional peruana, Zapata Olivella ponía gran atención al proceso de formación de los Estados-Nación y a las problemáticas nacionales. Leyendo con atención *Changó...*, descubrimos que el relato está salpicado de conceptos republicanos referidos a las naciones, pues es dentro de estas donde se han ido desarrollando las diferentes identidades. De hecho, en 1991 afirmaba que él no rechazaba “la connotación de ‘negro a black’”, sino el sentido de “unidad” que puede adquirir el rótulo a pesar “de las ‘múltiples’ identidades y respuestas creadoras” (“Los ancestros...” 51). Esto no significa que se esté afirmando una ausencia de estética afrodiaspórica en su obra, presente sobre todo en el mantenimiento de la ligazón a través del panteón africano o de la idea de una “afrodiáspora que obliga”, esto es, un sentido de solidaridad necesaria entre los “descendientes de africanos” repartidos por América. Pero, si por un lado se debe reconocer que tanto *Los nietos...* como *Un mensaje...* son deudoras de *Changó...* en muchos sentidos, por otro, no puede obviarse que a esta última le falta toda la carga jurídica y política que adquiriría el término “afrodescendiente” veinte años

⁹ Son numerosos los aspectos susceptibles de ser profundizados en la última gran novela de Zapata Olivella, que por otro lado, es el escritor afrohispanoamericano más estudiado, pero no es el núcleo de este trabajo.

después, al articularlo con la idea de “afrodiáspora”¹⁰, como se verá claramente en la última obra de Quince Duncan. Es decir, es posible distinguir un proceso que se va acentuando pero que al mismo tiempo va adquiriendo otras características en los últimos años en función de las modificaciones en las condiciones de producción. Ya no se trata sólo de adquirir conciencia de una identidad, sino de producir alteridad. Esto explica que no esté presente aún en *Changó...* la idea de comunidad de origen asumida como condición habilitadora para el reclamo de derechos específicos, más allá de los derechos ciudadanos, que sí será parte de la argumentación en *El pueblo afrodescendiente* del escritor costarricense¹¹.

Cubena, mientras tanto, utiliza la figura de la abuela Felicidad Dolores para simbolizar a África pero con énfasis en sus descendientes americanos –los nietos–, en cuanto son ellos, con sus olvidos/reivindicaciones, los que provocan las muertes y renacimientos figurados en la abuela/África, tópico que, con matices, es reconfigurado en *Un mensaje de Rosa*. En un punto intermedio, en tanto, a pesar de que, de manera similar a *Changó...*, hace un recuento de los grandes esclavos-cimarrones de la historia de América, la mayor preocupación de *Los nietos...* se centra todavía en la lucha por la ciudadanía de los “chombos” en Panamá, la controvertida relación entre “chombos” y “negros coloniales”, esto es, los de origen panameño, hispanohablantes, católicos y su posterior movilización a Estados Unidos empujados por la necesidad de sobrevivir después del Tratado Remón-Eisenhower (1955) que eliminó los trabajos para “chombos” en la Zona del Canal.

¹⁰ En *Changó...* existe una reiteración de términos republicanos con conceptos como “patria”, “patriota”, “bandera”, “mi pueblo”. Zapata habla de “nueva tierra”, por América, pero no de “territorio” con la connotación política que luego le dará Quince Duncan.

¹¹ Se debe tener en cuenta, como señala Peter Wade, que recién a fines de los 90 se logra el consenso para hablarse de “Comunidad negra” como concepto que, vinculado a la diáspora y la presencia africana, reunía a “todas las ‘comunidades negras’ en Colombia” (“Definiendo...”²⁹), es decir, más allá de lo que establecía la Ley 70 concentrada sólo en la Costa Pacífica. Luego el concepto sería reemplazado por “afrocolombiano” y finalmente por “afrodescendiente”, aunque con matices y reticencias.

Por su parte, Duncan, con *Un mensaje de Rosa*, también imagina un origen común en África para la comunidad “afrodescendiente” de las Américas, pero será particularmente la idea de “pueblo” –incipiente aún en *Un mensaje...*, y ya sí desarrollada en *El pueblo afrodescendiente*–, lo que diferenciará el imaginario diaspórico inscripto en su obra, del que se lee en las obras de Zapata Olivella y Cubena. La posición fundacional, en Duncan, está dada por el sostén de un programa político-cultural asentado en la condición de un sujeto afrodiaspórico que, al conformar un pueblo, es decir, portador de una identidad propia, ancestralmente fundada, pondrá sutilmente en cuestionamiento la idea de mestizaje. En la medida en que se despliega un repertorio simbólico que comienza a romper con la idea del “ser nacional” diseñado décadas atrás, esta politización de identidades étnicas y raciales funcionará en la obra de Quince Duncan como una precondition para la identificación de prácticas sistémicas de injusticia y la naturalización de derechos en función de la distintividad como comunidad. No casualmente, afirmará: “[...] el mayor impacto de Garvey fue en la conciencia colectiva, con su movimiento, y su mensaje de que los derechos no se piden, se toman” (Duncan, *El pueblo...*, 152).

El sujeto afrodiaspórico en los escenarios discursivos de Quince Duncan

a. Un mensaje de Rosa

Con *Un mensaje de Rosa* y *El pueblo afrodescendiente*, Duncan encuentra dos escenarios discursivos diferentes a través de los cuales discurrir y argumentar acerca del “sujeto afrodiaspórico” contenido en el “afrodescendiente”. Por un lado, el primer libro, al que el mismo autor califica como “una novela en relatos”, se conforma como una especie de saga que narra la historia de lo que podríamos considerar “la familia afrodescendiente”, y que atraviesa siglos y continentes.

El segundo, por su lado, es un texto de factura híbrida que oscila entre el ensayo y la ficción y con el que Duncan se ubica entre los escritores actuales con mayor claridad en la disposición de educador, o lo que Eduardo Restrepo denomina “pedagogía de la alte-

ridad” (275)¹², con lo cual, *El pueblo afrodescendiente* viene a completar lo iniciado en *Un mensaje de Rosa*. El didactismo ya había comenzado en esta última a través de recursos estructurales, tales como explicar a pie de página términos que se vinculan con la identidad del sujeto afrodiaspórico y pueden resultar desconocidos para el lector común, una herramienta que no había utilizado el autor en sus textos anteriores. Así, de una manera complementaria, a través de una suerte de actividad performativa, teoría y ficción pasan a conformar un mismo campo de significación, en un constante traspaso de categorías, porque el objetivo declarado del texto es “elevar el nivel de conciencia histórica y [...] desmitificarla de la gran cadena de negaciones, mitos, omisiones, victimismos y descaradas mentiras que constituyen la historia oficial que se enseña en nuestros centros educativos” (Duncan, *Un mensaje...* 4).

Con esta perspectiva, Duncan efectúa un desplazamiento en relación con sus trabajos anteriores, sobre todo la narrativa de las décadas de los 70 y 80, en las que todavía el eje narrativo seguía siendo la dificultad que encontraban los inmigrantes afrojamaiquinos y sus descendientes nacidos en Costa Rica para ser asumidos como ciudadanos costarricenses. De tal modo, adquieren nuevas implicaciones conceptos fundamentales de aquella novelística como lenguaje, territorio e identidad nacional y sus asociaciones, parámetros desde los cuales fueron analizadas mayoritariamente sus novelas (ver, por ejemplo, Mosby, *Place, Language, and Identity...*). Los inmigrantes de tercera generación de jamaíquinos, protagonistas de las obras primeras, en general habitantes de la costa limonense, se veían en lucha entre su filiación étnica familiar y su ciudadanía costarricense por nacimiento, en la medida en que el “ser costarricense” se asociaba al Valle Central como cuna de la nación, como la democracia rural de propietarios blancos (Jiménez Matarrita 87-89; Duncan “Corrientes literarias...” 75). Las novelas de Duncan ante-

¹² El antropólogo Eduardo Restrepo utiliza tal concepto para referirse al proceso de etnización de las comunidades del Pacífico colombiano a partir de la proclamación de la Ley 70 de 1993: “Se organizaron cientos de talleres y se diseñó una infinidad de materiales audiovisuales y escritos. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones de comunidad negra, de sus líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso” (275).

riores a *Un mensaje...* representan también la lucha del afroantillano contra un proceso de nacionalización del partido Liberación Nacional que apuntaba hacia la “integración como un proceso de asimilación” (Duncan, cit. por Hernández Cruz 226). Refiriéndose a las políticas estatales del entonces presidente José Figueres (1948-1949), afirma Duncan que se buscaba desarticular las estructuras económicas, culturales y sociales, “es decir, toda una mentalidad de liquidación de los rasgos más importantes que mantenían nuestra nacionalidad como algo viviente” (cit. por Hernández Cruz 226). En este sentido, la crítica también ha considerado que Duncan “ennegreció” las letras costarricenses al hacer de los personajes de Limón agente(s)/sujeto(s) (Martín-Ogunsola 128).

En términos de contenido, el autor divide *Un mensaje de Rosa* en tres partes. La primera se titula “Raíces”, en clara referencia al África como origen del pueblo afrodiaspórico; un África inventada con cierto toque de idealización como mecanismo de oposición a la imagen vinculada al salvajismo y la irracionalidad. La segunda parte, “Travesía”, está compuesta por relatos que se refieren a la trata. Con ellos, Duncan no sólo va contra el estereotipo de sumisión de los esclavizados y a favor de la idea de espíritus orgullosos y resistentes, sino que, al incluir relatos cuyas protagonistas son mujeres capaces de defenderse hasta la muerte contra el poder sexual del esclavizador, responde positivamente a la crítica acerca de que muchos de los análisis de la diáspora africana dejan de lado las consideraciones de género y sexualidad (Patterson y Kelley; Laó Montes).

La última parte de la novela, “Diáspora”, introduce cada capítulo con la historia de algún “cimarrón moderno”, esto es, de los “afrodescendientes” reconocidos en la historia de las Américas. Siguiendo uno de los parámetros narrativos que maneja la literatura afrohispanoamericana actual, Duncan recupera momentos históricos que se asumen como fundacionales de la historia del “negro” en las Américas, pero también la figura de aquellos personajes que se consideran olvidados o negativamente narrados por las historiografías nacionales. La ficcionalización de estos “cimarrones modernos” cubre una gran gama. Quizás quien sobresale por ser una figura que no se había destacado como figura literaria como lo ha hecho en los últimos años, es la del jamaiquino Marcus Garvey (Jamaica, 1887-Londres, 1940), un nacionalista “negro”, figura conflictiva desde el

punto de vista político, aún dentro de los mismos grupos “negros” de Estados Unidos (Marable 93; Lewis), lo cual da cuenta de la imposibilidad de hablar de una sola vertiente del nacionalismo negro norteamericano (Laó Montes). En un trabajo de selección en la construcción de la trama, que responde al sentido último del relato que guía a la obra, Garvey, como símbolo de la afrodiáspora, es integrado en el cuadro de los hacedores del pueblo “afrodescendiente” en sentido pan-negrista, en tanto iniciador durante los años 20 de un movimiento nacionalista que abrazó África como el hogar simbólico de todos los “negros” de América.

A partir de *Un mensaje de Rosa*, Duncan revisa su propia tradición narrativa sin que esto implique descartarla, sino que expande los límites de la nación y trasciende la idea de identidad nacional hacia otra transfronteriza. Se trata de la invención de un conjunto de historias, relatadas por “múltiples voces” (IX), enmarcadas en el contexto de espera de dos ancestros africanos, Aba y Ekwo, durante 500 años, de que sus descendientes dispersos por todo el mundo tomen conciencia de que ellos, los ancestros, deben ser recordados para poder continuar viviendo en el reino del espíritu y no desaparecer en el olvido. El recuerdo también se vincula con el compromiso que deben asumir en la defensa del pueblo “afrodescendiente”, pues, al igual que sucedía con Felicidad Dolores en la novela de Cubena, esos ancestros no son otra cosa que la simbolización de África—sus raíces ancestrales e historia cultural— y el espíritu del *samamfo* que une a la diáspora. Cada acto de negación-olvido habla figuradamente de la muerte de ambos y, por ende, la disolución del pueblo afrodiaspórico como colectivo. Cuando Duncan, antes de iniciar el relato lo describe como “Mil lecturas de la misma experiencia”, no hace otra cosa que recordar el concepto de “experiencia negra” del que hablaba el crítico Richard Jackson en los años 70 con respecto a la literatura afrohispanoamericana (Jackson *Black Writers...*, *The Black Image...*; Valero “¿De qué hablamos...?” 18), y a quien Duncan, no casualmente, denomina “nuestro Oricha de la Visibilidad” (IX) en la dedicatoria de *Un mensaje...*

El sentido de pertenencia a esta nueva comunidad imaginada que es la afrodiaspórica es articulado no sólo por el *samamfo*, concepto tomado por el autor de las creencias religiosas Ashanti, y que expresa la existencia simultánea de pasado, presente y futuro en el mismo

plano temporal (Mosby, *Quince Duncan...* 104-105), sino que Duncan inventa la nación africana Yayah, que reafirma la complementariedad entre *Un mensaje de Rosa* y *El pueblo afrodescendiente*, en tanto Yayah es parte del nombre que tomará la voz protagónica del Maestro en esta última obra.

La investigadora Dorothy Mosby (*Quince Duncan...*) lee en conjunto las obras de Duncan *Un mensaje...*, *La paz del pueblo* (1978) y *Kimbo* (1989) bajo la consideración de que constituyen “las novelas de samamfo”, en tanto comparten en el centro de sus narrativas dicho concepto, definido por el autor en *Un mensaje...* como “la herencia común del pueblo, incluyendo los ancestros, los vivientes y los que están por venir, su cultura, sus tradiciones” (79, n. 41). En definitiva, el espíritu reservorio de la “memoria ancestral”.

A pesar de coincidir con Mosby, encuentro una diferencia que no es menor para la línea de análisis que sostengo en este artículo y es que *Un mensaje de Rosa* se sale, como ya señalé, de la problemática costarricense para extenderse en una construcción diaspórica, con la que también coincide Mosby, pero sin dar cuenta del peso que tiene en esa representación el discurso político “afrodescendiente” de los últimos años en América Latina. Es que, precisamente, las figuras tanto de “clase” como de “raza” o “nación” en *La paz del pueblo* y *Kimbo*, pierden su centro en *Un mensaje...*, pues el lugar con densidad simbólica pasa a ser ocupado por el sujeto afrodiaspórico, más allá de cualquier otra categoría productora de identidad.

Aun aceptando que *Un mensaje...* es la más lineal de las novelas de Duncan (Mosby, *Quince Duncan...*), creo que puede hablarse, sin que sea contradictorio, de una linealidad en espiral del relato. Lo que explica esa linealidad es la necesidad de la obra de configurar la historia de la diáspora como una sucesión de continuidades en las experiencias, sostenidas siempre por dos contenidos básicos: la victimización y la resistencia desde parámetros transhistóricos. Pero, simultáneamente, esa historia tiene un centro que se halla en el inicio mismo de la novela, cuando Aba, mujer-ancestro de la tribu Yayah, mira con desasosiego el árbol traído por su padre desde Timbuktú, el cual debe retoñar ya que, de no hacerlo, significará que el espíritu ancestral del samamfo ha caído en el olvido.

A partir de allí, todo lo que va sucediendo será alrededor de esta imagen primera y se puede considerar como producto de la concep-

ción de que se trata del mismo camino recorrido por diferentes figuras en distintos lugares del mundo y tiempos variados: la experiencia de vulneración de derechos, invisibilizaciones, victimizaciones y resistencias. Esto no agrega una dificultad, sino que, por el contrario, es parte de la idea de un colectivo que es lo mismo, de la unidad de la comunidad que atraviesa tiempos y espacios. Por eso se vincula pasado, presente, futuro con invariabilidad, pues la identidad profunda se presume invariable, más allá de los posibles mestizajes, sentido que se dará con mayor evidencia en *El pueblo afrodescendiente*.

En todo caso, el hecho de que la novela concluya con la llegada de los descendientes hasta donde Aba, cuando ésta se halla a punto de sucumbir cansada por la larga espera, no señala el final del espiral, sino su tácita y exitosa continuación. En consonancia con lo que se ha venido diseñando a lo largo del texto, es un final abierto en el que el futuro es simbolizado en los niños que regresan con el mensaje de vida del samamfo.

La novela se afirma en una concepción panafricana que une el final no sólo con el inicio, sino con el título mismo de la novela. Rosa, cuya imagen aparece en la tapa, no es otra que Rosa Louise Parks, aquella mujer estadounidense que en 1955 se negó a ceder el asiento destinado a los pasajeros “blancos” de un bus y desde allí se ha considerado este episodio como el inicio de la resistencia y el ícono de la lucha por los derechos civiles. En este caso, cobra importancia el hecho de que sean un grupo de niños “afrodescendientes” de diversas partes de América, que conforman la Brigada Infantil de la Diáspora Africana, quienes elevan el mensaje de esperanza de Rosa al espíritu de Mamá Aba: “La hermana Rosa me mandó a decirle que nunca más se va a sentar en la parte trasera del bus” (*Un mensaje...* 178). Pero aún más significativo, es que, como confirmación de un espíritu de resistencia activo, los niños darán el mensaje en diversas lenguas no oficiales, propias de las poblaciones afroantillanas, como el criollo jamaquino (“Me glad to see you. Well mel a tell you. Rosa will neva neva agen sit the black a the bus. She done wide the back a the bus”), o el patois (“Rosa disse que jamais vai sentar na parte de tras do ómnibus”), entre otros.

En definitiva, no se está haciendo otra cosa que definir al pueblo “afrodescendiente” con la *condición* de diaspórico, esto es, con carácter permanente. De tal modo, la noción de diáspora que concibe *Un*

mensaje... asume como elementos fundamentales el *proceso* y la *condición* (Patterson y Kelley 35)¹³, pero también ingresa una tercera dimensión: la diáspora africana “como *proyecto* de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización [...] como un *proyecto* de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos” (Laó Montes 51, las cursivas son mías). Estos tres aspectos, proceso, condición y proyecto, serán reforzados en la posterior obra de Duncan.

Los sujetos que componen ese pueblo, entonces, van creándose como afrodiaspóricos al instalarse como “comunidad distintiva”, con una solidaridad fuerte, una relación social que va más allá de las fronteras en cuanto los miembros las sobrepasan y se interconectan en una sola comunidad transnacional, tema que será el eje de *El pueblo afrodescendiente*.

b. El pueblo afrodescendiente

Previo a *El pueblo...*, Quince Duncan había publicado *Contra el silencio* (2001) que, en gran parte, adelantaba los temas que tratará luego. ¿Qué es lo que hace que el autor publique, apenas diez años más tarde, un libro de contenido similar aunque ampliado, pero con un título tan significativo y, sobre todo, con una nueva estructura? Seguramente, el vertiginoso proceso que se desarrolló luego de Santiago-Durban por la reivindicación de derechos sociales, culturales y políticos de la población “afrodescendiente”, incentivó a este escritor, que es también militante de la “causa afro”¹⁴, a lanzar esta propuesta con un título renovado que reúne dos conceptos, los cuales, considerados en el marco de referencia de esos años en América Latina, adquieren un carácter netamente político. De hecho, no es menos revelador que en su libro *El negro en Costa Rica*, publicado con

¹³ “Como proceso [la diáspora] se está reelaborando constantemente a través del movimiento, la migración, y además es re-imaginada mediante el pensamiento, la producción cultural y el debate político. Como condición, está directamente vinculada al proceso por el cual es construida y reconstruida” (Patterson y Kelley 20, traducción mía).

¹⁴ En enero del 2015, Quince Duncan ha sido nombrado Comisionado Presidencial para Asuntos Afrodescendientes por el gobierno de Costa Rica.

Carlos Meléndez en 1972, Duncan no utilizara el denominador “afrodescendiente” hasta la edición N° 7 del mismo, en el año 2002. Mientras en la primera edición presentaba el libro anunciando que buscaba “una más clara comprensión del *negro* en Costa Rica” (*El negro...* 7, cursivas mías), el Prólogo de la séptima edición se inicia con la afirmación “El estudio del tema relativo a la *población afrodescendiente* en Costa Rica era incipiente cuando se publicó la primera edición del libro” (*El negro...* 11, cursivas mías).

El género elegido por Duncan en este caso es el de un ensayo ficcionalizado, de manera tal que el personaje principal, que hace las veces de guía intelectual y espiritual, y sus discípulos, todos jóvenes deseosos de aprender, entablan un diálogo que le permite al Maestro exponer las ideas alrededor del concepto “afrodescendiente” y el racismo que ha sufrido históricamente. La elección de este género híbrido no es casual, ¿en qué beneficia a la construcción de sentido? El trabajo consiste en recrear unos días de “retiro” en los que jóvenes de toda América se reúnen para escuchar al Abuelo Juan Bautista Yayah, quien expondrá acerca del origen y desarrollo del pueblo “afrodescendiente” con el evidente propósito de lograr en ellos una introspección que les permita reconocerse como parte del mismo. Tampoco es fortuita la elección del nombre de este personaje: Abuelo, como contenedor de la sabiduría, tal como lo refiere la tradición africana; Juan Bautista, el primer “negro” santificado por la iglesia católica; Yayah, como ya lo señalé más arriba, es el nombre de un pueblo producto de la imaginación de Duncan, con el objetivo de que remita a un origen africano. En este orden, entonces, el Abuelo Juan Bautista Yayah se configura como el portador del verdadero saber ancestral.

Las voces de ideas opositoras en torno al contenido de conceptos claves de este núcleo epistemológico “afrodescendiente”, que podrían desarrollar un interesante debate en las clases del Abuelo, quizás una polémica que hiciera del texto un material polifónico, no aparecen sino en la voz del mismo Maestro que las referencia o a través de la palabra inocente de los jóvenes. Digamos que la aparente pluriexistencia de ideas opositoras se difumina en voces que no testimonian una fundamentación válida. La simpleza hiperbolizada con que interactúan los interlocutores no permite concebirlas en un contrapunto ideológico/intelectual suficientemente legitimador para

la autoridad que despliega el Maestro-Abuelo, pues no llegan a ser más que mediadores. De este modo, su función en el texto no va mucho más allá que la de facilitar los argumentos que el Maestro desarrolla. Llama la atención, por otra parte, el cuidado puesto en indicar la nacionalidad de cada uno de estos discípulos, que van desde Argentina hasta Estados Unidos. El propósito es demostrar que, más allá de las historias locales, existe una unidad de pertenencia a este nuevo colectivo social, profundizando, así, lo que se había comenzado a diseñar en *Un mensaje de Rosa*, pero ahora con un discurso doctrinario asistido por documentación de todo tipo. La socialización, entonces, se logra como efecto de todo un trabajo del Maestro para promover entre estos jóvenes, una especie de “memoria vinculante” (Assmann) que logre afianzar su sentimiento de pertenencia a esta “comunidad imaginada”:

observamos en las comunidades negras americanas, rasgos que hacen pensar en una superestructura unificadora. Parece existir una *pan etnia afro*, como un segundo mecanismo de sobrevivencia de lo afro, [...] La conciencia negra universal se ha venido formando durante cientos de años en medio de un proceso histórico opresor. [...] Esa conciencia se reclama africana, pues lo *negro*, no es suficiente descriptor del fenómeno. Se trata de una conciencia afro-universal, producto de la lenta pero firme creación de dicha *pan etnia afro*, que enfatiza lo común universal de los pueblos y comunidades de la diáspora africana (Duncan, “*El pueblo...*” 27, cursivas en el original).

Lo que hace, en definitiva, la voz del Maestro, es activar pedagógicamente una manera de verse a sí mismos, con lo cual, en algún punto, más que descubrir una alteridad, se la está creando. Como señalé en otro espacio, para los discípulos “el” pasado deviene “su” propio pasado, al buscar que reconozcan una suerte de “parentesco diaspórico” (Walker) que los convierte en “receptores modelos” en cuanto se va impulsando la forma en que deben verse a sí mismos (Valero, “Afroepistemología...”). Quien mejor evidencia el resultado de este proceso es el narrador, un periodista invitado al campamento, que llega con un cierto escepticismo para luego, al finalizar el encuentro, dar muestras de haber logrado un “cambio de conciencia”. Entre el inicial “[...] una de las anfitrionas [...] se gastó en una de esas fórmulas que personalmente me tenían harto: eso de darle ‘gracias a Dios en primer lugar y a los Ancestros por estar aquí’ francamente no iban conmigo. Tuve el impulso de inventar

una excusa y retirarme a la mañana siguiente” (9), y el final “Yo tomé la palabra para darle gracias a Dios en primer lugar, y a nuestros ancestros, sin cuya lucha y esfuerzo no hubiéramos podido estar allí” (197), ha corrido la suficiente pedagogización como para que el periodista asumiera los parámetros de “ser afro”. La profunda transformación que se ha producido en su subjetividad a partir de un proceso de “sensibilización” y transmisión de un “saber afroepistemológico”, (Valero, “Afroepistemología...”) resume la proactividad con que se mide el lenguaje “afrodescendiente”.

De este modo, *El pueblo afrodescendiente* deviene el primer texto de la literatura afrohispanoamericana que, en un registro de *ensayo educativo ficcionado*, compendia todos los aspectos que hacen a la base epistemológica de la categoría “afrodescendiente” a nivel translocal en los últimos años, con algunas adiciones propias del pensamiento de Duncan. Particularmente, el autor desarrolla su teoría del “racismo real doctrinario”, para cuya justificación realiza una larga disertación histórica que nace en el siglo XV. Así pues, el libro, aunque su autor se encargue de aclarar al inicio que se trata de una obra de ficción, se convierte en un ensayo histórico, antropológico, sociológico, con el objetivo de derrumbar todas las conceptualizaciones que vayan a contramano de su idea de “afrodescendencia”: no sólo se propone explicar qué es ser “afrodescendiente”, sino analizar los procedimientos hermenéuticos que niegan la categoría, tanto desde las ideologías “blanco-occidentales” como desde dentro de la misma “comunidad negra”. Por esto mismo resulta interesante la oposición de Duncan a la instalada tesis del trauma postesclavitud que deberían padecer todos los descendientes de africanos esclavizados y que se ha constituido en el marco teórico de gran parte de la crítica literaria actual. Para Duncan, la victimización propia del pueblo “afrodescendiente” que acompaña la retórica dominante de este colectivo no tiene que ver con dicho “trauma”, sino que se explica con la teoría del racismo residual¹⁵ desarrollada también por él mismo.

¹⁵ “Existe racismo residual cuando, sin una estratificación sobre bases estrictamente etnoraciales, se sigue utilizando conceptos racistas o empleando una terminología racista que tuvo su origen en el racismo doctrinario”. [Este último puede resumirse como] “un proceso de supresión y exclusión social de un sector de los seres humanos, basado en criterios biológicos socialmente seleccionados” (Duncan, “Raza, racismo e identidad”).

Es muy importante para el texto –y con esto también se responde a la búsqueda de creación de un lenguaje que sustente la hegemización de la lógica de esta nueva identidad política–, la utilización de conceptos clave como “memoria ancestral”, “conciencia racial”, “solidaridad racial”, “cimarronaje”, que devienen el campo semántico ineludible para tratar la construcción de una historia a la que se presenta como una continuidad, sin atender a tensiones, disrupciones y contradicciones históricas. En consecuencia, ese pueblo “afrodescendiente” del que habla Duncan en su ensayo-ficción, es el del origen territorial común; matriz espiritual compartida; experiencia común en la esclavitud; experiencia común con el racismo doctrinario y fórmulas históricas de resistencia. En este modelo, el mestizaje es innegable pero irrelevante en cuanto se habla del pueblo como una unidad cultural distintiva, cuya condición de anclaje más profundo a la identidad es la ancestralidad:

a lo largo de las rutas de la diáspora africana hay rasgos culturales que la distinguen. En las comunidades de la diáspora encontramos la recreación de rasgos culturales africanos, y también la creación de nuevas formas que se mantienen dentro de una forma de ser y pensar característicos de algunos de sus pueblos de origen [...] lo *africano* sobrevive en los grupos (pueblos y comunidades): la asunción de la cultura como categoría de identidad. Esta le permite a muchos afroamericanos definirse como tales, a pesar de que su piel ya no es negra. Por ello posibilita que esa identidad sea atribuida a otros a pesar de sus propias preferencias (Duncan, *El pueblo...* 24-25).

El repertorio desarrollado por Duncan, que se aleja la idea del “ser nacional”, da cuenta también del desplazamiento que se ha producido en la construcción de sentido de sus obras desde las políticas civiles hacia las de la diáspora: “Los afrodescendientes constituyen un pueblo caracterizado por ciertos ejes centrales, por su diversidad étnica y su adscripción diversa en el plano nacional. Es un pueblo sin Estado, o mejor dicho, adscrito a varios” (Duncan, *El pueblo...* 33-34). De este modo, lo que ponen en evidencia *El pueblo...* y *Un mensaje...*, como representaciones actuales de la afrodiáspora, es la movilidad en el auto-reconocimiento de lo propio étnico en tanto mediado por esferas de intereses distintas y contrapuestas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Angenot, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- Assmann, Jan. “Introducción. ¿Qué es la ‘memoria cultural’?”. En *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmód, Libros de la Araucaria, 2009. Traducción de Marcelo G. Burello y Karen Saban. 17-50.
- Brubaker, Rogers. “The ‘diaspora’ diáspora”. *Ethnic and Racial Studies* 28, 1 (2005): 1-19.
- Bueno Chávez, Raúl. *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Carvalho, José Jorge de. *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica. Lo negociable y lo innegociable*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Cornejo Polar, Antonio. “El discurso de la armonía imposible”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38 (1993): 73-80.
- . “La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias”. En *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. Ana Pizarro. coordinadora. México: El Colegio de México, 1987. 123-131.
- Cunin, Élisabeth. “La ‘diaspora noire’ est-elle latine? Ethnicité, nation et globalisation en Colombie”. *Autrepart* 38 (2006): 135-153.
- Chivaillon, Christine. “La diaspora noire des Amériques”. *L’Homme* 161 (2002): 51-74.
- Duncan, Quince. “Raza, racismo e identidad. Los postulados del racismo doctrinario en el debate actual”. Silvia Valero y Alejandro Campos García, eds. *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: Auto-identificación, Ancestralidad, Visibilidad y Derechos*. Buenos Aires: Corregidor, 2015. 201-239.
- . *El pueblo afrodescendiente. Diálogos con el abuelo Juan Bautista Yayah*. Bloomington: Palibrio, 2012.
- . “Corrientes literarias afrolimonenses”. En *Puerto Limón. Formas y prácticas de autorrepresentación. Apuestas imaginarias y políticas*. Quince Duncan Moodie y Victorien Lavaou Zoungbo, editores. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2012. 61-82.
- . *Un mensaje de Rosa*. San José: EUNED, 2007.
- Edwards, Brent Hayes. “The Uses of Diaspora”. *Social Text* 66 (2001): 45-73.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1993.
- Hall, Stuart. “Cultural identity and diaspora”. En *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Patrick Williams y Laura Chrisman, editores. London: Harvester, 1993. 392-403.
- Harris, Joseph E., ed. “Introduction”. En *Global Dimensions of the African Diaspora* [1982]. Washington: Howard UP, 1993. 3-8.

- Hernández Cruz, Omar. “De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afrocostarricense (1949-1998)”. *Revista de Historia* 39 (1999): 207-245.
- Jackson, Richard. *Black Writers and the Hispanic Canon*. New York: Twayne, 1997.
- . *The Black Image in Latin American Literature*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1976.
- Jiménez Matarrita, Alexander. *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: Ediciones Perro Azul, 2002.
- . “La ruta del esclavo”. UNESCO <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/>
- Laó Montes, Agustín. “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana”. *Tabula Rasa* 7 (2007): 47-79.
- Lewis, David Levering. “Introduction”. En *The Portable Harlem Renaissance Reader*. New York: Penguin Book, 1994. xii-xli.
- Lienhard, Martin. “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En *Asedios a la heterogeneidad cultural*. José Antonio Mazzotti y Ulises Juan Zevallos Aguilar, coordinadores. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 57-80.
- Manning, Patrick. “Africa and the African Diaspora: New Directions of Study.” *Journal of African History* 44 (2003): 487-506.
- Marable, Manning. *Race, Reform and Rebellion. The Second Reconstruction and Beyond in Black America, 1945-2006*. Mississippi: UP of Mississippi, 2007.
- Martin-Ogunsola, Dellita. “Contra el silencio: el ennegrecimiento de la narrativa costarricense en la obra de Quince Duncan”. En *Puerto Limón. Formas y prácticas de autorrepresentación. Apuestas imaginarias y políticas*. Quince Duncan Moodie y Victorien Lavaou Zoungbo, editores. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2012. 125-135.
- Mosby, Dorothy. *Quince Duncan: Writing Afro-Costa Rican and Caribbean Identity*. Alabama: U of Alabama P, 2014.
- . *Place, Language, and Identity in Afro-Costa Rican Literature*. Missouri: U of Missouri P, 2003.
- Patterson, Tiffany Ruby, y Robin D.G. Kelley. “Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World”. *African Studies Review* 43 (2000): 11-46.
- Restrepo, Eduardo. “Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras”. En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, editores. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. 271-300.
- Rosbach de Olmos, Liosba. “¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro? El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro)colombianos”. *Memorias* 11 (2009): 199-219.
- Shepperson, George. “African Diaspora: Concept and Context”. *Global Dimensions of the African Diaspora* [1982]. Joseph Harris, editor. Washington: Howard UP, 1993. 41-50.

- Thomas, Darryl C. “The Black Radical Tradition: Theory and Practice: Black Studies and the Scholarship of Cedric Robinson”. *Race & Class* 47 (2006): 1-22.
- Valero, Silvia. “Afroepistemología y sensibilización en las narrativas históricas ‘afrodescendientes’ del siglo XXI”. En *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: Auto-identificación, Ancestralidad, Visibilidad y Derechos*. Silvia Valero y Alejandro Campos García, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2015. 525-571.
- . *Mirar atrás. La importancia del pasado en los relatos de nación y negritud en la literatura afrocubana de entre-siglos*. Córdoba: Alción, 2014.
- . “Sin ‘razas’ ni ‘clases’: la comunidad imaginada de la Cuba de *El columpio*, de Rey Spencer”. *Lingüística y Literatura* 66 (2014): 171-188.
- . “¿De qué hablamos cuando hablamos de literatura ‘afrocolombiana’? O los riesgos de las categorizaciones”. *Estudios de literatura colombiana* 32 (2013): 7-15.
- Wade, Peter. “Definiendo la negritud en Colombia”. En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario*. Eduardo Restrepo, ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2013. 21-42.
- . “Repensando el mestizaje”. *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 273-295.
- Walker, Sheila, ed. “Introducción. Retocando la cabeza de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. La diáspora africana en la América del Sur hispanohablante”. En *Conocimiento desde Adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Popayán: Universidad de Cauca, 2012. 11-76.
- Wilson, Carlos Guillermo “Cubena”. *Los nietos de Felicidad Dolores*. Miami: Ediciones Universal, 1991.
- Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- . *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir, 1997.
- . “Los ancestros combatientes”. *Afro Hispanic Review* (1991): 51-60.