

Más Allá de la Negrura Étnica: La Conciencia Transnacional Negra y la Práctica de la Intertextualidad Negra

Celucien L. Joseph, Ph.D.
Indian River State College
Área de Inglés, Comunicaciones y Lenguas Extranjeras
Cjoseph@irsc.edu

Este ensayo estudia la práctica de la intertextualidad por parte escritores Negros del Renacimiento de Harlem, del Indigénismo Haitiano y del Negritude Movimientos. Específicamente, desde los años 20 hasta los años cuarenta, los escritores de los Estados Unidos, Franco-Caribe de Haití y la comunidad Franco-Africana en Francia produjeron literaturas que articulan una continuidad de visión y motivo intertextual de la presencia Negra y la experiencia en el mundo (Senghor 1948; Dash 1981, 1998; Garrett 1963; Wilder 2005, 2015). Respondieron ideológicamente a las luchas sociales y políticas comunes, y compartieron realidades históricas que atormentaban a personas de ascendencia Africana, continental y diaspórica. Estos escritores establecieron una comunidad internacional y formaron una cultura intelectual de cooperación durante los acontecimientos de dos Guerras “Mundiales” de los Europeas y el ocupación de Haití de los Estados Unidos Estados de en 1915-1934 (Dash 1997; Jackson 1981). Como resultado, la aparición de una comprensión colectiva transnacional Negra y la política intercultural reconceptualizaron y reconfiguraron la naturaleza misma del Atlántico Negro (Gilroy 1993; Appiah 1993; Subrahmanyam 1997).

Palabras claves: Intertextualidad, Renacimiento de Harlem, Negritude, Indigénismo Haitiano, Black Transnational Consciousness [Conciencia Transnacional Negra]

Más Allá de la Negrura Étnica: La Conciencia Transnacional Negra y la Práctica de la Intertextualidad Negra

En la primera mitad del siglo 20, las comunidades de la diáspora Africana fueron testigos del florecimiento de varios movimientos literarios y culturales que a menudo se tratan separadamente y de manera distinta, pero que de hecho revelan sorprendentes paralelos y conexiones cuando se estudian detenidamente. Así, este ensayo explora algunos de los vínculos conectivos, confluencias y similitudes entre los movimientos contemporáneos conocidos como el Renacimiento de Harlem, la Negritud y el Indigénismo Haitiano (Wintz 1996; Wright 2004). Específicamente, busca responder a la siguiente pregunta: ¿De qué maneras específicas estos movimientos formaron discursos sobre historia, raza, clase, género, ciudadanía, emancipación universal, cultura e identidad en el siglo 20? El ensayo es así también un intento de reconfigurar teórica e intelectualmente las prácticas del transnacionalismo Negro a través del tropo exploratorio de la intertextualidad Negra para una lectura nueva y creativa del internacionalismo Negro en el marco de la historiografía conectada en los textos de la diáspora Africana (Bayly 2009; Greene 2008; Davies 1994).

Mi intento en este estudio es reunir a los escritores, los discursos, las prácticas institucionales y las redes culturales de estos movimientos contemporáneos, y verlos como la construcción de un proyecto ideológico y cultural común. He desarrollado un modelo expresado Black Transnational Conciencia (BTC) [Conciencia Transnacional Negra] como una forma de entender las relaciones entre estos pensadores y movimientos. Aunque no rechazo totalmente la idea de que las preocupaciones locales y particularistas y los marcos lingüísticos fragmentaran algunas posibilidades de una visión común, o que las ideologías nacionalistas Negras, por ejemplo, estuvieran vinculadas a una noción de raza que estaba implicada en el colonialismo Europeo pero la esclavitud, mi énfasis está en el potencial emancipatorio y en el contenido de la BTC. Así, en este ensayo considero a escritores y activistas intelectuales como Langston Hughes, Conde Cullen y Claude McKay del Renacimiento de Harlem; Jacques Roumain, Jean Price-Marte, Emile Roumer, Jean F. Briere, León Laleau del Indigénisme Haitiano; y Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Léon-Gontran Damas del Negritud Movimiento (Dash 1981; Fabre 2001; Kennedy 1975; Kestelot 1991; Depestre 1980). También considero brevemente los escritos de René Depestre (1980, 1998), cuya obra ha sido tremendamente influenciada por los tres movimientos. Colectivamente, estos pensadores Negros no sólo buscaron y todavía busco de deconstruir el mérito de la razón blanca y la supremacía blanca, sino que también interrogaron y interrogar la frontera geográfica de los estados-nación y desafiaron la lógica Occidental de la raza y la epistemología que la apoyaba.

Desde este ángulo propongo que la práctica de la intertextualidad Negra de autores Negros influyó en los Renacimiento de Harlem, Indigénismo Haitiano y Negritude Movimientos, y explicó quizás el desarrollo de similitudes estilísticas y rítmicas, temas comparables, motivos e ideas paralelas incrustadas en textos Negro de el Atlántico. Sostengo que el uso de la intertextualidad fue más una actividad recíproca entre los escritores de estos movimientos, por lo tanto sugiriendo un hacer intencional que estableció la idea de la interpenetración mutua y la

interdependencia general. En tal caso, el internacionalismo Negro debería considerarse en el contexto de la BTC como un diálogo intercultural y una práctica transnacional entre escritores e intelectuales del Atlántico Negro. En pocas palabras, la BTC busca demostrar *cómo y por qué* los escritores del Renacimiento de Harlem, del Indigenismo Haitiano y del Negritude Movimientos están conectados por influencia e interdependencia intelectual, vínculos y paralelismos literarios y participación directa e indirecta y colaboración en la producción de una impresión del Atlántico Negro Cultura de los “temas de la diáspora Africana” de manera que pocos otros escritores—o comunidades raciales y étnicas—son (Hanchard 1999, 117).

En la primera parte de este ensayo se analiza de cerca el vínculo entre el internacionalismo Negro y la idea de historiografía conectada o historias conectadas. En segundo lugar, a partir de las inferencias extraídas del análisis anterior, se introduce el nuevo sujeto conocido como el modelo BTC. Finalmente, llevo este estudio a un cierre con una lectura exegética de la práctica de la intertextualidad de escritores Negros asociados a los tres movimientos contemporáneos de interés—Harlem, Renacimiento, Negritude y Indigenismo Haitiano—proporcionando varios ejemplos de la práctica.

La Lógica de la Historiografía Conectada y el Internacionalismo Negro

En esta sección, reflexiono sobre algunos posibles vínculos entre la filosofía del internacionalismo Negro y la diáspora Negra como formulaciones de la misma historia moderna. Al observar las conexiones potenciales, es posible excavar suposiciones básicas, ideas paralelas y patrones similares en las narrativas internacionalistas Negras a través de la diáspora Africana. En primer lugar, Joseph E. Harris (1993) define la diáspora Africana de la siguiente manera (Consulte las publicaciones originales para obtener traducciones exactas.):

El concepto de la diáspora Africana abarca lo siguiente: La dispersión global (voluntaria e involuntaria) de los Africanos a lo largo de la historia; la aparición de una identidad cultural en el extranjero basada en el origen y la condición social; y el retorno psicológico o físico a la patria, África. Así, la diáspora Africana asume el carácter de un fenómeno dinámico, continuo y complejo que se extiende a través del tiempo, la geografía, la clase y el género. (3-4)

El reconocimiento de Harris de la diáspora Negra como una construcción y una condición es una reminiscencia de la descripción del internacionalismo Negro como un concepto categórico. Harris destaca además tres pasos importantes en el proceso de hacer diáspora; es decir, una dispersión a gran escala, la génesis de la identidad cultural Negra en la tierra de acogida y el retorno psicológico o físico a África continental. Desde este marco, se puede comenzar a hablar del internacionalismo Negro como una manifestación de la diáspora Africana colectiva y sus esfuerzos por reunirse globalmente. Por ejemplo, Kim D. Butler (2001) concibe a la misma diáspora como un discurso sobre las interrelaciones y la dinámica entre segmentos y miembros de una diáspora, vinculando así las diversas comunidades dispersas. Butler afirma que “los contactos entre las comunidades de la diáspora, independiente de los contactos con la patria, son vitales para forjar la conciencia, las instituciones y las redes de la diáspora” (207).

La gente de la diáspora Africana está consciente o inconscientemente conectada por estar

“en movimiento” y se conocen uno al otro como un grupo colectivo “unido en torno a la ‘Negrura’ y comparte historias ancestrales de esclavitud y opresión del Nuevo Mundo” (Butler 2001, 207). Así, la identidad colectiva y la historia común que se dice han sido traducidas en la idea construida de “Negrura” era un componente necesario de la diáspora Africana; eso Transformó al pueblo de ascendencia Africana “de la realidad física de la dispersión a la realidad psicosocial de la diáspora” (207). Por lo tanto, es plausible teorizar el internacionalismo Negro como una condición histórica de la diáspora Africana y como un producto de la modernidad dependiente de un entendimiento y un marco históricos particulares. El internacionalismo Negro es una extensión de la diáspora Africana en sus formas de expresión, complejidad e irregularidad.

Sin embargo, Brent Edwards (2003) complica la naturaleza del internacionalismo Negro negando las intersecciones históricas y los vínculos entre los interlocutores Negros en los planos nacional e internacional. Edwards discute además contra la noción de una gramática común de Negrura en su análisis de la literatura del Renacimiento de Harlem y de la Pre-Negritude. Describe el internacionalismo Negro y los intercambios transnacionales entre los escritores de los dos movimientos como “abortivos” y “internacionalismos adversarios” (Edwards 2003, 8-9). El texto erudito de Edwards gira en torno a cuatro conceptos teóricos: La diáspora, la literatura, la traducción y el internacionalismo Negro; sin embargo, el peso se da a la traducción. Primero nos informa de su motivación, de que está interesado en una “visión del internacionalismo...aunque no exactamente ‘de la unidad Negra en todo el mundo’” (5). Luego señala que “el término diáspora...hace posible un análisis de las formaciones institucionales del internacionalismo Negro que atiende a sus diferencias constitutivas” (11). Luego, centrándose en la traducción como metodología, postula que el concepto de diáspora “marca las formas en que el internacionalismo es perseguido por la traducción,” implicando necesariamente “un proceso de vinculación o conexión entre brechas—una práctica que podríamos llamar articulación” (11). En otras palabras, Edwards enmarca la diferencia diaspórica en lugar de la conectividad a través de la traducción, un dispositivo interpretativo central a su teorización sobre el internacionalismo Negro. Supone que “las culturas del internacionalismo Negro sólo pueden verse en la traducción” (7).

Además, utilizando el término Francés *décalage*, que literalmente podría traducirse como “gap,” “discrepancia,” “time-lag” o “interval,” es como Edwards describe la naturaleza del internacionalismo Negro y Los intercambios entre transnacionales Negros. Así, él declarararía que “*Décalage* indica el restablecimiento de un desnivel o diversidad anterior...*Décalage* proporciona un modelo para lo que resiste o escapa a la traducción a través de la diáspora Africana. Dirige nuestra atención a la ‘estructura antitética’ del término diáspora, su arriesgada intervención” (Edwards 2003, 14-15). En consecuencia, la traducción como una técnica singular no elimina la diferencia, sino que la impone y la somete (Hanchard 1999, 113). En otras palabras, el acto de centrarse en la diferencia traslacional es indicativo de la afirmación de una hibrididad diaspórica en lugar de la unidad en la Negritud global. Debido al fuerte acento de Edwards en el concepto de traducción en la cultura impresa del Atlántico Negro, el internacionalismo Negro para Edwards (2003) “se basa en primer lugar en el cruce de fronteras espaciales y lingüísticas” (Hanchard 1999, 114). Estas observaciones ilustran el aspecto unidimensional del análisis y la

articulación de Edwards del internacionalismo Negro. Podría decirse que “los actos y el proceso de traducción que son tan críticos para la visión de Edwards del transnacionalismo Negro son en realidad un subconjunto o instrumento de un proceso más amplio y profundamente estructurante de la política misma” (115). La traducción es sólo una de las modalidades para entender el internacionalismo Negro, por lo que Edwards ha ignorado una serie de otros medios y expresiones que constituyen la dimensión completa y el discurso del internacionalismo Negro en la primera mitad del siglo 20—como el cosmopolitismo Negro, humanismo Negro, la conciencia Negra y el Pan Africanismo o la solidaridad Negra.

Además, Edwards y otros críticos han pasado por alto un rasgo crítico de los internacionalistas Negros en su intento de salvar los múltiples mundos culturales y negociar las distinciones culturales del Atlántico Negro. En este caso, la idea de ‘puente cultural e intelectual’ es indicativa de las enormes contribuciones de Senghor a la idea del transnacionalismo Negro y de la diáspora Negra. En su intento de reconciliar la diferencia y la diversidad de los Negros, Senghor (1964) definió a la Negritud como “el espíritu de la civilización Negro-Africana, la suma de los valores culturales del mundo Negro” (9). El decreto particular de Negritud de Senghor tuvo un impacto sustancial en Afrocentristas modernos, activistas Negros y combatientes anticoloniales. Además, su idea de una identidad cultural Negra homogénea y transnacional ha demostrado ser útil en el rechazo del imperialismo Occidental o Europeo, la cosmovisión, los valores, las interpretaciones y la hegemonía.

Por ejemplo, el internacionalismo Negro de McKay (1987, 1929), articulado tanto en su *Home to Harlem* and *Banjo: A Story without a Plot* [*Inicio de Harlem* y *Banjo: Una Historia Sin un Complot*], son intento de trabajar a través la tensión diáspora Negra y malentendidos. El objetivo de ambas novelas es formar amistades y vínculos diaspóricos y orquestar conversaciones trans-Atlánticas y colaboraciones entre miembros de la intelectualidad Negra del Atlántico en el siglo 20. Los escritos de Jean F. Brierre, Léon Laleau, Langston Hughes y Jacques Roumain también están diciendo en sus esfuerzos por cultivar y comunicar la realidad, la idea o el deseo de una visión global de la Negrura. Como señala Michelle Stephens (2005a), “Decir que el internacionalismo Negro está estructurado por la diferencia y por las tensiones de lo nacional es hasta cierto punto un punto dado y nuestro punto de partida; Ese sin duda ha sido el punto de partida para los internacionalistas Negros ansiosos de imagen de la carrera como una sola comunidad global a lo largo del siglo 20” (103). Además, el internacionalismo Negro “preguntó no sólo cómo podemos crear vínculos dentro de la raza, sino también cuáles son las fuerzas que crean muchas de las diferencias que conforman una Negritud heterogénea” y “También preguntaron cómo podemos erradicar esas diferencias específicamente nacionales Articulándolos a historias y estructuras transnacionales más amplias” (Stephens 2005b, 6), particularmente desde el comienzo del colonialismo y el imperialismo Europeos.

Redes Transnacionales y Movilidad Negra

Los Afro-Caribeños e intelectuales que vivían en las ciudades metropolitanas de París, Londres y Harlem en el apogeo de las Dos Guerras Mundiales Europeas tenían una experiencia análoga. En el apogeo del Garveyismo y del Movimiento Nuevo Negro, los procesos de

desplazamiento y alienación de África como patria, especialmente para los Negros Caribeños, crearon la posibilidad de movilización y unificación de las comunidades Negras transnacionales, además de las obras de los escritores Negros. En el mismo lapso de tiempo, lo que se llama Gran Migración de Afroamericanos del Sur al Norte debido al mayor desempleo, violencia racial y discriminación en la región Sur culminó con la necesidad de mano de obra industrial a fines del siglo 19 y creó el ambiente para que los Negros se unan aún más y aumenten la conciencia racial y de clase en los Estados Unidos. Además, la imposición militar agresiva estadounidense en Haití en 1914, junto con la colonización Europea de África hasta la década de 1960, preconditionaron a los Negros de los Estados Unidos, el Caribe y otras partes del mundo Occidental a luchar contra la opresión racial y las potencias imperialistas, forjar relaciones culturales e intelectuales, y hacer nuevas alianzas nacionales e interculturales, incluyendo marcos transnacionales de identidad (Wilder 2005; Stoval 1996; Stephens 2005).

La reubicación de personas de ascendencia Africana en varias áreas metropolitanas al comienzo de la Primera Guerra Mundial de Europea a la era posterior de la Segunda Guerra Mundial de Europea aceleró también la necesidad de que los intelectuales, escritores y activistas Negros se conecten, se movilicen, se apoyen, Y orquestar modelos de autodeterminación de los Negros, internacionalismos Negros y otras “categorías conceptuales que podrían documentar sus múltiples experiencias” mientras los gobiernos centrados en los Blancos no tomó continuamente en cuenta a las comunidades Negras de un enfoque reconstructivo (Stephens 2005, 3). Además, la Revolución Rusa de 1917, que fundó la identidad revolucionaria no en solidaridad proletaria nacional sino internacional, reunió intelectuales Negros e internacionalistas por una causa común más allá de la política del estado-nación y de la Negrura étnica. Los internacionales Negros fueron capaces de utilizar este acontecimiento histórico en particular como medio para “fortalecer sus luchas y aspiraciones nacionalistas individuales a través de formaciones raciales internacionales, redes transnacionales basadas en la raza concebidas en términos de comunismo, diáspora, o incluso imperialismo” (Stephens 2005, 3). En otras palabras, el marxismo y el comunismo eran en muchos aspectos constitutivos en el desarrollo de la política internacionalista Negra. Es bueno destacar aquí que el transnacionalismo Negro fue el resultado de diversas formaciones e intersecciones culturales, y de relaciones complejas y fuerzas sociales. Lo que yo llamo internacionalismo Negro, ubicado en textos intelectuales y creativos, también se expresa en otras formas culturales, sociales, políticas y religiosas.

Independientemente del modo de expresión, el punto que se hace aquí es que el fenómeno de la movilidad de los Negros, a veces por acción voluntaria, pero muchas otras veces debido a momentos históricos y procesos de hostilidad racista, guerra, etc., como se mencionó anteriormente, el proyecto del transnacionalismo Negro de los años 20 y 60, incluido como categoría del Movimiento de la Negritud en París y sus homólogos en los Estados Unidos (el Renacimiento de Harlem) y Haití (Indigénisme Haitiano). Michelle Wright (2004) reitera que la “identidad Negra se hizo producido en contradicción” con la modernidad (1). Tanto Henry Louis Gates (2010) como Paul Gilroy (1993) también afirman las tradiciones radicales Negras o las ideas y activismos revolucionarios como contra discursos a la dominación hegemónica ya los valores culturales de los potencias Blanco americanas Occidentales (por ejemplo, Gilroy, 1-40; Gates, 33 - 164). Sin embargo, mientras que los principios del transnacionalismo Negro también

operaban dentro de modelos y escuelas de pensamiento Euroamericanos— tales como el marxismo, el socialismo, el comunismo, el psicoanálisis, el surrealismo, etc.—los últimos no contextualizaron completamente los diversos pensamientos e ideologías necesarios para abordar la condición Negra y desafiar esas tradiciones a cambio. ¿Podemos entonces hablar del “Negro” en el internacionalismo Negro sólo en el sentido “transicional” o “provisional”? Aseguradamente, no. Los escritores respectivos de los movimientos literarios Negros asociados del siglo 20 interrogaron el significado de “Negritud” y simultáneamente buscaron el lenguaje para articular la subjetividad Negra y la existencia Negra en sí misma, así como en relación con la situación racista e imperialista ese buscaba socavar y subvertir la Negrura (Davies 1994, p. 8). Indicativamente, en el marco de la globalidad Negras en general, y el internacionalismo Negro en las manifestaciones de la Negritud, el Renacimiento de Harlem y las particularidades del Indigénismo Haitiano podrían interpretarse como un “producto de la conciencia, es decir, la interconexión consciente de las luchas Negras Naturales y artificiales, incluyendo los límites de las naciones, imperios, continentes, océanos y mares” (West, Martin and Wilkins 2009, 1).

La idea de “conexiones” aclara aún más que hay varias interacciones y diferentes tipos de “contactos Negros trans-Atlánticos” entre los internacionalistas Negros y los transnacionalistas a considerar. La literatura comparada de los movimientos literarios y sociopolíticos de Negritude, el Renacimiento de Harlem, y el Indigénismo Haitiano son testigos. Así, Patrick Manning (2010) observa que “África y [la] diáspora Africana proporcionan un espacio geográfico y social en el que numerosos elementos y personalidades han interactuado, sirviendo para unir pero también para transformar los patrones del conjunto” (9). Manning es correcto para afirmar la naturaleza híbrida de la diáspora Negra. El internacionalismo Negro como un subconjunto de la diáspora Africana se ha mantenido y renovado como un amplio fenómeno intercultural de identidad compartida a través de conexiones entre grupos internacionales y comunidades transnacionales (9). Por ejemplo, los escritores de la Negritud de París de los años 30 procedían de diferentes lugares geográficos de la diáspora Negra: Aimé Césaire de Martinica, Léon Damas de Guinea Francesa y Léopold Senghor de Senegal. Colectivamente, sin embargo, crearon lo que yo llamo una “comunidad local transnacional.” Su grupo era “local” porque París es un lugar muy específico en Francia y, sin embargo, también era “transnacional” porque la cohorte Negritude provenía de tres países y dos continentes diferentes que dieron origen al movimiento. En este sentido, es lógico hablar primero del Movimiento de Negritud no tanto como una escuela de pensamiento, sino como un diálogo trans-Atlántico; y más como punto de cruce o punto de encuentro intrínseco al “mundo Atlántico integrado” (Elliott 2006, 219).

La Negritud y es los contrapartes del Renacimiento de Harlem y en el Indigénisme Haitiano son expresiones culturales e intelectuales de la modernidad Negra que están “situadas en un marco de interconexiones o redes de pueblos y lugares que trascienden las fronteras” dentro de los discursos dominantes de la nación Estado y nacionalidad (Bhambra 2009, 152). Además, la idea de rutas internacionales, movimientos y viajes fueron factores contributivos significativos en la creación del internacionalismo Negro. El transnacionalismo Negro a este respecto hace hincapié en la superposición de paralelos históricos y convergencias como puntos de conexión dinámica expresados en la literatura de los Negros en el mundo Atlántico. También atestigua sus relaciones con las potencias hegemónicas Euroamericanas, la relación Africana con

las comunidades no Africanas a pesar de la hegemonía Euroamericana, y la mezcla social y cultural de las comunidades Negras y de otras comunidades. En otras palabras, el internacionalismo Negro podría concebirse como un fenómeno híbrido, sincrético y creolizado a través de procesos de historias conectadas y entrecruzamientos que, no obstante, aceptan el transnacionalismo *Negro*. Es decir, “historias conectadas” es una forma alternativa de pensar sobre el mundo moderno, particularmente del internacionalismo Negro, y de abordar las experiencias de los internacionalistas Negros de estos movimientos contemporáneos a través del espacio geográfico sin reducir las experiencias individuales y colectivas a la noción de Totalidad común o “particularidad desviada” (Bhambra 2009, 146-7). Del mismo modo, como el Atlántico Negro es una invención moderna de la historia imperialista Europea a través del Atlántico, el internacionalismo Negro también puede ser pensado como “un sistema de Negros, un mundo dentro de un mundo,” potenciando la noción y la necesidad del Negro conexión y subjetividad (Dubois and Scott 2010, x).

The Logic of Connected History

En los últimos años, historiadores y científicos sociales han explicado el nacimiento del mundo moderno a través del paradigma de la historia conectada o historiografía compartida. Por ejemplo, Charles Verlinden describe la historia conectada de la civilización Atlántica de esta manera:

Es cierto que hoy existe una civilización Atlántica y que las naciones de Europa Occidental, así como las dos Américas y Sudáfrica se están integrando diariamente en ella. Una civilización alimentada y basada en ideas, instituciones y formas de organización y trabajo de orígenes comunes se había desarrollado gradualmente en las dos capas del nuevo Mediterráneo de nuestro tiempo: El Océano Atlántico. (citado en Bayly 2009, 19)

En consecuencia, los términos “conectados” o “conexión” pertenecientes a la civilización Atlántica llevan la idea de “vínculos integrales entre las estructuras económicas e institucionales comunes y la vida cultural,” aunque sean hegemónicas por un lado, “y [las personas del mundo Atlántico son] más conscientes de sus intereses e interrelaciones mutuas “en el tiempo (citado en Bayly, 20). Sanjay Subrahmanyam (1997) fue probablemente uno de los primeros historiadores asiáticos que usó la frase “historias conectadas” en un artículo de *tour-de-force* para estudiar las relaciones dinámicas y los intercambios entre Europa, África del Norte y Asia para la era moderna. Al igual que otros historiadores que han favorecido las historias conectada o paradigma de historia comparable para examinar la formación del mundo moderno, Subrahmanyam se queja de que “el nacionalismo nos ha cegado a la posibilidad de conexión” entre pueblos, culturas y naciones (761).

Las historias conectadas rechazan la idea de que cualquier historia comienza desde un punto de vista singular o desde la narrativa de la nación, grupo o raza “excepcional”. Más bien, el método sugiere que una red de historias e interrelaciones interdependientes entre pueblos y naciones surgen de la interconexión del mundo que habitamos (Bhambra 2009, 30-1). Por ejemplo, Subrahmanyam (1997) describe cómo el mundo Atlántico estaba conectado

históricamente identificando algunas “características unificadoras” que estaban presentes en la formación de las naciones modernas en el advenimiento de la modernidad que descentra la trayectoria particularista, supremacista Europea (737). Según Subrahmanyam, las causas de las interacciones globales y la conexión histórica en la Eurasia moderna temprana podrían explicarse mediante viajes de exploración, marcos religiosos escatológicos compartidos y el desarrollo de redes de intercambio comercial, así como el desarrollo concomitante de la literatura de viajes como literario un tema (737-746). Su señala que, *además de estos*, los actos de “descubrimiento” y colonización Europeos, las nociones de imperio universal o expansión imperial, y las construcciones simbólicas e ideológicas (por ejemplo, las visiones milenarias del imperio) se encontraban entre las fuerzas más contribuyentes a la génesis del mundo moderno conectado en la que vivimos ahora. Subrahmanyam observa además que las ideas modernas de universalismo y humanismo no “unieron de hecho el mundo moderno temprano” bajo las fuerzas contribuyentes principales de la modernidad, sino que condujeron a formas nuevas o intensificadas de jerarquía, dominación y separación (739).

Particularmente, Subrahmanyam postula que la gente en el comienzo del siglo 16 comenzó a unirse a través de “ideas y construcciones mentales a través de las fronteras políticas en ese mundo, y—incluso si ellos encontró ubicaciones específicas—esta nos permite ver que lo que estamos tratando no son separadas y comparables, pero conectadas historias “ (748). Es decir, se debe entender la modernidad existente en paralelo (es decir, “modernidades paralelas”), describiendo los procesos simultáneos pero interdependientes entre estados-nación, pueblos y culturas. El historiador británico C.A. Bayly (2009) ha estudiado múltiples tendencias históricas y secuencias que a menudo han sido tratadas por separado y la mayoría de las veces como historias nacionales, desde el comienzo de la era revolucionaria Europea ca. 1780 al principio de la "primera guerra mundial" en 1914.

Bayly sostiene que la idea contemporánea de la globalización, que comenzó después de 1945, continúa las obras de “interconexión e interdependencia de los cambios políticos y sociales en todo el mundo,” y “a medida que los acontecimientos mundiales se interconectan e interdependen, entonces llegaron a parecerse unos a otros en todo el mundo” (1). Informa que “las relaciones de desarrollo rápido entre las diferentes sociedades y culturas humanas durante el siglo 19 crearon políticas híbridas, ideologías mixtas y formas complejas de actividad económica global” (1). Bayly se preocupa particularmente de cómo manifiesta el fenómeno de las “uniformidades globales” en el estado, la religión, las ideologías políticas y la vida económica (por ejemplo, 86-112, 245-281, 325-363). Por ejemplo, en el “viejo mundo,” sostiene favorablemente que los vínculos globales se desarrollaron a través de ideologías y prácticas corporales, como se observa en Euro-Asia y el mundo Árabe. Él también hace algunas observaciones más profundas que son particularmente relevantes para la política del internacionalismo Negro y el transnacionalismo Negro que se discute en este ensayo.

Bayly señala que la religión (imperial)—especialmente el Cristianismo misionero—como un fenómeno global forjando amistades y creando lazos imaginativos entre los pueblos a través del espacio y el tiempo, contribuyó notablemente al concepto de uniformidad global. Además, como se pretendía que la teoría de la raza era un fenómeno histórico global, también se hizo

dominante y globalizada a finales del siglo 19 (237). En el siglo 20, la reacción de los Negros a las teorías científicas de la raza y las prácticas opresivas de la religión, como el Cristianismo misionero, junto con los programas Occidentales de la llamada modernización en África y el Caribe, condicionaron también la génesis del internacionalismo Negro. Por otra parte, las experiencias paralelas a pesar de las sensibilidades de la diferencia, como afirma, de hecho dieron lugar a un frente unido en todo el mundo y crearon vínculos globales (4). Es desde este ángulo que Bayly ha mantenido la posición a lo largo de los años que el mundo en el siglo 19 fue un “complejo de redes superpuestas de alcance global” (476-7). Y ciertamente, hemos observado los patrones continuados en la cultura y la vida intelectual del siglo 20 en Occidente—en las formas de convergencia intelectual, cruzamiento de ideas y sensibilidades interculturales, cada uno enredado en las tradiciones Occidentales del racismo, y “dividir y conquistar”.

Muchos críticos en el reciente campo de estudio que rodea a los “Nuevos Mundos Atlánticos” siguiendo la línea de pensamientos como Manning (2010), Bayly (2009), y Subrahmanyam (1997), promueven comparaciones transnacionales y [trans-] Atlánticas perspectivas a la historia para explicar los encuentros tempranos y la dinámica continua entre la gente de varios orígenes y fondos en el llamado Nuevo Mundo. Además, los defensores del modelo de *historia croisée* al estudio de la historia Atlántica han expuesto las nociones teóricas de cruzamiento, entrecruzamiento o intersección hacia la reconfiguración de eventos, pueblos y culturas. Desafortunadamente, esta nueva manera de pensar sobre el mundo moderno y sus pueblos no considera ni critica los problemas de la interacción humana o intercultural, con profundas variaciones y diferencias sobre las cuestiones de cooperación versus competencia, deseo de unidad frente a la diversidad, etc.

Sin embargo, algunos historiadores han argumentado que “la historia del Atlántico Negro resalta las complicadas conclusiones, itinerarios y trayectorias tomadas por las personas, las ideas, los objetos, las imágenes, los rumores y las esperanzas en un mundo altamente conectado, aunque diferenciado” (Dubois y Scott 2010, 3). En consecuencia, el paradigma Atlántico puede proporcionar una apreciación más profunda de la historia comparada, la literatura comparada y la orientación transnacional en el mundo moderno y, en particular, la historia y la literatura del Atlántico Africano. Esta última es una construcción integrada de la historia Atlántica centrada en la experiencia Negra vista o escrita desde el punto de vista Negro—en sus amplias dimensiones históricas y múltiples interacciones—como estar en constante diálogo con los “Nuevos Mundos Atlánticos” en lugar de silenciarse o subsumirse por otros. La historia imperial del Atlántico, se puede decir, dio a luz al principio Atlántico Africano. Además, la noción de “Atlántico Africano” no debe confundirse con la teoría de Gilroy (1993) de “El Atlántico Negro,” que articuló en su texto seminal, *The Black Atlantic: Modernity & Double Consciousness [El Atlántico Negro: Modernidad y doble conciencia]*. El grueso del estudio de Gilroy está en Norteamérica entre los escritores Afroamericanos, mientras que los contornos del Atlántico Africano son amplios y constituyen los mundos geográficos y localizaciones diferentes del Negro, transnacional y culturalmente. Sostengo que necesitamos un modelo del Atlántico Negro que vaya más allá del énfasis y la visión norteamericanos de Gilroy, por uno que podría llevar a África, América del Norte, el Caribe, América Latina, y Europa a conversar.

Por lo tanto, el modelo BTC es un intento de cerrar la brecha. Prefiero la connotación “Atlántico Africano” que el “Atlántico Negro” Norteamericano-céntrico, por lo que es más lógico que el concepto de internacionalismo Negro o transnacionalista sea estudiado en el marco del Atlántico Africano y la historia(s) de la diáspora Africana en dimensiones interactivas y cruces fronterizos. En lo sucesivo, cabe señalar que, cuando utilizo el Atlántico Negro como categoría, lo utilizo de forma intercambiable con la diáspora Africana como concepto.

Propongo que el internacionalismo Negro como estrategia debe ser repensado como una estructura constitutiva del mundo Atlántico. A lo largo de la misma línea, también se puede juzgar que el internacionalismo Negro es una “comunidad de circulación más que una basada en el permanente apego a un solo territorio” (Greene and Morgan 2008, 12). El internacionalismo Negro en el marco temporal cubierto en este proyecto se basa en la conectividad temporal, pero también puede ser visto hoy como un acontecimiento continuo y, además, como “la tarea inacabada de la globalidad Negra”. Es decir, el mundo Atlántico no es estático; pero es un fenómeno de viaje (Greene and Morgan, 18). Por lo tanto, ofrezco que el internacionalismo Negro dentro del Atlántico Africano durante los momentos históricos de los movimientos contemporáneos de la Negritud, el Renacimiento de Harlem y el Indigénisme Haitiano estuviera siempre en proceso; y sigue en movimiento. Su patrón general mostró así las irregularidades necesarias en el contenido, la forma y la ejecución manifestadas o reflejadas en el pensamiento intelectual, la creatividad y el activismo de la diáspora Negra. Finalmente, el transnacionalismo Negro en el contexto de estos movimientos fue otra época crítica en la emancipación Negra y la política de autodeterminación de los Negros, por ejemplo relacionada con constantes referencias a la Revolución Haitiana como un evento singular en la modernidad, el mundo Africano Atlántico y todo el mundo Africano.

Teniendo en cuenta todas estas importantes ideas, acontecimientos y fuerzas en la fundación del mundo moderno en general y del mundo del Atlántico Negro específicamente, varios factores pueden resaltarse en términos de las constituciones del transnacionalismo Negro y del modelo BTC. En primer lugar, la traslación mutua o la reciprocidad, las convergencias, las confluencias, los modos de expresión paralelos y la uniformidad fueron factores determinantes de la época en que se manifestaron el transnacionalismo Negro y el internacionalismo Negro del Movimiento de Negritud, el Renacimiento Harlem y el Indigénisme Haitiano. En segundo lugar, el método de las “historias conectadas” pertenecientes a las diversas comunidades Atlánticas, incluidas las del Atlántico Africano, es análogo al discurso del diálogo intercultural Negro y la idea de Negritud transnacional. En esta coyuntura, sería viable explorar en las páginas restantes de este ensayo cómo específicamente el discurso del internacionalismo Negro fue “transnacional” y “cruce fronterizo,” por que el Renacimiento de Harlem, la Negritud y el Indigénisme Haitiano surgieron de características geográficas, culturales específicas y los contextos nacionales de América del Norte, Francia y el Caribe, es decir, Haití. Este estudio se aventurará aún más a analizar cómo el sujeto del internacionalismo Negro, el transnacionalismo Negro y el BTC podrían encajar contextualmente y textualmente en el Atlántico Africano contemporáneo y el paisaje global.

El Retórica de la BTC Como Estrategia y Práctica

Sugiero que un número significativo de los escritores en el contemporáneo Renacimiento de Harlem, el Indigénismo Haitiano y los Negritud Movimientos, desplegó la BTC como estrategia y práctica, demostrando una particular historia conectada Negro. Por lo tanto, el fenómeno de la BTC pertenece a la complejidad interna y al funcionamiento del mundo moderno y del Atlántico Negro. Podría definirse como un sistema de relaciones de pensamiento, una red de comunicación y una red de interconexiones discursivas compartidas entre los pueblos Africanos. Desde una perspectiva histórica, la BTC presupone la lógica de la historiografía conectada para el mundo moderno, la África continental y la diáspora Atlántica Africana, y promueve la aplicabilidad efectiva de los conceptos teóricos, métodos y paradigmas hacia la acción creativa para la emancipación humana, especialmente la libertad de Los Negros y la valorización de la humanidad Negra, al mismo tiempo que defienden la dignidad de todas las personas. El modelo BTC no sólo rechaza la supremacía blanca, el racismo blanco, la violencia blanca y el colonialismo Occidental, sino que también interroga su significado en el proceso de liberación de los Negros y la libertad de todos los pueblos oprimidos del mundo. Además, BTC insiste en que las maquinaciones de las potencias coloniales, incluido el agresivo capitalismo Occidental apoyado por los supremacistas blancos, es una amenaza directa para el florecimiento humano, la paz universal y la hermandad. Vamos a investigar brevemente la idea de la BTC y sus componentes constitutivas para la correcta interrogación de los tres principales movimientos literarios Negros del siglo anterior.

Prácticamente, la BTC es un abrazo crítico de los procesos de hibridación, creolización y mestizaje cultural que configuran y remodelan las comunidades de la diáspora Africana y sus elementos históricamente constituidos en el proceso de dar y recibir entre personas de ascendencia Africana y otros pueblos. Este modelo particular tiene en cuenta una serie de relaciones entrecruzadas y intertextualidad cultural. Afirma la presencia Africana en la diáspora y las prácticas continuas de tradiciones, costumbres y valores Africanos sin disminuir otras tradiciones y experiencias que configuran y remodelan su contenido.

Desde un punto de vista literario y estético, BTC enfatiza la teoría de la intertextualidad, el método comparativo y los temas literarios, temas y paralelismos comúnmente compartidos en los textos de la diáspora Negra. En su intención y potencial liberador, la BTC rechaza todas las formas de opresión humana, incluyendo el racismo, el clasismo, el sexismo y la colonización neo-imperial, es decir, la sujeción de los pueblos por las fuerzas dominantes o las naciones hegemónicas. No estoy afirmando que el Renacimiento de Harlem, el Indigénismo Haitiano o los Negritudes Movimientos hayan alcanzado con éxito la liberación a través de la BTC. De hecho, las diversas formas de opresión enumeradas anteriormente siguen atormentando a individuos y naciones incluso en esta momento de la supremacía postcolonial las Blancas. Más bien, estoy enfatizando sus inclinaciones en la realización de estos proyectos.

El compromiso de BTC es hacia la conexión de historias, cosas, eventos, personas, movimientos y, en última instancia, de valores, creencias y culturas humanas. Por lo tanto, BTC

es una teoría de entrecruzamiento, lo que significa la fertilización cruzada de la literatura y las ideas escritas o de otra manera transmitida por personas de ascendencia Africana. La pregunta que se debe hacer es la siguiente: ¿Los escritores pertinentes de los movimientos contemporáneos de el Renacimiento de Harlem, Negritud y el Haitiano Indigénismo, practican BTC? O dicho de otra manera, ¿fue el modelo BTC una estrategia intelectual “consciente” de la intelectualidad diaspórica las Negras durante la primera mitad del siglo 20? Para investigar más a fondo, he identificado a continuación seis características que definen el contenido, la forma y la retórica de BTC. Son los siguientes:

- (1) La Práctica de la Intertextualidad Negra
- (2) La Práctica de la Traducción Negra
- (3) El Papel de los Publicaciones Negros
- (4) El Papel de las Antologías Negras
- (5) Haitianismo y el Significado de Haití en el Pensamiento Negro
- (6) Africanismo y el Significado de África en Textos Negros

Por lo tanto, el lector crítico es capaz de desarrollar una narrativa coherente alrededor del concepto de BTC—ya que pertenece al pensamiento Atlántico Africano ya la práctica de la comunidad intelectual de la diáspora. Mi argumento es que el fenómeno de la BTC revela un punto de inflexión claro y importante en los textos diásporos Negros y en la cultura intelectual del Atlántico Negro. Puesto que este artículo actual se centra en la primera característica, consideremos ahora su contenido o rasgos en mayor profundidad.

Enfoque en la Práctica de la Intertextualidad

Esta sección del ensayo pretende demostrar que el método literario de intertextualidad puede ser detectado en los escritos de tres grandes movimientos Negros. La teoría de la intertextualidad fue articulada por primera vez por Julia Kristeva (1986), en su lectura interpretativa de las ideas centrales en las obras de Mikhail Bakhtin para el gremio literario Occidental. Kristeva (1986) analiza las nociones de Bakhtin de “dialogismo” y “carnivalismo,” como las esferas conceptuales en las que los textos interactúan, se hacen eco y se aluden unos a otros así como “se contradicen y relativizan entre sí a través del uso extensivo de la repetición...” (34-35). Ella reconoce que fue Bakhtin quien propuso que “cualquier texto se construye como un mosaico de citas; cualquier texto es la absorción y transformación de otro,” y además que, “La noción de intertextualidad reemplaza la de intersubjetividad y el lenguaje poético se lee como al menos doble” (37). Kristeva expone la noción de relaciones dialógicas entre textos y observa que, “el diálogo es la esfera posible para el lenguaje” (39). En consecuencia, el dialogismo es a la vez “subjetividad y comunicación,” la lógica de la intertextualidad (39). Debido a que el texto es percibido como “multidisciplinario y multi-subjetivo” o ya de una pluralidad de otros textos, y de infinitos códigos perdidos cuyos orígenes son desconocidos, a Roland Barthes (1972, 1974, 1975), la intertextualidad puede interpretarse como la filiación semiótica entre textos, o el

diálogo entre textos, y los códigos de intertextualidad como un “espejismo de citas” (Cullen, 1991, 2).

Además, hay una serie de intervenciones textuales involucradas en el proceso hermenéutico de intertextualidad, incluyendo (1) la metáfora de la influencia textual y la filiación; (2) alusiones o ecos; y (3) referencias directas, indirectas, implícitas y explícitas y citas entre textos. Harold Bloom (1973) declaró así: “Los poemas no son cosas, sino sólo palabras que se refieren a otras palabras y esas palabras se refieren a otras palabras, y así sucesivamente, al densamente superpoblado mundo del lenguaje literario. Cualquier poema es un inter-poema, y cualquier lectura de un poema es una inter-lectura” (2). Y finalmente, Richard B. Hays (1989) definió el eco como una forma metafórica de hablar de un acontecimiento hermenéutico en el acto de leer (o de interpretar) y como la fusión intertextual que provoca un nuevo significado textual (26).

El Caso de la Intertextualidad Negra en el Modelo BTC

Los escritores del Renacimiento de Harlem, Indigénismo Haitiano y Negritude desplegaron una serie de variedades y posibilidades de intertextualidad, incluyendo conexiones intertextuales, ecos y fusiones alusivos. Propongo la idea de que dentro de la tradición del canon del Atlántico Negro, los textos Negros “hablan entre sí” a través del tiempo y el espacio a través del constructo teórico de la intertextualidad Negra en la manera en que comunican ideas similares.¹

Tanto Houston Baker (1984) como Henry Louis Gates (1989) en sus respectivos trabajos sobre la crítica literaria y la teoría dentro de la tradición literaria Afroamericana—la escritura desde una perspectiva lingüística post-estructuralista—también articulan la aserción de que los textos Negros conversan de hecho con el uno al otro. Tomemos por ejemplo Léopold Senghor del Movimiento Negritud que, como uno de los más ilustres internacionalistas Negros, practicó deliberadamente el arte de la intertextualidad y la teoría de la BTC a través de su cuidadosa lectura y comparación de la poética dicción de James Weldon Johnson y Marshall Davis Hughes y McKay, Hughes y Cullen, Roumain y Césaire, Paul Niger y Césaire, Depestre y Césaire, y Depestre, Birago Diop y Damas.² También analizó la novela creativa de Jean Toomer, *Cane*, buscando motivos literarios compartidos y similitudes estilísticas que avalen la poética transnacional de la Negritud. El enfoque comparativo de Senghor para traducir los textos Negros en la lengua Francesa tenía un objetivo definitivo: La creación consciente de un sólido Negro corpus literario internacional y la conciencia común de la Negrura. En una palabra, o acrónimo, BTC.

¹ En mi perspectiva, los escritores Negros tienden a ser más vocal e intencional al abordar o articular las preocupaciones o problemas críticos que enfrentan las personas de la Diáspora Africana de maneras que pocos escritores o comunidades harían.

² Véase, por ejemplo, los ensayos de Senghor (1950, 1952), “La poésie Negro-Americaine” y “Temoignages”.

En segundo lugar, Langston Hughes del Renacimiento de Harlem practicó la técnica literaria de la intertextualidad. En un artículo titulado, “Los años veinte: Harlem y su Negritud,” Hughes (1966) reivindicó para sí y para otros poetas populares del Movimiento Nuevo Negro el epíteto de “poetas de la Negritud” antes *la lettre [de la carta]*. En concreto, escribió, “Si la palabra Negritude estuviera en uso en Harlem en los años veinte, Cullen, así como McKay, Johnson, Toomer y yo podríamos haber sido llamados poetas de la Negritud” (Wintz, 1996, 408). Hughes exploró las alusiones intertextuales de Negritude en varios poemas examinados, y comparando a McKay y Cullen, así como su propia poesía a la de Waring Cuney (408-409).

En tercer lugar, en su hermoso poema “*Et Tombent Les Murailles de Chine*” (traducido similarmente, “*Y las Paredes de China Bajaron*”), el escritor Indígena Haitiano Jean F. Brierre (1948) desplegó la estrategia literaria de fusión y alusión intertextual para integrar la voz poética del “Fragmento Afroamericano” de Hughes, la “Etiqueta Negra” de Damas y la triple referencia de Negritude en el *Cahier* de Césaire. La práctica de la intertextualidad es una tradición literaria calculada, así como una profunda meditación poética sobre la literatura Atlántica Africana que muchos escritores de los movimientos contemporáneos emplean conscientemente. Y como se verá más adelante en los ejemplos subsiguientes, la intertextualidad también nos informa sobre los préstamos literarios conscientes e inconscientes entre escritores del Atlántico Negro y otros que trabajan fuera de esta tradición.

Ecós y Alusiones en la Literatura BTC

La primera observación se refiere a un eco intertextual entre Jean Price-Mars de la comunidad Haitiana de Indigénisme y Léopold Senghor de Negritude. Su tema era África y las tradiciones Africanas vivas en la diáspora. Al hablar ante la élite Haitiana y los intelectuales de los años veinte que se avergonzaron de su identidad Africana y la valorización de las tradiciones Africanas en el suelo Haitiano, Price-Mars (1928) advierte (Consulte las publicaciones originales para obtener traducciones exactas.):

1. “Nuestra única oportunidad de ser nosotros mismos es no repudiar (renunciar) a ninguna parte de nuestra herencia ancestral” (204).

A lo que Senghor (1993) declara:

2. “*Il n’est pire ignorance que l’ignorance de soi*” (“Es peor que la ignorancia del yo”) (15).

En primer lugar, el eco alusivo de Senghor en, *Liberté 5. Le dialogue des cultures* (Libertad Vol. 5: El Diálogo de las Culturas), es una posible referencia a la declaración de Price-Mars, que indica una tradición literaria común. Contextualmente, tanto Price-Mars como Senghor habían argumentado que las supervivencias Africanas en las Américas y en Europa son el resultado de herencias diásporas y producciones culturales (y reproducciones). Las declaraciones anteriores se hacen eco entre sí para tratar explícitamente el problema de los Africanismos en la diáspora Negra—tanto en Europa como en las Américas. Contexto histórico adicional al texto anterior es que la famosa declaración de Price-Mars fue pronunciada en una

conferencia en la década de 1920 a un grupo de intelectuales Haitianos en Puerto Príncipe. En la década de 1920—la época del Indigénismo Haitiano y la ocupación americana en Haití—y específicamente la clase “mulata” de Haití, así como la élite educada del país, se encontraban en una profunda crisis psicológica. Se habían negado a identificarse con algo Africano y rechazaron totalmente las tradiciones y elementos Africanos vivos en el suelo Haitiano. Se decían que eran “hombres de color Franceses,” como Price-Mars los llama. Por lo tanto, abrazaron los valores y la cultura Franco-Occidentales. Es a la luz de este dilema psicológico, cultural e intelectual que Price-Mars había hecho una fuerte campaña por la unidad nacional entre los Haitianos basada en el reconocimiento de la herencia Africana común en Haití. Alentó a la élite Haitiana a aceptar también su ascendencia Africana como parte de su identidad colectiva.

Además, en la misma conferencia, les recordó que la mayoría de la población Haitiana ha heredado tradiciones, costumbres y creencias de África continental. En consecuencia, él dijo, “Bueno, nuestra oportunidad de ser nosotros mismos es no repudiar ninguna parte de nuestra herencia ancestral. ¡Y! En cuanto a esta herencia, ocho décimas de ella es un regalo de África” (Price-Mars, 1928, 204). Una vez más, la declaración de Senghor del grupo contemporáneo de Negritude alude a la misma cuestión y posición. Su pronunciamiento fue pronunciado en una conferencia a estudiantes Negro de habla Francesa en la Sorbona. La advertencia de Senghor a esos estudiantes coloniales era que no debían rechazar sus tradiciones y valores culturales Africanos para los Occidentales.

Haití en Particular en la Literatura BTC

El primer ejemplo que se incluye a continuación sobre Haití revolucionario proviene del escritor de la Negritud, Aimé Césaire (2001). Específicamente, asoció la misma génesis de la Negritud como concepto con la Revolución Haitiana en su largo poema de 1939, *Cahier d'un retour au pays natal* (*Cuaderno de regreso a mi tierra natal*). Césaire proclama:

1. “Haití, donde la Negritud se alzó por primera vez y afirmó que creía en su humanidad” (15).

Senghor (1991) también se refiere a Haití y al Renacimiento Haitiano como inspiración para la filosofía de la Negritud y como punto de referencia para el diálogo intertextual sobre la subjetividad Negra y la libertad Negra en su poema de 1945, *Prière de paix* (*Oración por la paz*). Es decir, en la misma línea de pensamiento, Senghor practica la alusión intertextual apelando a la revolución Haitiana ya la contribución de Haití a la emancipación humana universal ya la declaración de igualdad para todos. Él pronuncia:

2. “Haití que se atrevió a proclamar al hombre ante el Tirano” (69).

En el “Cahier” (“Cuaderno”) poema donde se registra la declaración de Césaire, el poeta anticolonial utiliza la Revolución Haitiana como Una respuesta opuesta a la colonización y esclavitud Occidental o sistema estructural de opresión. Césaire también presenta al héroe Haitiano Toussaint L’Ouverture como la antítesis de la hegemonía Occidental en la forma en que había combatido valientemente a tres fuerzas Europeas (España, Inglés, Francés) para

emancipar a los Negros esclavizados en Saint-Domingue. En otras palabras, Césaire está argumentando que el Haití revolucionario es un ejemplo de resistencia Negra, autoafirmación y subjetividad Negra. Del mismo modo, en el pensamiento de Senghor, la palabra “tirano” es sinónimo de cualquier tipo de opresión como el colonialismo Occidental y la esclavitud racial, contra la cual se opuso el Haití revolucionario. Particularmente en *Priere de Pere*, donde se registra la frase “Haití quien se atrevió a proclamar al hombre ante el Tirano,” Senghor en efecto narra el sufrimiento de la raza Negra bajo la esclavitud y la colonización. En resumen, para ambos autores, en el momento crucial e histórico de la Revolución Haitiana, el individuo Africano, no sólo los Haitianos como comunidad Atlántica Africana singular, afirmó su subjetividad (“Haití que se atrevió a proclamar al hombre”) y recobró su libertad y sus derechos como ser humano.

Veamos ahora una relación intertextual final entre Césaire y Senghor. Estos fundadores del Movimiento Negritude proclaman la solidaridad humana rechazando ciclos de odio y opresión característicos de las relaciones humanas con los Europeos a través de la supremacía blanca y el programa colonial. Además, ambas declaraciones ocurren en el contexto de una oración. Césaire (2001) pronuncia:

1. “No me hagas entrar en ese hombre de odio por quien sólo siento odio “(38).

Y de la misma manera, Senghor (1991) declara:

“Esta máscara de Mal comportamiento y odio que sólo puedo odiar, y sin duda odio al Mal” (71).

Por lo tanto, el humanismo Negro y el cosmopolitismo Negro deben ser entendidos como rasgos complementarios de BTC como demostrado anteriormente por los escritores del Movimiento seminal de la Negritud.

África en la Literatura BTC

Lo que ocurre en las cuatro citas dadas como ejemplos a continuación sobre la presencia de África en la literatura contemporánea del Renacimiento de Harlem a la del Indigénismo y la Negritud Haitianos es lo que Richard Hays (1989) describió como cuando, “El eco alusivo funciona para sugerir al Lector que el texto **B** debe ser entendido a la luz de una amplia interacción con el texto **A**, que abarca aspectos de **A** más allá de aquellos explícitamente se hizo eco” (20). Un fenómeno comparable de fusión intertextual puede observarse entre Jacques Roumain del Indigénisme Haitiano y Langston Hughes del Renacimiento de Harlem. El tema en este caso es la afiliación diaspórica con el África continental y la búsqueda de la identidad paterna/materna arraigada en la imaginación Africana y la percepción de una gramática común de Negritud. En ambos casos, los poetas hablan como la voz del pueblo, vinculando la actual diáspora Africana al pasado Africano. Empiezo con el verso de Hughes (1995, 129):

Tan lejos,

Muy lejos
Es África.
Ahí viene esta canción
No entiendo
Esta canción de tierra atávica
Tan lejos,
Muy lejos
Es la cara oscura de África

Roumain hace eco en Hughes, Langston y Bontemps (1970, 365):

Es el largo camino hacia Guinea
Escuchar el sonido del viento en ella cabello largo
de la noche eterna
En la oscura tierra de los hombres oscuros

Lo que es notable en el lenguaje de ambos poemas es la asombrosa afirmación de la afiliación racial y el orgullo y el pronunciamiento claro de los escritores de su Africanidad, incluso en términos de otra manera ambiguos (véase el Cuadro 1). Ambos poetas se identifican con África ancestral y Blackness. África está representada metafóricamente como “tierra oscura,” la “tierra atávica,” y como referencia geográfica y lugar de los Negros (por ejemplo, “La cara oscura de África” y “En la tierra oscura de los hombres oscuros”). En el sentido negativo, África contribuyó tanto a la angustia espiritual y psicológica de los poetas, pero el anhelo de África es inmenso en el lenguaje. En el sentido positivo, África contribuyó al autodescubrimiento ya la autoconciencia de los poetas de ser “Negros” u “oscuros,” al igual que África es simultáneamente retratada como Negra y oscura. Esta observación es particularmente relevante en la celebración de Hughes de su Negritud y la auto-identificación de Roumain como un “Negro Haitiano” (tanto Roumain como Hughes eran hombres de razas mixtas). También hay una sensación de exilio, nostalgia y distanciamiento comunicados a través de la voz poética, el ritmo y la repetición (por ejemplo, “Tan largo, /Tan lejos/ Es África” y “Es largo el camino a Guinea”). Además, estas líneas en los poemas completos ocurren tres veces y cada uno comienza la siguiente estrofa reforzando la sensibilidad poética y el mensaje elaborado.

Para complementar nuestra tesis aquí, Elene Koutrianou (2009) comenta que la intertextualidad como propiedad tanto de la literatura como de la comunicación se basa en la disposición intertextual del escritor, del texto y, al mismo tiempo, en la interacción entre el texto y el lector. Ella también afirma que “en todo acto de comunicación humana, el remitente y el receptor comparten cierto grado de reciprocidad. Esto significa que tienen que seleccionar un ambiente cognitivo mutuo, que deben compartir para que cualquier suposición se haga mutuamente manifiesta” (150). Consideremos ahora otra faceta de este intercambio; lo que podría interpretarse como un diálogo intertextual en textos del Atlántico Negro entre los escritores de los tres movimientos. En primer lugar, Senghor (1977) nos recuerda que el telos de

Cuadro 1: Ecos intertextuales en el “Afro-American Fragment” [“Fragmento Afroamericano”] de Hughes y en la Guinea de Roumain. *Fuente:* Hughes y Bontemps (1970).

Hughes’s <i>Afro-American Fragment</i>	Roumain’s <i>Guinea</i>
Tan lejos, /Muy lejos/ Es África.	Es el largo camino hacia Guinea
Llega esta canción que no entiendo/ Esta canción de tierra atávica	Escucha el sonido del viento en ella pelo largo/ de la noche eterna
En la oscura tierra de los hombres oscuros	Hasta ahora la manera es la cara oscura de África

los textos Negros es generar conversación, y que el poema, el discurso, o la novela Negra no es un “monólogo” sino un “diálogo” (“*Le poème nègre, le roman nègre, voire le discours nègre n’est pas monologue, mais dialogue*”) (401). Divido esta conversación en tres partes en el patrón lógico de (1) la pregunta, (2) la respuesta, y (3) la acción. El formato está destinado a ser leído a través de “la llamada y la respuesta” principio.

Liberación Negra como la Final Intertextual de la BTC

En este punto del artículo, quiero considerar el aspecto liberador de la BTC. En primer lugar, la “pregunta” significa la anhelante búsqueda de la identidad revelada en las alusiones intertextuales. En segundo lugar, la “respuesta” proporciona la respuesta a la pregunta planteada y busca maneras creativas de pronunciar la libertad y la subjetividad. Finalmente, la “acción” está motivada tanto por el interrogatorio como por la respuesta suministrada. Lo que observaremos en estos intertextos es el intento de los escritores Negros del Renacimiento de Harlem, Indigénismo Haitiano, y Negritud de producir imaginativamente lo que podría llamarse un enfoque emancipador de la intertextualidad, ya que conscientemente hablaban en su propia y hablaban como traductores de la voz del gente, la raza Negra. Obsérvese que los temas y motivos comunes son la identificación con África, la identidad cultural, la Negrura, la rebelión, el triunfo, la esperanza y la novedad. Veamos ahora ejemplos del objetivo intertextual último para liberación en BTC—a través del uso que hacen los escritores de las alusiones literarias:

La Pregunta

Jean Price-Mars (1928) pregunta: “¿Quiénes somos—Franceses o Africanos?” (115); Aimé Césaire (2001) también pregunta, “¿Quiénes y qué somos?” (18); y Emile Roumer

pregunta: “De mí no sabes nada. ¿Soy Árabe? ¿Jeque?” (citado en Kennedy 1975, 28). Roumain, Damas, Hughes, Senghor y varios otros responden decisivamente como sigue a continuación.

La(s) Respuesta(s)

Lo que sigue es una encuesta de las respuestas extraídas de los escritores Negros de los movimientos de interés contemporáneos, cada uno respondiendo ostensiblemente a la cuestión central de la BTC como se mencionó anteriormente. La respuesta comienza con citas de Roumain y se cierra con palabras de McKay.

Jacques Roumain (2003, 21 ; 29) responde:

Nos ancêtres ne sont pas des Gaulois (Nuestros antepasados no son los Galos)
Afrique j'ai gardé ta mémoire Afrique (África, te he guardado en mi memoria)
tu es en moi (estas en mi)

Léon Damas (2001, 59) responde:

...Tout en moi (Todo dentro de mi)
aspire à n'être que negre (aspira a ser sólo Negro)
autant que mon Afrique (tan Negro como mi África)
qu'ils ont cambriolée (ellos robaron)

Langston Hughes (1995, 24) responde:

Yo soy un Negro:
Negro como la noche es Negro,
Negro como las profundidades de mi África.

Léopold Senghor (1991, 34) ofertas en especie:

Ya nostálgico de mi tierra Negra

Léon Laleau echoes (citado en Kennedy 1975, 15):

¿Este corazón que vino a mí de Senegal?

Césaire (2001, 18) con:

Me he convertido en un Congo que resuena con bosques y ríos

Countee Cullen (1991, 201) vuelve a unirse:

“Lo, soy oscuro, pero atraer,” Sheba canta.
“Y éramos Negros,” y contestan tres veces, “pero los reyes.”

René Depestre (1998, 25) con:

Fils de l’Afrique lointaine (Hijo de África lejana)

Y finalmente, Claude McKay (Cited in Johnson 1922) ofrecimiento:

¿No soy hijo de África, Negro de los Negros
Tierra donde se hacen los hechos Negros?

La Acción

Lo que sucede con el interrogatorio y las respuestas que lo concluyen es la acción, o acciones que deben tomarse hacia el objetivo último y liberador de la BTC. Así recibiríamos lo siguiente de muchos de los mismos escritores que cubrimos arriba.

Roumain (2003, 23-24) propone:

Nous rebâtirons... (Nosotros reconstruiremos ...)
Nous proclamons l’unité de la souffrance (Proclamaremos la unidad del sufrimiento)
et de la révolte (y de la revuelta)
de tous les peuples sur toute la surface de la terre (de todas las personas en la faz de la tierra)

Hughes (1995, 330) sugiere:

... Debemos tener una tierra de alegría,
De amor y alegría, vino y canto,
Y no esta tierra donde la alegría está mal.

Damas (1947, 66) voluntarios:

... Ma voix qui pour eux chante (...Mi voz que canta para ellos)
est douce à ravir (es lo suficientemente dulce como para calmar)
L’âme triste (el alma entristecida)
de leur por- (por ellos por-)
no- (no-)
gra- (gra-)
phie (fia)

Césaire (2001, 12) anuncia:

Mi boca será la boca de las calamidades que han sin boca,
mi voz la libertad de aquellos que se derrumban en los agujeros de la prisión de la
desesperación

Senghor (1991, 30) proclama:

Mi deber es reconquistar tierras lejanas que bordean el Imperio
de sangre ... Mi deber es reconquistar las gotas más alejadas de tu
sangre

Depestre (1998, 30) reclama o quizás insta a que:

Ils se lèveront les espoirs ensoleillés (Se elevarán las soleadas esperanzas)
ils sortiront des fantômes de la nuit... (saldrán de los fantasmas de la noche...)
la lune des nuits de combats (las noches de luna de la lucha)
fera se lever le jour (hará que el día)

Finally, McKay (1999, 122) proclama:

... Estoy contigo en tus mezquino tumbas,
O Hombres Negros, simples esclavos de esclavos despiadados

Observablemente, en la respuesta/acción de Roumain, la inclinación hacia la solidaridad universal y la revuelta contra la opresión universal entre todos los pueblos oprimidos y sufrientes en el mundo es una expresión del cosmopolitismo Negro, mientras que la respuesta/acción de Hughes revela el sentimiento nacionalista. Al ver a Hughes y Roumain en perspectiva (compartida), se observa el anhelo de paz y el deseo de libertad, tanto a nivel nacional como internacional. He enfatizado la teoría comunicativa de la llamada y respuesta de la intertextualidad Negra porque el mensaje promulgante a través de la voz de los poetas Negros se centra en la comunidad y el interés colectivo de los Negros por la justicia social y la integridad. El método literario del BTC identifica así la intersección de la experiencia histórica con la búsqueda de la libertad. Como Molefi Kete Asante (1987) señaló acertadamente, “Uno puede asumir fácilmente, cuando uno escucha la experiencia, que es el orador que llama y el público responde. Sin embargo, estos roles suelen cambiar, pero la mayoría de las veces el público llama y el orador responde...” (193). En la tradición literaria, es la voz del hablante a través del lenguaje elaborado del escritor que realiza estas las acciones.

Conclusión

Conciencia transnacional Negra (BTC) promueve el positivismo de una unidad de pensamiento en la diversidad Negra expresada en la literatura y la(s) historia(s) conectada(s) de las ideas; es el intento de involucrar inteligentemente a las diversas fuerzas sociales y acontecimientos sin precedentes que afectaron las vidas y las experiencias paralelas de la gente en la diáspora Africana en el período de interés dado. BTC es además una síntesis teórica que busca críticamente involucrar la hermenéutica del internacionalismo Negro—a través de reflexiones críticas sobre movimientos Negros particulares y sus expresiones literarias—así como la narración de textos Negros que hablan estrechamente entre sí a través del tiempo.

La BTC no socava la pluralidad y diversidad de pensamiento y acción de los internacionalistas Negros y transnacionales en la época contemporánea de la Negritud, el Renacimiento de Harlem y el Indigenismo Haitiano, ni tampoco las tensiones y divergencias entre los autores representados de estos movimientos. En cambio, reconoce que pueden ser útiles y quizás sanos en el desarrollo de las relaciones humanas y de los contactos interculturales. El proyecto de la BTC busca en última instancia reestructurar los límites e interacciones entre los movimientos literarios Negros (y otros), estableciendo el pensamiento comparativo, la interpenetración, los caminos paralelos y las convergencias que describen sus ubicaciones sociales conectadas y respectivas en la primera mitad del siglo 20, para liberación en el siglo 21.

Sobre el Autor: Celucien L. Joseph es actualmente profesor asistente de Inglés en Indian River State College. Ha obtenido títulos de Doctor en Filosofía en Estudios Literarios e Historia Intelectual en la Universidad de Texas en Dallas y en Teología Sistemática y Ética Cristiana de la Universidad de Pretoria, Sudáfrica. Además tiene una Maestría en Francés de la Universidad de Louisville. Es miembro del consejo de redacción de *Africology: The Journal of Pan African Studies*, y ha publicado en *Theology Today*, el *Journal of Black Studies*, el *Journal of Postcolonial Networks*, *Callaloo*, el *Journal of Haitian Studies*, el *Journal of Race, Religion, and Ethnicity*, y más. Es también el autor de los libros *Race, Religion*, y el *Haitian Revolution: Essays on Faith, Freedom, and Decolonization (2012)*, *From Toussaint to Price-Mars: Rhetoric, Race, and Religion in Haitian Thought (2013)*, y *Haitian Modernity and Liberative Interruptions: Discourse on Race, Religion, and Freedom (2013)*. Los futuros trabajos de José incluirán probablemente un texto sobre Jean-Bertrand Aristide, ex Presidente de Haití y la teología de la liberación pensado por los sacerdotes Católicos.

Referencias

- Appiah, Anthony K. 1993. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. [En la Casa de Mi Padre: África en la Filosofía de la Cultura]. New York: Oxford University Press.
- Asante, Molefi K. (1987). *The Afrocentric Idea*. [La Idea Afrocentrica]. Philadelphia: Temple University Press.
- Baker, Houston A. 1984. *Blues, Ideology, and Afro-American Literature: A Vernacular Theory*. [Blues, Ideología y Literatura Afroamericana: Una Teoría Vernácula]. Chicago: University of Chicago.
- Barthes, Roland. 1972. *Mythologies*. [Mitologías]. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland. 1974. *S/Z: An Essay*. [S/Z: Un Ensayo]. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland. 1975. *The Pleasure of the Text*. [El Placer del Texto]. New York: Hill and Wang.
- Bayly, Christopher A. 2009. *The Birth of the Modern World: 1780 – 1914*. [El Nacimiento del Mundo Moderno: 1780 – 1914]. Malden: Blackwell Publishing.
- Bhabra, Gurinder K. 2009. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. [Repensar la Modernidad: El Poscolonialismo y la Sociología Imaginación]. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bloom, Harold. 1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. [La Ansiedad de la Influencia: Una Teoría de la Poesía]. New York: Oxford University Press.
- Brierre, Jean-F., y Léopold S. Senghor, ed. 1948. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France. 122-123.
- Butler, Kim. 2001. "Defining Diaspora, Refining a Discourse." [Definiendo la Diáspora, Refinando un Discurso]. *Diaspora*, 10: 189-219.
- Césaire, Aimé, y Annette Smith & Clayton Eshleman, trads. 2001. *Notebook of a Return to the Native Land*. [Cuaderno de un Regreso a la Tierra Nativa]. Clayton Middletown: Wesleyan University Press.
- Cullen, Countee. 1991. *My Soul's High Song: the Collected Writings of Countee Cullen*. [La Alta Canción de mi alma: los escritos reunidos del Conde Cullen]. New York: Doubleday.
- Damas, Léon-Gontran. 1947. *Poètes d'expression Française: 1900 – 1945*. Paris: Editions du Seuil.

- Damas, Léon-Gontran. 2001. *Pigments - Névralgies*. Paris: Présence Africaine.
- Dash, J. M. 1981. *Literature and Ideology in Haiti, 1915-1961*. [*Literatura e Ideología en Haití, 1915-1961*]. New York: Barnes & Noble.
- Dash, J. M. 1997. *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*. [*Haití y los Estados Unidos: Estereotipos Nacionales y Literatura Imaginación*]. New York: St. Martin's Press, Inc.
- Dash, J. M. 1998. *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*. [*La Otra América: La Literatura Caribeña en un Nuevo Contexto Mundial*]. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Davies, Carole B. 1994. *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*. [*Mujeres Negras, Escritura e Identidad: Migraciones del sujeto*]. New York: Routledge.
- Depestre, René. 1980. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Laffont.
- Depestre, René. 1998. *Ainsi parle le fleuve noir*. Paris: Paroles d'Aube.
- Dubois, Laurent, y Julius S. Scott, eds. 2010. *Origins of the Black Atlantic*. [*Orígenes del Atlántico Negro*]. New York: Routledge.
- Edwards, Brent. 2003. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. [*La Práctica de la Diáspora: Literatura, Traducción y el Auge del Negro Internacionalismo*]. Cambridge: Harvard University Press.
- Elliott, John H. 2006. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*. [*Imperios del Mundo Atlántico: Gran Bretaña y España en América, 1492-1830*]. New Haven: Yale University Press.
- Fabre, Michel. 1991. *From Harlem to Paris: African Americans: Black American Writers in France, 1840-1980*. [*De Harlem a París: Afroamericanos: Escritores Negros Americanos en Francia, 1840-1980*]. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Garrett, Naomi M. 1963. *The Renaissance of Haitian Poetry*. [*El Renacimiento de la Poesía Haitiana*]. Paris: Présence Africaine.
- Gates, Henry L. 2010. *Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora*. [*Tradición y el Atlántico Negro: Teoría Crítica en la Diáspora Africana*]. New York: Basic Civitas Books.
- Gates, Henry L. 1989. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. [*El Mono Significante: Una Teoría de la Crítica Literaria Afroamericana*]. Cambridge:

Oxford University Press.

- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. [El Atlántico Negro: Modernidad y Doble Consciencia]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greene, Jack P., y Philip D. Morgan. 2008. *Atlantic History: A Critical Appraisal*. [Historia del Atlántico: Una Evaluación Crítica]. New York: Oxford University Press.
- Hanchard, Michael. 1999. *Racial Politics in Contemporary Brazil*. [La Política Racial en el Brasil Contemporáneo]. Durham, NC: Duke University Press.
- Harris, Joseph E. 1993. *Global Dimensions of the African Diaspora*. [Dimensiones Globales de la Diáspora Africana]. Howard University Press.
- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. [Ecos de la Escritura en las Cartas de Pablo]. New Haven: Yale University Press.
- Hughes, Langston. 1966. "The Twenties: Harlem and Its Negritude." ["Los Años Veinte: Harlem y su Negritude"]. *African Forum*, 1 (4): 11-20.
- Hughes, Langston. 1995. *The Collected Poems of Langston Hughes*. [Los Poemas Recopilados de Langston Hughes]. New York: Vintage.
- Hughes, Langston, y Arna Bontemps, eds. 1970. *The poetry of the Negro: 1746-1970*. [La Poesía del Negro]. Garden City, NY: Doubleday.
- Jackson, Richard. 1981. "The Shared Vision of Langston Hughes and Black Hispanic Writers." ["La Visión Compartida de Langston Hughes y Escritores Hispanos Negros"]. *Black America Literature Forum*, 15: 89-92.
- Johnson, James W. (1922). *The Book of American Negro Poetry*. [El Libro de la Poesía Negra Americana]. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Kennedy, Ellen C., ed. 1975. *The Negritude Poets: An Anthology of Translations from the French*. [Los Poetas de la Negritud: Una Antología de las Traducciones del Francés]. New York: Viking Press.
- Kesteloot, Lilian, trads. 1991. *Black Writers in French: A Literary History of Negritude*. [Escritores Negros en Francés: Una Historia Literaria de la Negritud]. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Koutrianou, Elene. 2009. "Intertextuality and Relevance Theory in the Interdisciplinary Approach." ["Intertextualidad y la Teoría de la Relevancia en la Enfoque"]. *Research Notebooks* 29: 145-154.

- Kristeva, Julia, y Toril Moi, intro. 1986. *The Kristeva Reader. [El Lector de Kristeva]*. New York: Columbia University Press.
- Manning, Patrick. 2010. *The African Diaspora A History through Culture. [La Diáspora Africana una Historia a Través de la Cultura]*. New York: Columbia University Press.
- McKay, Claude. 1987. *Home to Harlem. [Inicio de Harlem]*. Northeastern University Press.
- McKay, Claude. 1929. *Banjo: A Novel. [Banjo: Una Novela]*. New York: Harper & Brothers.
- McKay, Claude, y Joan R. Sherman, ed. 1999. *Selected Poems. [Poemas Seleccionados]*. Mineola: Dover Publications.
- Price-Mars, Jean. 1928. *Ainsi parla l'oncle : essai d'ethnographie*. Compiègne, France: Imprimerie de Compiègne.
- Roumain, Jacques, y Léon-François Hoffmann, ed. 2003. *Jacques Roumain: Œuvres Complètes*. Paris: Signataires de l'accord archivos.
- Senghor, Léopold S., ed. 1948. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue Française*. Paris: Presses Universitaires De France.
- Senghor, Léopold S. 1964. *Liberté 1. Négritude et Humanisme*. Paris: Seuil.
- Senghor, Léopold S., y Mercer Cook, ed. 1991. *The Collected Poetry of Léopold Sédar Senghor. [La Poesía Coleccionada de Léopold Sédar Senghor]*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Senghor, Léopold S. 1993. *Liberté 5. Le dialogue des cultures*. Paris: Seuil.
- Senghor, Léopold S. 1977. *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Seuil.
- Stephens, Michelle A. 2005a. *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in The United States, 1914-1962. [Black Empire: El Imaginario Masculino Global del Caribe Intelectuales en los Estados Unidos, 1914-1962]*. Durham: Duke University Press.
- Stephens, Michelle A. 2005b. "Disarticulating Black Internationalisms: West Indian Radicals and the Practice of Diaspora." ["Disarticando los Negros Internacionalismos: Los Radicales Antillanos y la Práctica de la Diáspora"]. *Small Axe*, 9: 100-111.
- Stoval, Tyler. 1996. *Paris Noire: African Americans in the City of Light. [Paris Noire: Afroamericanos en la Ciudad de la Luz]*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. "Connected Histories: Notes towards Reconfigurations of Early Modern Eurasia." ["Historias Conectadas: Notas Hacia Reconfiguraciones de Temprano

- Eurasia Moderna”]. *Modern Asian Studies*, 31: 735–62.
- West, Michael, William G. Martin, y Fanon C. Wilkins, eds. 2009. *From Toussaint to Tupac: The Black International since the Age of Revolution*. [De Toussaint a Tupac: La Internacional Negra desde la Era de la Revolución]. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Wilder, Gary. 2005. *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*. [La Nación-Estado Imperial de Francia: Negritud y Humanismo Colonial Entre las Dos Guerras Mundiales]. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilder, Gary. (2015). *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. [Tiempo de Libertad: Negritud, Decolonización y el Futuro del Mundo]. Durham, NC: Duke University Press Books.
- Wintz, Cary D. 1996. *The Harlem Renaissance, 1920-1940*. [El Renacimiento de Harlem, 1920-1940]. New York: Garland.
- Wright, Michelle M. 2004. *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. [Cómo Convertirse en Negro: Crear Identidad en la Diáspora Africana]. Durham, NC: Duke University Press.