

Malungagem: para uma poética da diáspora africana¹

Jerome Branche ²

“Sin conocernos nos reconoceremos en los ojos cargados de sueños”.

Nicolás Guillén

“¡Matti tell matti, tarra tell tarra!”

Pregoeiro tradicional, Guiana

319

1. Introdução

Nas últimas décadas, a diáspora africana, como um aspecto do Atlântico moderno, passou a constituir uma unidade independente de análise para estudiosos da história imperial, literatura, sociologia, estudos culturais e disciplinas relacionadas. Neste ensaio retorno à questão do desafio teórico que a diáspora africana representa e considero sua aplicabilidade ao ativismo discursivo do afrodescendente no contexto mais amplo do regime racial pós-colonial e globalizado. Deve-se observar, antes de qualquer coisa, que o estudo da diáspora africana, enquanto esforço acadêmico, como outros apontaram, revela-se inevitavelmente como um projeto em processo e inacabado por causa de sua complexidade, suas conotações políticas, sua expansão geocultural e sua profundidade histórica. Pode-se conjecturar, no

¹ Tradução de Sérgio Leite Barboza, revisão de Jorge Wolff, a partir das versões em espanhol (Poligramas no 31, Cali, jun. 2009) e inglês do texto (introdução a *The poetics and politics of diaspora : transatlantic musings*. New York : Routledge, 2015).

² University of Pittsburgh.

entanto, que é em relação ao moderno Estado-nação (tanto durante quanto depois da escravidão) que a questão da população dos africanos e seus descendentes dispersos através das fronteiras geopolíticas do Atlântico moderno torna-se mais evidente. Particularmente no que tange ao fenômeno recorrente da marginalização sociopolítica e do desfavorecimento econômico de grandes setores dessa população em seus respectivos contextos nacionais. Isto é especialmente verdade quando levamos em conta as condições de produção colonial e capitalista e o domínio da branquitude racial na formação de estados específicos nos quais as pessoas de ascendência africana foram incorporadas e onde continuam a ser subordinadas, e no sistema mundial mais amplo.

Se a contínua marginalização e invisibilidade negras apontam para a lacuna epistêmica entre escravo e cidadão nas antigas colônias do Novo Mundo e suas respectivas antigas metrópoles, isto também é uma amostra da distopia que caracteriza ambas as condições: escravidão e marginalização, apesar das noções de “progresso” que pretendem atender à transição histórica de uma situação para a outra dentro da(s) retórica(s) nacionalista(s). Além disso, essa marginalização assinala o fracasso dos projetos liberais de “diversidade cultural” dentro dos estados em questão, enquanto estes atualmente interpelam e buscam integrar suas populações negras, inclusive quando isso nos alerta quanto à “esquizofrenia” estatal (Wallerstein, 1997, p. 99) que tais projetos liberais revelam enquanto contradições que essas populações estão tornando mais evidentes.

320

2. Poética e política da diáspora

A tensão que define a diáspora, como assinalaram os observadores, envolve tanto um olhar para trás, para um tempo histórico e um lugar de ruptura e perda, quanto uma projeção utópica para um futuro de recuperação e plenitude (Clifford, 1997). Para a maioria dos afrodescendentes, este olhar para trás se daria para o velho continente como principal referente epistêmico ou, alternativamente, para qualquer dos muitos destinos pós-africanos e pós-emancipação aonde chegaram a residir. Embora este “olhar para trás” possa ser visto, compreensivelmente, como um impulso

espontâneo ou afetivo, ainda que incorra nos riscos do essencialismo e da estagnação, ele é necessário para que a recuperação se leve a cabo em toda sua multidimensionalidade (Hall, 1997; Wallerstein, 1997). De fato, é através de um envolvimento saudável com o passado, como parte de uma tarefa teórica formidável da diáspora enquanto recuperação, que uma discursividade poética e analítica com “potencial orientador da ação” (Henry, 2000, p. 104) poderia ser produzida. E é com esta discursividade que eu estou basicamente implicado aqui.

Os estudiosos Tiffany Patterson e Robin Kelly, em uma recente e importante intervenção, entendem a diáspora africana tanto como processo, por sua continuidade translocal e transgeracional, como condição, por sua localização dentro de hierarquias globalizadas de raça e gênero. A observação é significativa. É de igual importância o apelo relacionado que esses especialistas fazem para uma articulação coerente dos vínculos que constituem a diáspora (Patterson e Kelly, 2000). Articular os vínculos da diáspora poderia alcançar previsivelmente pelo menos duas coisas: daria conta do fenômeno tanto nos planos sincrônicos como nos diacrônicos, iluminando suas dimensões laterais e geoculturais (contemporâneas), assim como também seu inevitável interesse pela pergunta acerca das origens e do retorno. A narrativa seguinte vai descrever, em outras palavras, a produção cultural diaspórica e a luta política ao longo do tempo e do espaço, inclusive ao explicar sua inserção no ocidente moderno e no ocidentalismo, e sua crítica contínua.

321

A esse respeito, o estudo de Brent Hayes Edwards da Paris modernista é exemplar. Nele se nota como milhares de soldados, músicos, trabalhadores e intelectuais africanos, caribenhos e afro-americanos criaram uma cosmópolis negra através de variados registros multilíngues de envolvimento, colaboração e construção de comunidade. O registro da Paris do pós-guerra que Hayes Edwards faz em *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* assume tanto dimensões teóricas quanto concretas e apresenta uma importante instância dos estudos da diáspora no plano sincrônico. Ao por em relevo um desses conglomerados historicamente constituídos, Paris, entre as décadas de 1920 e 1940, ele torna visível uma plataforma prototípica para o tipo de apelo

coletivo e organização política que, segundo ele, deve caracterizar o ativismo e o estudo da diáspora. É também significativo que este estudo se desvie do que Hayes Edwards chamou em outro lugar de “o modelo de identidade negra centrado nos Estados Unidos e no inglês nas complexas experiências das populações de descendência africana” (Edwards, 2000, p. 47).

Os intercâmbios anglo-franceses para os quais Hayes Edwards chama nossa atenção no estudo da diáspora e o subsequente impacto de longo alcance da Negritude para além de sua origem parisiense e de seus marcadores temporais são de indubitável importância. O mesmo acontece com a sucessiva defesa de Agustín Lao-Montes de uma dimensão afro-hispânica do campo; a atualidade das lutas negras na América do Sul (Esmeraldas no Equador, Chocó na Colômbia, etc.) e sua projeção genealógica do literato do Renascimento espanhol do século XVII, Juan Latino (Lao-Montes, 2000, p. 55-60; 2007). Além disso, a “prática” diaspórica “afro-latina” específica, seguindo Hayes Edwards, é articulada de forma notável por meio dos famosos encontros entre o poeta afro-cubano Nicolás Guillén e o afro-americano Langston Hughes no final da década de 1920 e seus esforços vigorosos para promover as obras um do outro em suas respectivas comunidades linguísticas. Este último pode ser visto como uma extensão do momento modernista mais amplo, cuja expressão parisiense é o tema da pesquisa de Hayes Edwards. Seria pertinente acrescentar, a esse respeito, que as inflexões internacionalistas do jornalismo negro e do intelectualismo público negro (praticado tanto por Hughes quanto por Guillén)³ caracterizaram os escritores afro-hispânicos ao longo do século XX, desde o Brasil, com José Correia Leite na São Paulo dos anos 1920, até o Equador de Juan Montaña Escobar e Juan García em Quito no início do século XXI.⁴ Da mesma forma, uma sensibilidade translocal e diaspórica constitui uma faceta importante dos poetas e prosadores afro-latinos pelo

322

³ Ángel Augier, biógrafo de Guillén, reuniu três volumes de escritos jornalísticos do poeta. Vale a pena mencionar a resposta de Guillén ao seu encontro inicial com Hughes e daí, o artigo produzido (“Conversa com Langston Hughes”, 9 de março de 1930, Augier Vol. I, p. 16-20), o envolvimento dos dois poetas no *Congress of Writers for the Defense of Culture* em 1937 na Europa e a tradução de Hughes da poesia de Guillén. Ver, a esse respeito, Keith Ellis, “Nicolás Guillén and Langston Hughes: Convergences and Divergences”.

⁴ Ver Cuti e Michael Handelsman em *...E disse o velho militante José Correia Leite*, e “Afrocentrism as an Intercultural Force in Ecuador”, respectivamente.

menos do período pós-negrista, de 1940 em diante, de lugares tão diversos como Colômbia, Uruguai, Cuba, Equador, Panamá e Brasil. Sua eficácia e importância são vistas no fato de que suas obras continuam a ser objetos de estudo de novas gerações de críticos literários e culturais afro-hispânicos.⁵ Na medida, porém, em que uma ponte trans-histórica e transatlântica da diáspora poderia ser erguida para chegar até Juan Latino na Espanha do século XVII para enfatizar a condição da diáspora, como propõe Lao-Montes, talvez fosse apropriado explorar a discursividade e a consciência afrodiaspórica nos anos que se seguiram e, assim, desvendar uma arqueologia mais substantiva do processo que leve em conta tanto a inescapável dimensão polifônica e multilíngue da diáspora quanto seus determinantes históricos.

323

Ocorre que a Revolução Haitiana (1791-1804), onde “a Negritude se levantou pela primeira vez”, de acordo com o poema mais famoso de Aimé Césaire (1983, p. 47), emerge como um ponto focal que conecta, nesse sentido, os longos séculos XVIII e XIX. Se a rede de oralidade e comunicação que disseminou a voz da insurgência em torno do Caribe e daquele Atlântico negro “sem amo” no momento da mais explosiva e exitosa expressão da luta de libertação negra se fez como uma empresa vernácula “iletrada” (SCOTT, 1986), não seria senão até o século XIX que um registro *letrado* emergiria e articularia o *ethos* cosmopolita libertário negro através dos escritos de pessoas como Martin Delany, dos Estados Unidos, ou Plácido de la Concepción Valdés, de Cuba⁶. A primeira metade do século XX apresentaria, ao contrário, um corpo afro-atlântico multilíngue mais abrangente no Renascimento do Harlem, no movimento da Negritude e no Negrismo. Tudo isso sugere que os avanços feitos no estudo da discursividade e consciência moderna afrodiaspórica nos séculos XVIII e XIX por estudiosos como Julius Scott e Nwankwo nos permitem refletir de maneira mais proveitosa sobre a questão colocada por Herman Bennet sobre quando, onde, por que e sob quais condições a escravidão e a opressão racial

⁵ Esse “cânone” incluiria o trabalho de críticos como Richard Jackson, Marvin Lewis, Laurence Prescott, Ian Smart, Edwin Mullen, Miriam DeCosta Willis, William Luis, Michael Handelsman, Zilá Bernd, Dorothy Mosby e Dawn Stinchcomb, por exemplo.

⁶ Ver Ifeoma Nwankwo, *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth Century Americas*.

produziram uma “consciência negra”.⁷ Responder à questão de Bennet permitiria um retorno sintético e hipotético ao desafio da periodização da diáspora como condição histórica e processo contínuo. Tendo em conta os objetivos desta discussão, tal resposta abordará também a questão da ligação entre essa consciência e a discursividade diaspórica. Dito isto, é interessante agora nos debruçarmos sobre a questão da arqueologia do discurso e da interpelação afrodiaspórica e considerar a partir daí a questão de como imaginar uma poética libertadora politicamente enquanto um traço de seu inevitável desafio político decolonial.

3. Da *malungagem*

Entre os povos bantos da África central e oriental, particularmente entre os falantes de quicongo, umbundo e quimbundo existe uma palavra/conceito na qual ao menos três ideias se cruzam e combinam dependendo das coordenadas de lugar e tempo. Estas ideias são: i) de parentesco ou fraternidade/sororidade no seu sentido mais amplo, ii) de uma canoa grande e iii) de infortúnio. A palavra que junta esses conceitos é *malungo* e para os falantes bantos que fizeram a travessia atlântica significava companheiro de barco. No Brasil colonial, o termo “*meu malungo*” fazia referência a “meu-camarada-com-quem-compartilhei-a-infelicidade-da-canoa-grande-que-cruzou-o-oceano” (Slenes, 1995). Como a noção de oceano (*kalunga* em bacongo, outra língua banto) está embutida na ideia de viagem em um grande barco, e também se refere à linha de demarcação entre a vida e a morte, *malungo*, para os falantes bantos na África, também se referia ao “viajante”, parafraseando Robert Slenes, “no mar de morte que retornava à terra dos vivos” (Slenes, 1995, pp. 9-11).⁸ De fato, considerando a preponderância numérica de falantes bantos escravizados no Brasil colonial, o fato de que eles compartilhavam uma língua franca de mistura afro-portuguesa, bem como outras origens culturais complexas que se fundiram em novas formas de sociabilidade e perspectiva, induziu Slenes a também

⁷ “The Subject in the Plot: National Boundaries and the ‘History’ of the Black Atlantic”.

⁸ Ver também Martin Lienhard, “Kalunga, ou a recordação do tráfico escravo em alguns cantos afroamericanos”.

avançar a ideia de uma proto-nação banto no Brasil antes da Independência. Robert Walsh, um escritor de viagens britânico, em sua crônica *Notices from Brazil in 1828 and 1829*, confirma a validade do termo e acentua sua eficácia e dimensão associativa. Sobre os *malungos*, ele escreve:

Apesar das antipatias que as diferentes tribos trazem consigo de seu próprio país e das rixas mesquinhas que elas provocam no Brasil, acalentadas e promovidas pelos brancos, muitas vezes há um vínculo que as liga tão firmemente como se todas pertencessem à mesma raça, e isso é uma comunidade de miséria nos navios nos quais elas são trazidas. *As pessoas assim unidas por essa associação temporária são chamadas de Malungos; elas permanecem ligadas umas às outras para sempre e, quando são separadas, ficam muito felizes ao se encontrarem novamente.* (Walsh, 1831, II, p. 184, grifo nosso).

325

A alegria que Walsh observa por ocasião das reuniões de malungos, e a miséria compartilhada que produzia sua comunidade, indica que esses reencontros eram tanto um momento de alegria como de tristeza e recordação. Subjacente às reuniões de malungos estaria a consciência de seus interlocutores de que eram sobreviventes e o conhecimento de que haviam vencido os prognósticos adversos ao superar as condições de lidar com a morte no cativeiro. Primeiro, eles haviam sobrevivido não apenas ao navio negreiro com sua superlotação, doenças infecciosas e alta taxa de mortalidade, mas também, em muitos casos, às insalubres fábricas de escravos na costa oeste da África e à angustiante viagem por terra para chegar a este lugar.⁹ No cadinho do navio negreiro, onde essa comunidade de sofrimento e solidariedade foi forjada, seus membros haviam testemunhado outros de seus pares adoecerem e morrerem de castigo e doenças, ou simplesmente enlouquecerem com a magnitude do trauma de seu desenraizamento e confinamento. Alguns dentre eles foram parte de muitas das revoltas fracassadas planejadas ou espontâneas ou estiveram entre as vítimas das represálias selvagens do capitão e da tripulação do navio negreiro ou forçados a assistir a estas represálias e o subsequente

⁹ De especial valor nesse aspecto é o relato paradigmático, de experiência pessoal, da captura e o transporte de Olaudah Equiano. Consultar especialmente os capítulos 2 e 3.

lançamento ao mar dos cadáveres de seus ex-companheiros. Eles teriam pensado em suicídio assim como muitos realmente o fizeram ou, muito possivelmente, participaram das lamentações coletivas provocadas por aspectos paralisantes da mente como a odisseia da *Middle Passage* [Passagem do Meio]. Os malungos transatlânticos pertenceram a uma comunidade que havia sido consolidada no decorrer de uma experiência na qual se levaram aos limites mais extremos seus recursos físicos e psicológicos e que inclusive podia se estender até oito meses entre o abastecimento na costa africana ocidental e a travessia do Atlântico.¹⁰

Além disso, eles haviam passado pelos primeiros momentos enquanto aguardavam a compra, quando muitos de seus outros companheiros de navio sucumbiram a doenças contraídas anteriormente a bordo ou no ambiente insalubre dos porões de escravos. De fato, uma das vistas mais impactantes que aguardavam os recém-chegados ao Valongo, o mercado de escravos do Rio, eram os locais de sepultamento dos escravos. Estes escravos mortos, segundo nos contam, eram enterrados apenas uma vez por semana e “montanhas de corpos semidecompostos” podiam ser vistas no meio do cemitério do Valongo (Karasch, 1987, p. 39). O próprio mercado de escravos, observamos, também teria marcado outra encruzilhada na vida dos indivíduos cativos. Ele os dispersou ainda mais no regime de trabalho forçado, cujas condições, dependendo de onde fossem colocados na economia colonial, muitas vezes significavam que eles tinham apenas de cinco a sete anos de vida. Portanto, é possível avaliar a alegria que significava para os antigos companheiros de navio se encontrarem por acaso, bem como a profundidade potencial de tais encontros.

Levando em conta o que foi dito acima, gostaria de propor a ideia de afeto e de parceria dos malungos, que eu chamaria de malungagem, como uma espécie de princípio básico para o imaginário discursivo da diáspora. Proponho que a importância de tal conceito seja vista menos em termos do que as culturas afro-americanas têm em comum e do que as diferencia, de acordo com estudos etnográficos, e mais em termos dos determinantes sistêmicos que produziram o mundo de vida afro-moderno

¹⁰ A propósito da frequência de suicídios e rebeliões durante a travessia, e seu sangrento sufocamento, ver Rediker.

em seus registros e variações translocais. Parecem-me bastante interessantes suas dimensões políticas enquanto coletividade hipotética gerada pelo navio negreiro como instrumento e emblema coloniais e como comunidade forjada no cadinho da colonialidade. Em termos do Brasil colonial, a malungagem existiria dentro daquilo que Slenes via como uma “proto-nação” negra. Existiria também fora dela, e afirmaria ideias de intersubjetividade, reconhecimento mútuo e solidariedade subalterna, sobretudo no contexto do enfrentamento negro com um sistema de opressão organizado ao redor de uma ideologia de inferioridade negra e superioridade branca.

De fato, Slenes aponta para a qualidade da consciência coletiva “pan-banto” subjacente às conspirações de escravos de 1847 e 1848, na província de Vassouras, no Rio de Janeiro, e no vale do Paraíba, respectivamente, enfatizando, como Michel-Rolph Trouillot fez no caso da revolução haitiana, que a classe colonial não conseguira perceber o espírito de comunicabilidade e identidade em torno do qual seus subordinados se uniram e conspiraram (Trouillot, 1995, p. 22).¹¹ Walsh também observou manifestações contemporâneas de insurreição de escravos, mais uma vez apesar da ampla diversidade étnica dos africanos importados e do incentivo contínuo da classe colonial branca às diferenças interétnicas e às diferenças de gênero e casta. É “particularmente o caso da Bahia e de Pernambuco”, declarou ele, “onde todos os negros sentiam uma identidade de interesses; e aqui várias conspirações foram formadas e tentativas de revoltas foram feitas” (Walsh, 1831, II, p. 182).

O fenômeno observado por Walsh não era, de forma alguma, exclusivo do Brasil. Na verdade, o “vínculo” malungo foi um fenômeno observado em vários lugares das Américas. Estruturado em um padrão cultural de família extensa e na natureza gregária das comunidades africanas, esse parentesco fictício era conhecido em Trinidad pelo seu cognato francês *malongue*, no Haiti *batiment* e simplesmente *shipmate* [companheiro de barco] na Jamaica. No Suriname, um “cognato” de companheiro de barco, *sipi* ou *sibi*, designava-o no vernáculo. Da mesma

¹¹ Ver Slenes (1995 p. 22). Também Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past: Power and the Production of History*.

forma, o termo “carabela” designava o malungo em Cuba.¹² A *malungagem*, de acordo com todas as fontes, provou ser um princípio importante para a resistência do grupo à opressão, conforme indicado acima, bem como para a organização social. Sua importância foi atestada, de uma forma ou de outra, até o século XX. De fato, romancistas negros de diferentes localidades diaspóricas, da Jamaica ao Brasil, oferecem evidências da ressonância contínua do conceito em suas culturas vernáculas relevantes, inclusive na última parte do século XX (Mintz; Price, 1992, pp. 43-44).¹³ Em termos de história diaspórica, o ímpeto de resistência e insurgência a bordo do próprio navio negreiro, sublinhado antes, se traduziria imediatamente em tentativas de criar comunidades quilombolas de diferenças estabelecidas em desafio à escravidão e à perseguição racializada, que se manifestaram já em 1503 em Hispaniola, a primeira colônia do Novo Mundo. Algumas décadas mais tarde, em 1545, uma expedição para exterminar uma comunidade de fugitivos recentes, de Cartagena a Tolú, na Colômbia, relataria em seu retorno que subjagara não apenas fugitivos ladinos espanhóis e portugueses, mas que de fato havia encontrado uma comunidade de quilombolas que incluía indivíduos de lugares tão distantes quanto o Panamá e Tierra Firme. Em outras palavras, o quilombo [*palenque*] existia desde 1525 e, evidentemente, recebera bem os recém-chegados (De Friedmann, 1995, p. 54).¹⁴ O exemplo três séculos mais tarde, na Floresta do Catucá em Pernambuco, Brasil, de uma comunidade quilombola finalmente derrotada em 1835, e cujos líderes eram significativamente chamados de *Malunguinhos*, conecta de fato a ideia da solidariedade coletiva do navio negreiro e a continuidade entre os africanos em diáspora e seus descendentes, em termos de seu desejo e práxis de libertação durante o período colonial.¹⁵

¹² Ver *Nuevo catauro de cubanismos*, de Fernando Ortiz (1974, p. 125), que confirma seu significado como “vizinho e companheiro de carga”. Tem o mesmo significado no clássico do costumbrismo cubano do século XIX de Cirilo Villaverde (2008, p. 264), *Cecilia Valdés o la loma del ángel*.

¹³ Meus agradecimentos a Richard Price por chamar minha atenção para esta referência. Também devo agradecer ao meu colega Shelome Gooden, que me indicou o termo *sibi*.

¹⁴ Ver “Malunguinho, negro guerreiro/divino de Pernambuco”, Alexandre L’Omi L’Odo, <https://alexandrelomilodo.blogspot.com/2008/07/malunguinho-negro-guerreirodivino-de.html>, 13/05/2009.

¹⁵ Mais uma vez, Equiano ilustra este fato ao detalhar os sucessivos reencontros e separações de sua irmã na marcha para a costa escravista, o cuidado que as mulheres

Considerando todos esses fatores, parece apropriado avançar a ideia da associação e afeto dos *malungos* que eu gostaria de chamar de *malungaje* seguindo a morfologia hispânica [*malungagem* na morfologia brasileira], como uma sorte de primeiro princípio para o imaginário discursivo da diáspora, ou como um amplo tropo fundacional “contradiscursivo” para a política cultural e para a ação política negras. Um elemento chave desta ideia é sua ligação entre a cultura de resistência do navio negreiro e o subsequente ímpeto de libertação do quilombismo. A valia da Malungagem é projetada menos em termos das diferenças ou similaridades da tradição cultural negra nas Américas como estas foram estudadas por antropólogos ou como uma função da suposta “autenticidade” africanista dessas comunidades, e mais em termos das determinantes sistêmicas maiores que produziram a vida afro-moderna no mundo e as aspirações em seus registros e instâncias transgeracionais e translocais. Em outras palavras, o foco cambiante das preocupações estruturais da antropologia para o terreno básico da narrativa e da consciência permite-nos enfatizar o desejo de comunidade e sobrevivência ao longo de um contínuo de passado, presente e futuro para essas populações, particularmente no nível em que o campo do discurso permite a evocação de um horizonte aberto à intervenção e transformação.¹⁶ Isto também nos permite ter uma pista dos inícios de um sentido de identidade pós-africano e pós-étnico entre os cativos africanos em seu caminho para o Novo Mundo, conforme a questão levantada antes por Bennet. Considero a dimensão política implícita particularmente sugestiva não apenas em termos de um hipotético coletivo gerado pelo navio negreiro como um instrumento colonial, mas também como uma “comunidade” forjada historicamente no cadinho da colonialidade. Sua importância hipotética se colocaria como um contrapeso à ética do colonialismo de dividir para governar, ao “colorismo”, ao endoracismo e à autodepreciação negra – todos aspectos do contínuo de raça e

africanas dedicaram a ele durante a travessia, bem como os “paisanos” que falavam seu idioma quando o navio chegou a Barbados. Neste ponto, ele considera a ruptura total, pois “nunca mais viu nenhum deles”. A situação se repetiu um pouco mais tarde na Virgínia (Equiano, 1989, p. 33).

¹⁶ Ver Davis Scott “That event, this memory: Notes on the anthropology of african diasporas in the New World” para uma discussão sobre o trabalho de Boas e Herskovits a propósito da controvérsia das retenções culturais e da ausência de memória do passado [*pastlessness*] africanista entre comunidades negras no Novo Mundo.

poder. Se considerarmos que o navio que trouxe um determinado grupo ou dupla malunga poderia ter sido qualquer um das centenas que fizeram a travessia da *Middle Passage*, assim como o mercado de escravos do Valongo no Rio poderia ser um das dezenas de mercados de escravos no Novo Mundo, isto tornaria a *malungagem*, como reconhecimento e como resistência, transnacional em seu alcance ou, melhor dizendo, *extranacional* [*outernational*], como a apropriação morfossintática *rasta* de Paul Gilroy poderia sugerir. Como contra-ideologia à aniquilação psíquica da travessia e à morte social da escravidão (cada encontro casual de malungos implica as incontáveis separações não documentadas forjadas pela chegada do navio negreiro),¹⁷ torna-se portanto uma afirmação da vida e um emblema de sobrevivência.

O conceito de *extranacional* [*outernational*] adquire sua relevância e força porque transgride e transcende as constrações homogeneizadas do Estado-nação, limitado geopoliticamente como é, e possibilita uma espécie de conceito vernacular diaspórico horizontalista, que, por sua vez, é fortalecido pela valia numérica da população sempre móvel com suas memórias e alianças de seus outros lugares de origem. A duração do comércio de escravos, de até trezentos anos em alguns lugares, necessariamente também torna a *malungagem*, com suas implicações mais ou menos óbvias para a era pós-escravidão e até mesmo para o presente, um conceito trans-histórico, particularmente tendo em mente o protagonismo negro nas insurreições antiescravistas e anticoloniais e nos movimentos antissistema que definem a luta pela democracia e a justiça mundo afora. Da mesma forma, a *malungagem* interroga seus sujeitos como “conscritos” do Estado-nação, especialmente considerando suas forçadas contribuições às economias coloniais, às dificuldades associadas à integração de direitos plenos de cidadania para a obtenção de independência e à dupla consciência imposta à subjetividade negra no contexto mais amplo de uma modernidade

¹⁷ Aqui, uso o conceito de “conscrito” da nação da mesma forma que David Scott o usa em seu livro *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, que enfatiza a falta de opções que afligia as coletividades afro e indígenas diante da cultura moderna à qual foram assimiladas.

racializada.¹⁸

4. Um proto-texto afrodiásporico

A recuperação de Richard Price, como antropólogo, da história e da visão de mundo dos Saramaka abre uma janela para o quilombismo, através de sua narrativa fundacional *First Time* [“Tempo Primeiro”], como um ponto de partida contemporâneo para uma consideração fenomenológica da diáspora, especialmente porque representa uma rejeição ou resistência contínua ao cativeiro e à subordinação exemplificada nas revoltas dos navios negreiros, bem como a construção de uma episteme pós-africana à medida que os sujeitos da diáspora enfrentam as realidades de seu deslocamento forçado. Pensando no “Tempo Primeiro” dos Saramaka, destaco a funcionalidade do texto como uma preservação criativa da memória de um grupo particular, e as implicações ideológicas daí derivadas, além e contra a maneira e método de sua “reconstrução” narrativa pelo antropólogo como uma supostamente “objetiva” representação de uma série particular de eventos históricos distintos.¹⁹ Os Saramaka, assim como seus vizinhos Njuka e outros quatro grupos da floresta tropical do Suriname chamados *Bush Negroes*, originaram-se de vários grupos de fugitivos da escravidão que ganharam autonomia legal e geopolítica dentro das fronteiras da antiga colônia holandesa. Eles assim a mantiveram por cerca de trezentos anos. Sua excepcionalidade é notável quando se considera a existência paralela de centenas de outros grupos quilombolas nas Américas, cuja existência foi de duração muito mais curta ou que manifestaram, ao longo do tempo, grandes níveis de integração aos estados-nação e às proto-nações que os cercavam. A autonomia dos Saramaka, bem como seu senso de alteridade em relação à colônia e ao Estado-nação emergente, a visão de mundo coerente e o senso

331

¹⁸ Ver Price (1996) sobre os quilombolas e sua eliminação. De Friedmann se refere a jogos de guerra e rituais herdados entre os *palenqueros* de San Basilio ainda em 1974. San Basilio foi formado em 1600, quando Domingo Biohó fugiu com trinta seguidores. Seus sucessores conseguiram um tratado após cem anos de guerras e tréguas. Sua condição persistiu até o início do século XX, quando duas usinas de açúcar foram estabelecidas em suas proximidades. Isto acelerou sua incorporação à economia local. De Friedmann também menciona, em “Presencia africana en Colombia” (1995), a prevalência de palavras e nomes de lugares bantus e de nomes de lugares em sua língua crioula (*palenquero*).

¹⁹ Ver as reservas de David Scott em relação ao tema da precisão histórica da narrativa do *First Time*, “That event.”

de história proporcionaram a eles uma poderosa reivindicação de singularidade dentro da diáspora.

Se, de fato, sua sobrevivência, assim como a de outros grupos quilombolas, baseou-se, em parte, na premissa do grau de sucesso no desenvolvimento de uma ética e de uma práxis de guerrilha como norma organizacional e cotidiana, a reivindicação de nossa atenção nessa discussão, em relação a outros grupos, deve-se, em grande parte, ao fato de que sua ética e prática de sobrevivência parecem mais sujeitas à recuperação em vista do veículo linguístico que as abriga, ou seja, a narrativa do “Tempo Primeiro”; daí minha referência à tradição oral e à narrativa da experiência dos quilombolas como um proto-texto paradigmático para esse fenômeno. Agrupamentos quilombolas comparáveis, como os *palenqueros* de San Basilio na Colômbia, os *garífuna* de Honduras, os *maroons* da Jamaica ou os muitos quilombos brasileiros existentes, tornaram-se suficientemente integrados à cultura nacional dominante, tanto geográfica quanto socioeconomicamente, de modo que o tempo e o intercâmbio translocal corroeram seu quadro de referência quilombola.²⁰ Uma “narrativa das origens” comparável também não parece ter sobrevivido entre eles.²¹

332

Isto não quer dizer, de forma alguma, que essas populações e suas práticas culturais não ofereçam mais informações sobre seu passado ou sua tortuosa transição para o presente, muito pelo contrário. Deve-se observar, no entanto, que foi somente nas últimas décadas que incursões violentas nas terras Saramaka em nome do capital e do “desenvolvimento” interromperam significativamente um longo período de independência historicamente ratificado por um tratado legal desde 1762. De fato, foi a incursão do Estado

²⁰ Price observa que, no caso da ex-colônia holandesa, o acordo de adesão à independência dos *Bush Negroes* (acordo de jurisdição separada e um “estado dentro de um estado”) foi um precedente importante em termos de política colonial holandesa para o regime de *apartheid* que se seguiu na África do Sul (PRICE, “Executing Ethnicity: The Killings in Suriname”, 1995, p. 456). É importante notar que, na década de 1990, muitas populações mais velhas e menos isoladas de ex-fugitivos da escravidão em toda a América Latina, seguindo uma política governamental menos hostil e “ilustrada”, passaram a se enquadrar, de uma forma ou de outra, no processo de incorporação e modernização de seus estados nacionais. Isto incluiu o reconhecimento da posse de terras ancestrais, o fornecimento de água potável e escolas e assim por diante. Ver Eva Thorne, “The Politics of Afro-Latin American Land Rights”.

²¹ Do famoso Quilombo de Palmares do século XVII, Robert Nelson Anderson (1996, p. 564) observa: “Não conhecemos nenhum relato de Palmares por palmarinos. O registro da história popular oral é escasso, ainda que certamente exista”.

que serviu para sublinhar a importância da história fundacional dos Saramaka. A inundação de metade do território Saramaka na década de 1960 para produzir eletricidade barata para a fundição de alumínio da Alcoa, além de incursões por recursos naturais sancionadas pelo Estado em nome da modernização e um confronto brutalmente desigual com o governo, ameaçou completar para eles também o destino sofrido pela maioria dos territórios quilombolas nas Américas desde o início da escravidão transatlântica.²² Na medida em que a iniciativa de expropriar suas terras e recursos nesse sentido e homogeneizar os *Bush Negroes* como parte do corpo político nacional surinamês mais amplo desestabilizam suas estruturas de autonomia, essas incursões devem ser vistas como uma repetição de precedentes históricos trágicos. Com certeza, é à épica guerra de cem anos contra a reescravização travada por seus ancestrais e à Grande Paz assinada em Sentéa em 1762, contida na narrativa do “Tempo Primeiro”, que os líderes e clãs Saramaka remeteram como inspiração no confronto com as crises presentes e passadas.

333

Para os Saramaka, o marcador de tempo da cerimônia em Sentéa em 1762 divide efetivamente o tempo histórico Saramaka em um “antes” de escravidão e perseguição e um “depois” de paz e autonomia, com o período “antes” sendo cerimonialmente chamado de “Tempo Primeiro”. Nesse conhecimento do “Tempo Primeiro” está localizada a fonte de uma visão de mundo que se baseia na oposição entre liberdade e escravidão para os Saramaka. Em termos cognitivos e cronológicos, ele representa o século fundamental da fuga, do (re)agrupamento e do assentamento, no qual um número variado de fugitivos se organizou para enfrentar e superar os enormes desafios de um terreno hostil e estranho e para se defender, a um custo alto, das expedições militares que visavam à sua captura ou eliminação (Stedman, 1992).²³ A importância do conhecimento do “Tempo

²² Ver *Stedman's Suriname: Life in an Eighteenth-Century Slave Society*.

²³ A questão dos anseios frustrados de liberdade dos novos afrocidãos nas Américas na época da independência, apesar de sua dedicação no campo de batalha, por exemplo, está além do escopo deste artigo. Vale a pena mencionar, no entanto, as percepções de “perigo negro” que acompanharam esse movimento no Caribe e na Grande Colômbia, por um lado, bem como o doloroso episódio da traição do líder modernizador da revolução haitiana, Toussaint L’Ouverture, pela França napoleônica. Veja-se, por exemplo, David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, e Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886- 1912*.

Primeiro” é vista na diligência com que suas memórias são preservadas pelos historiadores do clã e na reverência e assombro concedidos a seus símbolos, entre os quais o mais importante é o santuário para o “Povo do Tempo Antigo” [*Old Time People*], os *Awónênge*, que “ouviram as armas de guerra” (Price, 1983, p. 5). Este último conflito armado, como é evidente, teria sido uma constante em sua matriz existencial de fuga, confronto e assentamento. O “Tempo Primeiro”, como explica seu principal pesquisador, constitui a “fonte” de sua identidade coletiva, conhecimento que constitui a “verdadeira raiz” do que significa ser Saramaka (Price, 1983, p. 6).

Uma breve explicação da narrativa do Tempo Primeiro revela que, devido ao seu caráter fundamentalmente oral, não é linear nem unitário em sua forma, mas sim fragmentário e disperso entre vários meios e expressado em uma variedade de registros diferentes. Seu conteúdo encontra-se em provérbios, nomes comemorativos de lugares, mapas verbais, epítetos e clichês pessoais, canções, slogans de tambores e clarins. Estes delineiam, entre outras coisas, a história da dispersão territorial do grupo para longe da costa territorial surinamesa, seu confronto com os rios rápidos e outros perigos do desconhecido bosque tropical, as batalhas épicas com a milícia colonial, a genealogia do clã, os assuntos pertinentes aos direitos da terra, as políticas entre os clãs e assim sucessivamente. Mas talvez o núcleo da filosofia do “Tempo Primeiro” esteja associado com o sagrado santuário ancestral, a que eles recorrem em tempos de crises coletivas, e aos fragmentos das tradições populares e à filosofia legada através de gerações para fortalecer seus espíritos forjados no esmagador confronto com as forças do colonialismo e da escravidão. A esse respeito, Price reproduz a dedicatória inscrita:

“Estas pessoas não viveram para ver a Paz”, ele afirma, “não devem sentir inveja. Seus corações não devem estar aborrecidos. Não há motivo para isso. Quando o tempo for o correto, conseguiremos ainda mais liberdade. Que não vejam o que perderam. Que estejam e estejamos do mesmo lado, estas pessoas do Tempo Primeiro”. (Price, 1983, s.p.)

Nesta homenagem, reverência e gratidão aos ancestrais por seus sonhos diferidos – a profecia e a paixão por “ainda mais liberdade”, e a tenaz obstinação a um credo que fornece um prisma para interpretar e confrontar um mundo de opressão contínua – que vejo o valor da narrativa Saramaka do Tempo Primeiro como um possível proto-texto da diáspora afro-americana. Proponho que a visão utópica que lhe é inerente não é diferente do famoso fervor articulado por Martin Luther King Jr. em seu discurso “*I Have a Dream*”, com suas invocações de uma terra prometida de direitos iguais e justiça. Também não é diferente do milenarismo frequentemente expressado pela musicalidade *rasta*. A retórica do Tempo Primeiro dos Saramaka como uma forma de dizer “nunca mais” (Price, 1983, p.11) tem implicações diaspóricas evidentes, em que se deriva de e se movimenta em direção a uma sensibilidade malunga ou de *matí*, para usar um termo do vernáculo local e regional. Nos termos de uma ampla discursividade afro-americana, ela reclama uma posição arqueológica frente a um cânone ou arquivo putativo de textualidades ou declarações diaspóricas, seja este arquivo constituído de narrativas de escravos, biografias, autobiografias, cartas, periódicos ou obras de ficção. Apresenta-se como ponto de partida para a recuperação da memória coletiva, enquanto fornece ao mesmo tempo uma base ética para a apreciação crítica desse catálogo criativo.

Uma consideração da ideologia do “Tempo Primeiro” em termos de um proto-texto diaspórico permite-nos propor a malungagem em seu conteúdo solidário e político não somente em termos raciais como também transraciais. O que significa que, seja onde a ideologia racializada da escravidão atlântica moderna precipitou-se sobre negros africanos como suas primeiras vítimas, a enorme tarefa histórica requerida para desfazer seus deletérios efeitos cumulativos ultrapassará de longe as potencialidades de qualquer forma estreita de política particular. De fato, uma coalizão transracial é reconhecida como um elemento crucial na profética trajetória da luta antirracista abraçada por Cornel West tempos atrás em seu texto seminal *Race matters*.²⁴ O que é importante enfatizar é a significação da

²⁴ Ver principalmente “Pitfalls of Racial Reasoning” (23-32).

posição transracional para além da história chauvinista branca, especialmente a propósito do movimento antiescravista, por um lado, mas também para além dos relatos revisionistas dos Nacionalistas Negros do período contemporâneo, que podem ter um ponto cego para as contribuições progressistas brancas à emancipação negra, por outro lado.

A própria textualidade do “Tempo Primeiro”, seguindo o exemplo até aqui apresentado, poderia ser disposta como um exemplo deste princípio para nossos tempos. Seu valor radica na transição de uma narrativa principalmente oral a uma forma escrita, através da intervenção do antropólogo cuja tomada de posição como produtor de conhecimento não está alinhada com a matriz do saber/poder ocidental colonial e da dominação neocolonial que tão frequentemente tem conformado a disciplina. Aqui observamos os termos de solidariedade e mútuo respeito que foram outorgados ao antropólogo Richard Price por parte dos Saramaka, em 1978, que pôde juntar os fragmentos díspares da história do “Tempo Primeiro” em um texto (impresso), e o reconhecimento de autoria e propriedade cultural dos Saramaka da narrativa com a intenção explícita de preservar e reivindicar (sem substituir ou deslocar) as artes Saramaka da memória e suas manifestações orais (Price, 1983, p. 22-25). A aceitação por parte dos Saramaka da presença de um forasteiro e a ação deste último ao traduzir a narrativa para o meio impresso vai para além do simbólico. Em um movimento que é remanescente dos insurgentes Malês, que levaram fragmentos do Corão à batalha na Bahia em seu levante contra a escravidão em 1835, esta aceitação é também manifestada graficamente no fato de que os Saramaka levaram cópias deste compêndio da história e ideologia do clã à batalha (a história do “Tempo Primeiro” em forma de livro) em seu recente confronto armado com o estado surinamês.²⁵ Mais uma vez, a participação física de Price, como testemunha especializada da comunidade de *Bush Negroes* quando alguns deles processaram o governo surinamês por reparações decorrentes de abusos dos direitos civis associados à guerra civil, fala por si.²⁶ Se, no interior do clã, a transferência icônica do conhecimento

336

²⁵ Ver João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, p. 106.

²⁶ Cf. Richard Price, “Executing Ethnicity: The Killings in Suriname.”

do “Tempo Primeiro” entre e através das gerações é importante, o valor testemunhal mais amplo desta transferência é também claramente vital. Isto ultrapassa o seu valor acadêmico atribuído como “trabalho de campo antropológico”, uma vez que sua intenção e conteúdo contra-institucionais e emancipatórios são afirmados no mundo real fora da academia.

O fato de o valor da narrativa do “Tempo Primeiro” para a comunidade diaspórica e geral ter se manifestado por meio da conversão para o formato impresso parece ser uma explicação a mais de uma cultura diaspórica fundamentalmente híbrida. Isto ocorre apesar do isolamento generalizado dos *Bush Negroes* ou de suas reivindicações de uma “alteridade” afroderivada que seu isolamento poderia provocar. Em *sranan tongo* ou *taki taki*, o vernáculo surinamês falado pelos Saramaka, lembramos que o termo *matí*, embora seja sinônimo de *sipi* ou “*shipmate*”, permite uma diferença de significado que proporciona uma distinção importante na teorização de uma extensão “transracial” da política malunga. Ela permite um cruzamento da solidariedade racial, via *sipi*, para a identificação não-racial e ação via “*matidade*” [*matihood*], ou seja, do racial para o transracial. Isto, portanto, explica os termos de “*matidade*” sob os quais Price poderia ser incorporado à luta Saramaka. A própria língua *taki taki* é um híbrido do Novo Mundo. Ela foi criada no século XVII a partir da associação de escravos africanos de propriedade inglesa e seus colegas holandeses, que talvez já tivessem um histórico de dialeto afro-português. A maioria dos fazendeiros ingleses deixaria a colônia do século XVI que haviam estabelecido em 1667, entregando-a ao governo holandês. *Matí* reflete essa indeterminação etimológica híbrida, pois seu uso é perfeitamente congruente com o inglês *mate/matey* e com o étimo do holandês de Berbice (*Berbice Dutch*) *maatje*, que, como *mate/matey*, também denota um amigo íntimo (Alsopp, 1996, p. 376).²⁷ Em última análise, se a malungagem nasceu no navio negreiro, esta onipresente máquina da modernidade, é importante lembrar que os marinheiros brancos, independentemente das diferenças de classe, também eram companheiros de

²⁷ O atual condado de Berbice, na Guiana, foi colonizado em 1627 pelo holandês Abraham van Peere. O *Berbice Dutch* era uma língua crioula produzida na comunidade escravizada com um léxico parcialmente baseado no Ijaw da África Ocidental.

navio de africanos cativos. Sua degradação física por doenças e seu abandono por seus ex-capitães em muitos dos portos de escravos do Novo Mundo oferecem a melhor evidência de sua condição dispensável para o empreendimento capitalista mais amplo. Marcus Rediker relata as cenas pungentes do resgate de ex-marinheiros brancos mutilados e indigentes de navios negreiros nos portos do Atlântico por seus antigos cativos, que em muitas ocasiões lhes ofereceram conforto com alimentos ou cuidados médicos, ou resgataram suas humanidades oferecendo-lhes o ritual e o local de sepultamento após suas mortes (REDIKER, 2007, p. 351-352). Esta dialética particular nos lembra da importância crucial de uma política transracional da libertação.²⁸

5. Conclusão

A narrativa oral Saramaka, por sorte disponível em sua forma escrita graças à intervenção do antropólogo Richard Price, destaca a ameaça de amnésia resultante do analfabetismo imposto por séculos de escravidão e as dificuldades inerentes à recuperação do passado afrodiásporico. As autobiografias de escravos estadunidenses do século XIX, com a onipresença do amanuense, nos lembram da escassez de personagens negros nas tradições literárias do hemisfério e das aberrações de representação evidentes nos casos em que eles apareceram. O papel de seus patronos brancos, muitas vezes ambivalentes em relação ao seu emancipacionismo, por um lado, e seu compromisso com os interesses do Estado, por outro, revela o nível de pressão sob o qual trabalhavam os escritores de ascendência africana aos quais temos acesso. No caso do escritor cubano Juan Francisco Manzano, o único autobiógrafo latino-americano escravizado que conhecemos, seu sentimento de medo e alienação fica evidente quando ele se dirige ao seu benfeitor, o patrício Domingo del Monte, sobre seu futuro como escritor. Em sua carta a del Monte de 1835, ele indica o desejo de escrever, em algum momento futuro, um verdadeiro

²⁸ O romance de Barry Unsworth de 1992, *Sacred Hunger*, oferece uma crítica convincente do comércio atlântico e da modernidade capitalista ao imaginar uma “comunidade *maroon*” de antigos companheiros pretos e brancos do navio negreiro, guiados por princípios do Iluminismo na selva da Flórida do século XVIII.

romance cubano, ou seja, sem a inibição da censura, seja ela colonial ou pós-colonial (Manzano, 1972, p. 87-88).

Conforme sugerido anteriormente, as narrativas do Estado-nação, tanto dentro quanto fora do cânone literário, e suas intenções hegemônicas, historicamente falando, são de grande relevância quando se considera o tema do passado afro, devido à natureza institucionalizada da premissa cultural eurocêntrica nas Américas e sua trajetória racial de exclusão. Como se sabe, há várias iterações de uma narrativa fundacional branco-mestiça, tanto dentro quanto fora da literatura, e o mito da democracia racial exemplifica esta função do eurocentrismo na América Latina. Enquanto isso, as barreiras à alfabetização e à expressão literária em todo o hemisfério inibem a produção de contradiscursos relevantes. A alteridade imanente da malungagem como memória e sensibilidade obstruiria as tendências homogeneizadoras e alienantes do discurso estatal e da literatura dominante e promoveria uma premissa baseada no direito e uma trajetória recuperadora, mesmo diante das tentativas estatais de cooptação sob o preceito do chamado multiculturalismo. Como uma discursividade extranacional, ela desempenharia uma função reivindicadora semelhante, embora, neste caso, se concentrasse no imaginário mais amplo da modernidade capitalista, na medida em que considera também as rotas e raízes da diáspora. Um exemplo brilhante deste último caso pode ser encontrado na trilogia poética de 1967 do barbadiano Kamau Brathwaite, intitulada *The Arrivants*. Entre outras coisas, esta obra dramatiza e recupera o trauma coletivo da dispersão transatlântica original, da escravidão e da errância pós-emancipação de pessoas de ascendência africana. Ao mesmo tempo, constrói uma imagem bela e intrigante de uma abordagem mitopoética do continente africano. De forma semelhante, Nicolás Guillén, o poeta nacional de Cuba, em um poema de algumas décadas atrás sobre identidade, lamentou a alienação causada pelo hispanocentrismo e o conseqüente sufocamento de seus possíveis sobrenomes ancestrais africanos como marcadores identitários. Em “El apellido”, Guillén saudou o “sangue remoto” de seus “primos distantes” como parte de uma gestão de recuperação, identificação e reivindicação afrodiaspórica. Neste poema, a solidariedade, a sensibilidade extranacional e o otimismo milenar do orador

são expressos por meio da declaração inesquecível de que “sem nos conhecermos, nos reconheceremos nos olhos cheios de sonhos” (Guillén, 2002, p. 252).

Por fim, a escritora estadunidense e ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura Toni Morrison, assim como Guillén em outro momento, discorreu eloquentemente sobre as lacunas raciais em sua tradição literária nacional e as distorções que acompanham a estética da supremacia branca. Morrison, ao responder à omissão da experiência afro no imaginário literário colonial, engaja-se na tarefa de reparar o que ela vê como um legado cultural mutilado. Ela faz isso por meio de uma prática literária inspirada nos códigos culturais e linguísticos do vernáculo afro-americano e baseada nas experiências reais e imaginárias de sua família, de seus conhecidos e de sua comunidade etnocultural imaginada, tanto no presente quanto no passado. De fato, seu romance *Beloved* [*Amada*] de 1987, baseado na história da mãe escravizada Margaret Garner, forçada a cometer filicídio em 1865, no qual ela defende uma mulher demonizada pela opinião da época, não só a reumaniza como também constrói com sentimento e sutileza o mundo da vida dos escravizados sob a ditadura racial. Ela também contribui com um componente necessário para o imaginário nacional, demonstrando uma ética malunga de empatia e solidariedade trans-histórica. Inevitavelmente, o valor destas e de outras narrativas semelhantes residem em seu poder de criar e de participar de estruturas de memória e alteridade em tensão crítica com as narrativas dominantes e com as histórias oficiais. Elas formam um baluarte contra o esquecimento e assumem uma posição em relação à injustiça de ontem e de hoje. Seu objetivo final, assim como o dos antigos quilombolas, está na conquista de cada vez mais liberdade.

340

Referências bibliográficas:

ALSOPP, Richard. *Dictionary of Caribbean English Usage*. New York: Oxford University Press, 1996.

ANDERSON, Robert Nelson. The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil. *Journal of Latin American Studies*. 28.3. p. 545-566, 1996.

AUGIER, Angel. *Nicolás Guillén: Prosa de Prisa*. La Habana: Editorial Arte y Literatura. 3 vols., 1976.

BENNET, Herman. The Subject in the Plot: National Boundaries and the “History” of the Black Atlantic. *African Studies Review*. 43.1, p. 47-68, 2000.

BRATHWAITE, Edward Kamau. *The Arrivants: A New World Trilogy*. London: Oxford University Press, 1973.

CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972.

_____. *Aimé Césaire: The Collected Poetry*. Trans. with an introduction and notes by Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley: University of California Press, 1983.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

CUTI. *...E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DE FRIEDMANN, Nina S. *Presencia Africana en Colombia*. Presencia africana en Sudamérica. Ed. Luz María Martínez Montiel. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 47-110, 1995.

341

ELLIS, Keith. *Nicolás Guillén and Langston Hughes: Convergences and Divergences*. Between Race and Empire: African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution. Philadelphia: Temple University Press, p. 129-167, 1998.

EQUIANO, Olaudah. *Equiano’s Travels: His Autobiography, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African*. Abridged and edited by Paul Edwards. Oxford: Heinemann International, 1989.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

GUILLÉN, Nicolás. *Obra poética, Tomo 1, 1922-1958*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2002.

HALL, Stuart. *Old and New Identities, Old and New Ethnicities*. Cultures, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Ed. Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 41-67, 1997.

HANDELSMAN, Michael. *Afrocentrism as an Intercultural Force in Ecuador*. Race, Colonialism and Social Transformation in Latin America and the Caribbean. Ed. Jerome Branche. Gainesville, Florida: University Press of Florida, p. 241-256, 2008.

HAYES EDWARDS, Brent. “Unfinished Migrations”: Commentary and Response. *African Studies Review*. 43.1, p. 47-68, 2000.

_____. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

HELG, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

HENRY, Paget. *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

KARASCH, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

LAO MONTES, Agustín. “Unfinished Migrations: Commentary and Response”, p. 55-60, 2000.

_____. Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces. *Cultural Studies*. 21.2-3, p. 309-338, 2007.

LIENHARD, Martin. Kalunga o el recuerdo de la trata esclavista en algunos cantos afroamericanos. *Revista Iberoamericana*. 188-189, p. 505-517, 1999.

L’OMI L’ODO, Alexandre. Malunguinho, negro guerreiro/ divino de Pernambuco. (Maio 2009) Acesso em 14/05/2024:

<https://alexandrelomilodo.blogspot.com/2008/07/malunguinho-negro-guerreirodivino-de.html>

MANZANO, Juan Francisco. *Obras*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1972.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1992.

MORRISON, Toni. Unspeakable things Unspoken: The Afro-American Presence in African-American Literature. *Michigan Quarterly Review*. 28, p. 1-34, 1989.

_____. *Beloved: A Novel*. New York: Plume, 1988.

NWANKWO, Ifeoma. *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth Century Americas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

ORTIZ, Fernando. *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1974.

PATTERSON, Orlando. *Die the Long Day*. New York: William Morrow & Company, Inc, 1972.

PATTERSON, Tiffany Ruby and Kelly, Robin D.G.. Unfinished Migrations: Reflections on the Making of the Modern World. *African Studies Review*. 43.1, p. 11-45, 2000.

PRICE, Richard. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American people*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

_____. Executing Ethnicity: The Killings in Suriname. *Cultural Anthropology*. 10.4, p. 437-471, 1995.

_____. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1996.

REDIKER, Marcus. *The Slave Ship: A Human History*. New York: The Penguin Group (USA) Inc, 2007.

REIS, João José. *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Trans. A. Brakel. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1993.

SCOTT, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.

SCOTT, Julius Sherrard, III. *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*, PhD. Dissertation, Duke University, 1986.

SLENES, Robert W.. “*Malungu, Ngoma vem!*” África encoberta e descoberta no Brasil. Luanda: Ministério da Cultura, 1995.

STEDMAN, John Gabriel. *Stedman’s Surinam: Life in an Eighteenth-Century Slave Society*. Ed. Richard Price and Sally Price. Baltimore: The John’s Hopkins University Press, 1992.

THORNE, Eva. *The Politics of Latin-American Land Rights*. Paper presented at the Latin American Studies Association’s 25th International Congress. Las Vegas, 2004.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

VILLAVARDE, Cirilo. *Cecilia Valdés o la loma del ángel*. Ed. Jean Lamore. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

VOORHOEVE, Jan and Lichtveld Ursy, Eds.. *The Origin of Suriname Creole*. Creole Drum: An Anthology of Creole Literature in Surinam. New Haven: Yale University Press, p. 273-279, 1975.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The National and the Universal: Can there be such a thing as World Culture? Culture, Globalization, and the World System*. Ed. Anthony D. King. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, p. 90-105, 1997.

WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. Boston: Richardson, 1831.