

NEGROFILIA Y NEGRITUD EN PERSPECTIVA CUBANA : UNA LECTURA DE "LETTRE DES ANTILLES", DE ALEJO CARPENTIER

Andrea Pagni

Universität Rostock
andrea.pagni@philfak.uni-rostock.de

RESUMEN

Con "Lettre des Antilles" (1929) Carpentier intenta iniciar un debate con las corrientes primitivistas negrófilas de la vanguardia francesa y su concepción de una identidad negra homogénea y esencialista. El texto confronta esa concepción con las identidades cambiantes sobre el trasfondo de la diáspora. Tomando en cuenta la localización cultural desde donde se escribe "Lettre des Antilles", y considerando que el valor de una enunciación depende de quién la formula cuándo, cómo, dónde y para quién, intento una lectura diferenciada de este texto, que seguramente fue aceptado para su publicación en la revista Bifur por su (aparente) perspectiva etnográfica, y trato de mostrar cómo se subvierte aquí el modelo de comunicación y traducción etnográficas. Mientras que el texto etnográfico le ofrece al lector compartir un lugar cómplice de observación y superioridad, el narrador de Carpentier no construye para sus lectores franceses un lugar de superioridad compartida. La situación comunicativa intercultural que se elabora en "Lettre" cuenta con un lector dispuesto a dejarse fascinar por la alteridad y construye un narrador que calcula exactamente este efecto desplegando, desde una posición entre las culturas, esa doble mirada que caracterizará la poética de lo real maravilloso.

1. INTRODUCCIÓN

Si por un lado la vanguardia francesa ve en África al Otro fascinante de una Europa connotada negativamente, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, los fundadores de la negritud construyen en el París de los años treinta a África no como lo propio, sino como el Otro fascinante de la vanguardia. Vanguardia y negritud comparten una imagen negativa de Europa y una imagen positiva de África.¹ Hoy día ese pensamiento binario se ha vuelto insostenible, y la negritud ha sido sometida, como el primitivismo vanguardista, a una crítica que adquiere a veces rasgos denunciatorios.²

En lo que hace a la relación entre vanguardia y primitivismo, sería erróneo criticar, en base a una corrección política malentendida, el hecho de que los escritores, artistas y críticos europeos se interesaran por las culturas no europeas consideradas primitivas, porque ese interés y la circulación que activó, contribuyeron también a mantener vivos, reescribiéndolos, los legados culturales (cf. Schwab, Gabriele 1996: 117). No hay que olvidar que la vanguardia preparó, además, un terreno favorable a la articulación de voces no europeas en Francia en el período de entreguerras (Clifford, James 1988a); escritores y artistas no europeos asumieron por primera vez la palabra en un escenario que había estado reservado hasta entonces a los europeos. Esta nueva coyuntura benefició no sólo a los autores de la negritud, sino también a otros intelectuales no europeos, como Vicente Huidobro, Miguel Ángel Asturias o Alejo Carpentier.

En cuanto a la compleja relación de la negritud con las miradas europeas sobre Africa, seguramente estamos hoy en condiciones de percibirla de otro modo, y también de criticarla. Sin embargo es lícito preguntarse si los autores francófonos africanos que inauguraron el pensamiento de la negritud en los años treinta en París, podrían haberse percibido y articulado en ese momento y en ese lugar privilegiado del otro europeo que era París, de otro modo que en relación con esa mirada europea que los valoraba positiva- o negativamente.³

No sorprende que una de las primeras voces que criticaron el modelo primitivista binario a fines de los años veinte proviniera del Caribe *hispanoamericano*, que no se encontraba, a diferencia del Caribe francófono y anglófono en una situación colonial. Al criticar primero el reduccionismo de la vanguardia francesa y luego el de la negritud, Carpentier dirige su mirada hacia determinados aspectos culturales de la situación colonial y sus actores.

2. UN NUEVO LUGAR DE ENUNCIACIÓN AL MARGEN DE LA SITUACIÓN COLONIAL: ALEJO CARPENTIER

Ya en sus textos franceses de los años veinte y comienzos de los años treinta, Alejo Carpentier elabora, a partir de una toma de distancia crítica respecto de la concepción reduccionista que la vanguardia francesa tiene de las culturas africanas, una concepción de identidad que tiene importantes puntos de contacto con las actuales discusiones sobre

identidad e identificación en un marco poscolonial y multicultural. Al hacerlo, el autor cubano delimita un lugar de enunciación específico en el campo literario de los años treinta en París que le permite desplegar ciertas estrategias discursivas que conducirán más adelante a la praxis narrativa de lo *real maravilloso*.

Carpentier, que se había exiliado en París en 1928, publicó en 1929 en la revista *Bifur* editada por Pierre G. Lévy, un artículo con el título de "Lettre des Antilles", que inicia con una crítica dirigida a los círculos de la vanguardia negrófila de París:

On dit: 'ah! oui, *les nègres*...' On connaît les nègres. Le jazz, les masques à cornes, les spirituals, la chanson de *missié Preval*, le bal de la rue Blomet, tout ça c'est *les nègres*. En bloc... Quand on parle des nègres, on ignore presque toujours leur pouvoir d'adaptation à de nouveaux milieux, leur aptitude à se transformer sur place, à se créer de nouvelles traditions. (Carpentier, Alejo 1929: 91)

A continuación Carpentier pasa a ejemplificar la heterogeneidad geocultural de los pueblos afroantillanos en Jamaica, Haití y Cuba, para luego presentar una serie de prácticas rituales afrocubanas y finalmente ocuparse de la cultura china en La Habana.

El texto citado contrapone dos concepciones de identidad: Por un lado, la concepción de la vanguardia primitivista – "*les nègres*. En bloc..." – es decir la identidad negra como una especie de sujeto colectivo, compacto y verdadero que más allá de toda diversidad superficial da coherencia al conjunto de seres humanos cuyo origen geocultural común es Africa. Esta concepción la van a compartir pocos años más tarde los primeros intelectuales de la negritud con la vanguardia francesa que Carpentier critica aquí.⁴ Por otro lado, Carpentier sugiere concebir las identidades como procesos de negociación y cambio, en los que las diversas localizaciones condicionadas históricamente tienen más peso que el origen geocultural común. Es la diáspora y son sus consecuencias lo que aparece en esta reflexión desde una perspectiva antillana postcolonial. Carpentier propone aquí una concepción de identidad que tiene menos que ver con raíces africanas que con los diversos itinerarios transatlánticos que desde el siglo XVI tuvieron a Africa como punto de partida.⁵ Esta diferenciación que propone Carpentier al comienzo de su "Lettre des Antilles" marca fuertemente la discusión actual sobre identidades postcoloniales que se lleva a cabo sobre

todo en la academia angloamericana y con un notable desconocimiento de los aportes hispanoamericanos al tema:

Marked by its European origins, modern black political culture has always been more interested in the relationship of identity to roots and rootedness than in seeing identity as a process of movement and mediation that is more appropriately approached via the homonym routes. (Gilroy, Paul 1993: 19)

Far from being grounded in mere 'recovery' of the past, which is waiting to be found, and which when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past. [...] Not an essence but a *positioning*. (Hall, Stuart 1994: 394s.)

La concepción de identidades negras heterogéneas y variables que propone Carpentier implica, además, considerar el legado colonial de la esclavitud, vinculado con los itinerarios y las transformaciones de un capital cultural africano originario, no solamente en el sentido de una identidad falsa sobreimpuesta, de un extrañamiento de connotaciones sólo negativas, sino también como un legado legítimo y paradójicamente enriquecedor; implica pensar que los esclavos no fueron solamente víctimas pasivas del colonialismo, sino que enfrentaron la situación colonial de manera activa y creativa (cf. Dash, Michael 1974: 65ss.). Además, esa concepción permite valorizar positivamente los diversos procesos de construcción nacional que desempeñaron un rol importante para la construcción de nuevas identidades a partir de la rebelión de esclavos en Haití a comienzos del siglo XIX (Ibíd., 60s.).

En "Lettre des Antilles" Carpentier presenta a las Antillas como un espacio privilegiado para la percepción de tales procesos de hibridación. Le interesa mostrar que durante más de cuatrocientos años han tenido lugar allí diversas localizaciones afroantillanas en un espacio geográfico reducido, y que ese proceso no está clausurado.⁶

Lo que sigue en "Lettre des Antilles" es una presentación de temas privilegiados del primitivismo y la etnografía de la época: ceremonias mágicas, rituales de iniciación y prácticas de las *confréries* negras en Cuba. ¿En qué se diferencian estos temas de los que privilegia la vanguardia francesa contra la que Carpentier escribe? No superaríamos las limitaciones del pensamiento tradicional sobre las influencias ni saldríamos del lugar común

sobre la dependencia de la producción cultural no europea respecto de los modelos metropolitanos, si nos limitáramos a estudiar los motivos temáticos para llegar a la conclusión de que Carpentier, en definitiva, hace lo mismo que la vanguardia francesa o que imita una moda europea de los años veinte sacando provecho de sus conocimientos de la cultura afrocubana. Si se atiende, sin embargo, a la localización cultural del sujeto de enunciación, al lugar desde donde se escribe "Lettre des Antilles", considerando que el valor de una enunciación depende básicamente de quién la formula cuándo, cómo, dónde y para quién, entonces es posible intentar una lectura más diferenciada.

Podemos leer el texto de Carpentier hasta cierto punto como si fuera un texto etnográfico, como el producto de una traducción cultural (cf. Asad, Talal 1995; Niranjana, Tejaswini 1992). Esta característica del texto llevó seguramente a Pierre G. Lévy a incluirlo en *Bifur*. Todo proceso de traducción que intenta hacer comprensible una cultura ajena para la cultura propia – como es el caso de las etnografías – implica siempre una apropiación de lo extraño que conlleva una inevitable violencia estructural. En la traducción etnográfica, las formas y prácticas culturales llamadas 'primitivas' son explicadas, ordenadas, eventualmente despojadas de su radical inviabilidad para volverlas comprensibles en el marco de la cultura propia (Dingwaney, Anuradha 1995: 4ss.). El etnógrafo media como traductor entre la cultura 'primitiva', que es para él menos extraña que para sus lectores, y la cultura a la que él mismo y sus lectores pertenecen.

Hay sin embargo dos diferencias importantes entre la posición de Carpentier y la de un etnógrafo. En primer lugar: si bien la cultura, sobre la que Carpentier escribe no es la propia, se trata de una cultura que pertenece a su entorno social pluriétnico. Aunque Carpentier utiliza determinados recursos retóricos del discurso etnográfico y delimita una posición de autor basada en la propia experiencia y en ese sentido comparable a la de la "autoridad etnográfica" (Clifford, James 1988b), la posición que asume no es la de un etnógrafo. En la cultura sobre la que escribe, no se sitúa temporariamente con fines científicos para estudiarla; Carpentier no se presenta como un observador participante que efectúa trabajo de campo. En segundo lugar: los lectores para los que escribe no pertenecen a su propio entorno cultural, aunque compartan con él ciertas disposiciones. La combinación de ambas diferencias subvierte en parte el modelo de traducción y comunicación de la etnografía, que en "Lettre des Antilles" adquiere especial relevancia intertextual, porque el etnógrafo, por mucho que quiera o pueda aproximarse a la cultura que se propone estudiar y describir, escribe para un público propio o por lo menos para un público que le resulta más próximo

que la cultura sobre la que escribe. Lo interesante de "Lettre des Antilles" es que Carpentier informa sobre una cultura que si bien no es la propia, le resulta próxima, a un público que no es el de su entorno cultural específico en una lengua que no es totalmente la suya. En este sentido, tiene lugar aquí un proceso de traducción múltiple: los actos se traducen en palabras, la oralidad en escritura, la lengua afrocubana de los ñáñigos se traduce, a través del español, al francés.

Esta peculiar localización de Carpentier le permite construir en "Lettre des Antilles" un narrador que asume diversas posiciones y que le hace al lector diferentes ofertas. Este narrador no se presenta como observador distante de usos y costumbres extraños, ni como científico preocupado por la objetividad, que trata de subordinar lo que ha visto a un modelo explicativo de carácter empírico-racional compartido por sus lectores. No se trata tampoco de un narrador "autoetnográfico" (Pratt, Mary Louise 1992: 7) que en su calidad de no-europeo adecua sus autorrepresentaciones y sus representaciones del 'otro' a los parámetros del etnógrafo europeo. El narrador de Carpentier trata de bloquear la adecuación en la medida en que no marca lo que describe como raro, extraño o fascinante, sino que lo presenta como normal en un tono narrativo sobrio, moderado. Mientras que el etnógrafo, que se concibe como mediador entre la cultura ajena que describe y el público propio para quien escribe, le ofrece a su lector compartir un lugar de observación, un lugar cómplice de superioridad, el narrador de "Lettre des Antilles" no construye para sus lectores franceses un lugar semejante de superioridad compartida.

Esta posición narrativa no se mantiene sin embargo consecuentemente a lo largo del texto. El narrador se proyecta en ciertos pasajes como el amigo blanco de sus amigos afrocubanos, a quien los *sorciers* mantienen sin embargo apartado de sus altares, y que en un tono sospechosamente primitivista es compadecido por los curanderos negros en un francés traducido: "Vous autres, les blancs, vous êtes des malheureux. Vous n'avez aucune notion du côté magique de la vie" (Carpentier, Alejo 1929, 93). Esta oscilación entre dos posturas – distancia respecto de la cultura europea blanca y cercanía respecto de la cultura afrocubana por un lado, y por otro distancia respecto de la cultura afrocubana y cercanía respecto de la europea – crea indeterminaciones en el texto que le exigen al lector una participación. Veamos un ejemplo:

Une visite au sorcier peut avoir les plus grandes conséquences. Il a le pouvoir de *nous* faire aimer, de provoquer la mort violente de *nos* ennemis, de

nous faire gagner à la loterie, de guérir *nos* maladies, d'empêcher una femme de *nous* tromper. Il *nous* fera un diagnostic en jetant trente coquillages en l'air; il découvrira les numéros qui *vous* portent chance sur les ailes d'un phalène... (Ibíd., 95; mi subrayado)

El efecto de esta "visite au sorcier" no queda aquí, como en el caso de la mirada etnográfica, limitado al otro del observador y de sus lectores, y por lo tanto para ellos básicamente cuestionable y en definitiva inofensivo. ¿Quién es aquí "nous"? En primer término el narrador, y con él todos los que normalmente van a pedir ayuda al *sorcier*, o sea los otros del público lector. Sin embargo, el texto le ofrece también al lector con ese "nous", y a más tardar con el "vous", un momento de identificación. La indeterminación inscribe en el texto la mirada del lector europeo blanco como mirada del otro – ¿respecto de las figuras? ¿respecto de sí mismo? – propone la posibilidad de una transferencia.⁷

En "Lettre des Antilles" encontramos ya un recurso narrativo que va a caracterizar la escritura del *realismo mágico* en la novela latinoamericana de los años cincuenta y sesenta del siglo XX: La situación comunicativa intercultural que el *realismo mágico* pone en escena, cuenta con un lector dispuesto a dejarse fascinar por la alteridad⁸ y proyecta un narrador que no sólo calcula exactamente este *effet d'enchantement*⁹ sino que despliega, desde una posición entre las culturas, una especie de doble mirada.

Con "Lettre des Antilles", una toma de posición frente a la vanguardia francesa, Carpentier procura distanciarse de la mirada negrófila sobre Africa y comienza a recortar en el campo literario francés de los años veinte un peculiar lugar de enunciación, un lugar de la diferencia para la articulación de voces no europeas tomando en cuenta al público europeo. Carpentier va a consolidar para sí como escritor cubano este lugar oscilante, que va a ser, en definitiva, el lugar desde el cual se escribirán las novelas latinoamericanas del realismo mágico.

Una clara definición poetológica de este lugar de enunciación que Carpentier define en París, la encontraremos solamente veinte años más tarde, en el prólogo a *El Reino de Este Mundo*, de 1948. Es conocida la crítica al surrealismo a través de la fórmula de "lo real maravilloso".¹⁰ Pero *El Reino de Este Mundo* puede ser leído también como crítica al binarismo de la negritud.¹¹ Esa es una de las razones por las que autores antillanos como Jacques Stéphen Alexis y Édouard Glissant, que formulan en los años cincuenta del siglo XX una posición crítica respecto de la negritud¹², se interesaran por la novelística de Carpentier

y también por sus ensayos poetológicos (cf. Alexis, Jacques S. 1956 y Glissant, Édouard 1956a y 1956b).

El debate que Carpentier quiso iniciar con "Lettre des Antilles" no prendió en la escena de la vanguardia francesa, demasiado fascinada con el Otro como para percibirlo de otro modo que como objeto de culto o como punto de partida de la propia actividad artística. Leo este texto de Carpentier como momento inicial de la delimitación de un lugar de enunciación para lo que veinte años más tarde será la poética de lo real maravilloso, en la que no es casual que Carpentier siga polemizando con aquella vanguardia del París de los años veinte.¹²

NOTAS

1. Esto no implica que no haya habido diferencias entre ambos, solamente que Carpentier, en razón de su propia localización poscolonial, fue particularmente sensible a los aspectos comunes.

2. Para un debate con estas voces críticas que van desde Wole Solinka hasta Henry Louis Gates jr. cf. Wise, Christopher 1995 y Miller, Christopher 1990.

3. Leiner sostiene que es normal que en un primer momento el sujeto africano negro, que no se había visto jamás sino desde la perspectiva del Otro, intentara rehabilitar su raza a los ojos de ese Otro (cf. Leiner, Jacqueline 1993: 163).

4. Cf. la descripción de la concepción identitaria de la negritud según Stuart Hall: "[...] cultural identity in terms of one, shared culture, a sort of collective 'one cial or true self', hiding inside the many other, more super cially imposed 'selves', which people with a shared history and arti nition, our ancestry hold in common. Within the terms of this de ect the common historical experiences and shared cultural identities re cultural codes which provide us, as 'one people', with stable, unchanging and continuous frames of reference and meaning beneath the shifting divisions and vicissitudes of our actual history". Esto se logra en la diáspora a través de la representación de Africa como "the mother of these different civilisations" (Hall, Stuart 1994: 393s.).

5. Cf. la oposición entre "roots" y "routes" desde una perspectiva poscolonial en Clifford 1997.

6. Para una presentación del *negrismo* cubano de los años veinte y treinta del siglo XX cf. el conjunto de ensayos de Carpentier *La música en Cuba* (1946); cf. igualmente Janney, Frank 1981: 11–25.

7. Sobre la transferencia en textos literarios que ponen en escena el contacto cultural, cf. Schwab, Gabriele 1996: 131–134.

8. Es sintomático que el cuento "Histoire de lunes", también redactado en francés, haga uso consecuente de esta misma técnica, mientras que *Ecué Yamba O*, la novela escrita en español, iniciada antes del viaje a Europa, no aplique consecuentemente este recurso. Para la configuración de una doble perspectiva de experiencia afrocubana y análisis sociológico en *Ecué Yamba O*, cf. Matibag, Eugenio 1996: 97ss.

9. En la medida en que este narrador, a diferencia del narrador etnográfico, no construye un lector cómplice que comparte con el narrador un saber del que las figuras carecen, sino en todo caso le ofrece compartir un no-saber o saber-menos, el lector se ve ante la alternativa de aceptar la oferta y acompañar al narrador, o de excluirse. Aunque el narrador no aclara los diversos efectos de la "visite au sorcier" apelando a una causalidad empírico-racional (como se esperaría en un relato etnográfico o en un texto colonial), tampoco presenta los efectos de la visita como siniestros (como en el relato fantástico) ni los falsifica desde una perspectiva de superioridad. El narrador, que tiene siempre en cuenta la disposición de su lector francés, los presenta intencionalmente como normales en el marco de una causalidad no empírico-racional, sin sentirse en la necesidad de dar mayores explicaciones. El texto le ofrece al lector aceptar esa versión y compartir esa percepción. Esta técnica narrativa que produce un *effet d'enchantement*, consiste en que la relación de causa y efecto que caracteriza a la narrativa realista – y también a la etnografía – no se anule completamente (como en el *merveilleux* de los cuentos de hadas), sino que las relaciones de causalidad empíricas y concretamente definibles sean reemplazadas por una causalidad no empírica (cf. Chiampi, Irlemar 1983).

10. Chiampi (1981 [1972]) y luego Klengel (1994) han demostrado que la delimitación de Carpentier respecto del surrealismo es parte de una estrategia literaria y política, y que el

posicionamiento poetológico en el prólogo a *El Reino de Este Mundo* está estrechamente vinculado con la experiencia surrealista de Carpentier.

11. "La crítica, entonces, se ejercería también respecto de la 'negritud' que quizás hacia 1948 todavía no estaba superada teóricamente por el 'tercermundismo' de un Fanon, pero que un hombre formado en el equilibrio clásico podía considerar como unilateral, como lo que podía frenar un impulso histórico a la mezcla que engendró esos desequilibrios estables llamados 'créole' y 'vudú'. Pero más importante aún, esta concreta actitud crítica sería el fundamento de una escritura que tiene en el prólogo su teoría expuesta y en la cual se encuadraría el relato: el 'realismo mágico' que se enfrenta polémicamente con la búsqueda europea de lo maravilloso, pero también, obviamente, con la negritud." (Jitrik, Noé 1987 [1982]: 174).

12. Para un análisis de estos aspectos véase la versión ampliada de este trabajo a publicarse próximamente en: Silvia Spitta / Javier Lasarte (eds.): *Cruces de culturas: Mestizaje e identidad en Latinoamérica*. Caracas. La Nave Va

BIBLIOGRAFÍA

Alexis, Jacques S. (1956). "Du réalisme merveilleux des Haïtiens", *Présence Africaine* n° 8–10, pp. 245–271.

Asad, Talal (1995). "A Comment on Translation, Critique, and Subversion". Dingwaney und Maier (eds.), pp. 325–332.

Carpentier, Alejo (1929). "Lettre des Antilles". *Bifur* n° 3, pp. 91–105.

— (1946). *La música en Cuba*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (1949). *El Reino de Este Mundo*, México, Edición y Distribución Ibero Americana de Publicaciones.

Chiampi, Irlemar (1981). "Alejo Carpentier y el surrealismo", *Revista de la Universidad de México* n° 5, pp. 2–10.

- (1983). *El realismo maravilloso*. Caracas, Monte Ávila.
- Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture – Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- (1988a). "On Ethnographic Surrealism". Clifford 1988, pp. 117–151.
- (1988b). "On Ethnographic Authority". Clifford 1988, pp. 21–54.
- (1997). *Routes – Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- Dash, Michael J. (1974). "Marvelous Realism – The Way Out of Négritude", *Caribbean Studies* n° 13/4, pp. 57–70.
- Dingwaney, Anuradha (1995). "Introduction: Translating 'Third World' Cultures", Dingwaney y Maier (eds.), pp. 3–15.
- y Carol Maier (eds.). *Between Languages and Cultures – Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh/London, University of Pittsburgh Press.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Glissant, Édouard (1956a). "Alejo Carpentier et 'L'Autre Amérique'". *Critique* año 12, n° 105, pp. 113–119.
- (1956b). *Le Discours Antillais*, Paris, Éditions du Seuil.
- Hall, Stuart (1994). "Cultural Identity and Diaspora". Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory – A Reader*, New York etc., Harvester Wheatsheaf, pp. 392–403.
- Janney, Frank (1981). *Alejo Carpentier and his Early Works*, London, Tamesis.
- Jitrik, Noé (1987 [1982]). "Blanco, negro, ¿mulato? – Una lectura de *El Reino de este mundo*". Noé Jitrik, *La memoria compartida*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 146–176.

Klengel, Susanne (1994). *Amerika-Diskurse der Surrealisten – "Amerika" als Vision und als Feld heterogener Erfahrungen*, Stuttgart/Weimar, Metzler.

Leiner, Jacqueline (1993). "Négritude caraïbe – Négritude africaine". Jacqueline Leiner, *Aimé Césaire – Le terreau primordial*, Tübingen, Narr, pp. 153–172.

Matibag, Eugenio (1996). *Actions in Narrative Afro-Cuban Religious Experience – Cultural Re*, Gainesville, University Press of Florida.

Miller, Christopher L. (1990). *Theories of Africans – Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago/London, University of Chicago Press.

Niranjana, Tejaswini (1992). "Representing Texts and Cultures: Translation Studies and Ethnography". Tejaswini Niranjana, *Siting Translation – History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley/Oxford, University of California Press, pp. 47–86.

Pratt, Mary L. (1992). *Imperial Eyes – Travel Writing and Transculturation*, London/New York, Routledge.

Schwab, Gabriele (1996). "Literary Transference and the Vicissitudes of Culture". *REAL – Yearbook of Research in English and American Literature* n° 12, pp. 115–141.

Wise, Christopher (1995). "The Dialectics of Négritude: Or, the (Post) Colonial Subject in Contemporary African-American Literature". Gita Rajan y Radhika Momarnam (eds.), *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts – Theory and Criticism*, Westport/London, Greenwood Press, pp. 33–46.