Anales de Literatura Española **Artículo de investigación**
e-ISSN: 2695-4257 | ISSN: 0212-5889
Núm. 37, 2022, pp. 11-31
https://doi.org/10.14198/ALEUA.2022.37.01

Diáspora y auto representación en la literatura afroespañola: *Hija del camino*, de Lucía Asué Mbomío

Diaspora and self-representation in Afro-Spanish literature: Lucía Asué Mbomío's *Hija del camino*

Vicent Cucarella Ramon

Autoría:
Vicent Cucarella Ramon
Universitat de València, España
https://orcid.org/0000-0003-1547-2273
Vicent.Cucarella@uv.es

Citación:
Cucarella Ramon, Vicent. «Diáspora y auto representación en la literatura afroespañola: *Hija del camino*, de Lucía Asué Mbomío», *Anales de Literatura Española*, n.º 37, 2022, pp. 11-31. https://doi.org/10.14198/ALEUA.2022.37.01

Fecha de recepción: 27/02/2021
Fecha de aceptación: 22/07/2021

© 2022 Vicent Cucarella Ramon

Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

Resumen

La novela *Hija del camino* de la escritora afroespañola Lucía Asué Mbomío trata la historia de Sandra Nnom y sus vicisitudes en búsqueda de la conciliación de su identidad afroespañola a través de una serie de migraciones que la impelen a un autodescubrimiento y auto representación. De este modo, el relato aboga por la migración como elemento intrínseco al establecimiento de la conciencia afrodiaspórica y constituye la auto representación del sujeto diaspórico como metáfora y ejemplo del rechazo al esencialismo identitario y como mecanismo de legitimación de una identidad afroespañola que abraza la hibridez intrínseca de la diáspora africana. Siguiendo las rutas de lo que se ha dado en llamar el Atlántico hispano, Mbomío establece una narrativa en la que Sandra Nnom (re)define su sentido híbrido de la identidad redirigiendo las rutas del Atlántico hispano para incluir a España en el legado postesclavista y colonialista al tiempo que feminiza el eje Atlántico creando una estética femenina del legado afrodiaspórico. Al final, la novela deviene en un relato curativo que aboga por reclamar una identidad afrodiaspórica que, a través del hibridismo, aporta una lectura a favor de la diferencia y la inclusión en la literatura española.

Palabras clave: Diáspora; Afroespañola; Atlántico Hispano; Hibridismo; Auto representación

Abstract

The novel *Hija del camino* by Afro-Spanish writer Lucía Asué Mbomío is about the story and whereabouts of Sandra Nnom's search for the conciliation of her Afro-Spanish identity through a series of migrations that lead her to a self-discovery and self-representation. In so doing, the story banks on the process of migration as the intrinsic element for the establishment of the Afro-diasporic consciousness. This constitutes the self-representation of the diasporic subject as the metaphor and example that debunk the essentialism and as a legitimizing mechanism of an Afro-Spanish identity that embraces the hybridism of the diasporic subject. Following the routes of the so-called Hispanic Atlantic, Mbomío establishes a story in which Sandra Nnom (re)defines her hybridism redirecting the routes of the Hispanic Atlantic to include Spain in the slavery and colonialist legacy whilst it also feminizes the Atlantic paradigm establishing a feminine aesthetics of such diasporic legacy. Eventually, the novel becomes a healing narrative that defends the diasporic identity which, through its hybridism, offers a message in favour of inclusion and difference in the Spanish literature.

Keywords: Diaspora; Afro-Spanish; Hispanic Atlantic; Hybridism; Self-representation

Introducción

Cuando en un congreso internacional sobre historia africana, celebrado en 1965, se acuñó el término diáspora africana se inauguró un campo de estudio que, a la vez, abrió las puertas a una literatura específica dentro de la recién nacida literatura postcolonial. La diáspora africana, en palabras de Joseph Harris, se puede definir de la siguiente manera:

> El concepto de diáspora africana subsume lo siguiente: la dispersión global (voluntaria e involuntaria) de africanos y africanas a lo largo de la historia; la emergencia de una identidad cultural en el extranjero basada en el origen y las condiciones sociales; y el retorno psicológico o físico a la patria, África (1993: 3).

Aunque el estudio de la esclavitud africana en España no se materializó dentro de la academia hasta los años 50 del siglo XX[1], la presencia y representación de los afroespañoles ha sido frecuente desde el siglo XVI[2]. Cuando los Reyes Católicos autorizaron el tráfico de esclavos africanos en 1502, España se inserta en el eje atlántico de la esclavitud con pleno derecho estableciendo, de este

1. Como explica Rocío Periáñez Gómez, el artículo que en 1952 publicó Antonio Domínguez Ortiz, titulado «La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna», incitó el estudio de la historiografía de la esclavitud en la España de la Edad Moderna.
2. Dentro del volumen *La esclavitud negroafricana en la historia de España: siglos XVI y XVII*, Luis Méndez Rodríguez hace un recorrido por la presencia e impacto de la existencia de negroafricanos que pasaron a ser afroespañoles desde la España del Siglo de Oro.

modo, unos lazos con la diáspora africana que llegan hasta nuestros días. Forzados y deshumanizados en un primer momento como esclavos y esclavas en lo que se vino a llamar el Nuevo Mundo, los africanos desterrados pronto se afanaron en recrear una cultura transoceánica en los países a los que se les había llevado. Éste fue, precisamente, el punto de partida y el marco cultural del intelectual Paul Gilroy en su celebrado estudio *The Black Atlantic* (El Atlántico Negro), donde expuso las manifestaciones culturales transnacionales que la diáspora africana forjó entre África, Europa y las Américas.

Así, a tenor del caldo de cultivo que se gestó con el establecimiento de la literatura poscolonial a finales del siglo pasado, Toyin Falola distingue un nuevo tipo de diáspora africana, que él llama *new diaspora*, que recoge los frutos culturales de la conciencia afrodiaspórica desde el siglo XVII. Para Falola, esta nueva diáspora añade nuevos significantes a la vieja diáspora puesto que se centra en las migraciones postcoloniales hacia y desde África en un intento de seguir explorando el carácter transnacional e híbrido de esta identidad afrodiaspórica. Sin embargo, en el contexto cultural postcolonial los estudios de la diáspora africana se han capitalizado dentro del marco angloparlante, lo que ha ayudado a la poca visibilidad de la diáspora africana en otras geografías y ha limitado, así, la experiencia de la diáspora africana en Europa. Como explica Mar Gallego, «[p]recisamente esta omisión -que no encuentro inocente- es la que ha motivado la búsqueda de representación de esas otras geografías que están infrarrepresentadas en el contexto de los estudios sobre la diáspora africana» (2016: 61).

De hecho, la identidad hegemónica europea se ha fundado en oposición a la otredad negra de África (Braidotti, 1999: 30-40) y, por ello, los discursos elaborados sobre el europeísmo a lo largo del siglo XX «dejan entrever conexiones cada vez más visibles entre el soporte ideológico diseñado para la "empresa exitosa" de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo de los siglos XVIII y XIX» (Gallego, 2016: 81). Es por eso que la nueva diáspora africana, en la acepción de Falola, sobre todo a partir de los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX, ha dado la vuelta a los procesos migratorios para galvanizar su potencial transnacional y redefinir la cultura afrodiaspórica en Europa con el objetivo de «resituar la identidad hegemónica blanca a través de la desnaturalización de posiciones jerárquicas y la desestabilización de señas identitarias» (Gallego, 2016: 81).

En esta reconfiguración de las identidades, los estudios diaspóricos han fagocitado el reclamo de identidades híbridas o liminales que recrean las identidades culturales como modo legítimo de «llegar a ser» así como de «ser» (Hall, 1997: 52). Por ello, «[a]l desafiar la rigidez del orden jerárquico dominante,

la hibridez cultural crea las condiciones propicias para el desarrollo de posibles (y plausibles) formulaciones alternativas del propio concepto de ser y de pertenecer» (Gallego, 2012: 272).

En este sentido, la comunidad afrodiaspórica española ha contribuido sustancialmente al debate de las identidades híbridas y multiformes para forjar un sentido de identidad cultural que pueda abrazar la pluralidad y la diferencia en la España contemporánea. En el caso de la diáspora ecuatoguineana encontramos cómo los lazos culturales se entrelazan a través de la historia de la esclavitud y el colonialismo. Como explica Elisa Rizo:

> Entre los siglos quince y veinte, [Guinea Ecuatorial] fue tomada por los portugueses, ocupada por los británicos y colonizada por los españoles [...] Mientras se desarrollaba el sistema capitalista mundial, esta área devino una encrucijada de intereses políticos y económicos asociados con «comodidades» tales como africanos esclavizados, cacao y madera ligando así la historia de la región con los sistemas socioeconómicos de las Americas y Europa (2012: 33).

Si bien independiente de España desde 1968, durante la etapa en la que el país estuvo colonizado la sociedad de Guinea Ecuatorial fue sometida a un trato que constantemente evocaba a la esclavitud (Rizo, 2012: 33). Aunque la entrada del territorio que se conoce hoy en día como Guinea Ecuatorial al sistema colonial español data de 1777, con el primer tratado de San Ildefonso, las prácticas que ligan el colonialismo español con la esclavitud se evidencian en las ramificaciones de dominio que han prevalecido en el territorio. Elisa Rizo explica, a modo de ejemplo, que «la Ciudad capital, Malabo, fue originalmente fundada por los ingleses bajo el nombre de Clarence City en 1827. Éstos ocuparían el área entre 1778 a 1848, rentando la isla de Bioko a los españoles para propósitos comerciales y abolicionistas» (2011, 14-15). Queda así claro el estrecho vínculo que une el legado esclavista con el colonial. Como prosigue Rizo, «[d]urante esta época y por mediación de los ingleses, llegaron a la isla esclavos de Sierra Leona, de Liberia y también afroamericanos» (2011, 15). Por ello, aunque los españoles establecieron su presencia en 1885, pero sobre todo a partir de 1926, es pertinente entender la etapa colonial en el área a través del legado idiosincrático de la esclavitud.

De este modo, me interesa especialmente para el análisis que acometeré más adelante cómo Benita Sampedro se sirve del estudio de Rizo y liga las rutas esclavistas y postesclavistas del Atlántico Negro a la historia de la colonización española en Guinea Ecuatorial. Así surge una manera específica de entender «un espacio Atlántico de convergencia colonial» (Sampedro 2012: 906) que fagocita el flujo de la diáspora africana incluyendo a España. En este sentido, «[e]l Atlántico añade una dimensión espacial al efecto espectral

del colonialismo y abre el campo de investigación, lo que permite a su vez alterar nuestra percepción tradicional del flujo de cuerpos, complejizar los conceptos de hegemonía y desplazar su locus» (Sampedro 2012: 906). Tal y como observa Joseba Gabilondo, este nuevo paradigma ha dado lugar al llamado Atlántico hispánico que no solo «resitúa la historia del imperialismo y colonialismo» (2001: 111) sino que globaliza sus implicaciones históricas. Siguiendo estos postulados, y en palabras del escritor guineoecuatoriano Donato Ndongo, Guinea Ecuatorial «está llamada a ser el tercer vértice del eje afro-hispanoamericano» (1998: 9). Es en este paradigma donde pretendo incluir y leer la narración afroespañola que analizaré a continuación.

La literatura de la diáspora ecuatoguineana ha tenido voz y presencia en el panorama literario español desde hace unas cuantas décadas. La publicación de las novelas *El reencuentro: el retorno del exiliado*, de Juan Balboa Boneke, publicada en 1985, *Ekamo*, de María Nsué, publicada el mismo año o *Las tinieblas de tu memoria negra* en 1987, del escritor ecuatoguineano afincado en España Donato Ndongo-Bidyogo abrían el camino de las experiencias transnacionales de la diáspora africana en la península. Ya entrado el siglo XXI, la literatura española ha seguido sumando las voces de escritores y activistas afroespañoles que aúnan la experiencia y las vivencias de la diáspora africana en España dentro del panorama cultural del país. Voces como las de Agnés Agboton, Edjanga Jones o Desiree Bela-Lobedde han contribuido a revitalizar la literatura escrita en español y a forjar sus experiencias plurales e híbridas como afroespañoles en un país que todavía vive los procesos migratorios con inquietud[3]. A estos nombres cabe añadir la presencia como periodista y escritora de Lucía-Asué Mbomío. Mbomío es una reconocida periodista que ha trabajado en medios de comunicación españoles y también pasó un año por la televisión de Guinea Ecuatorial (RTVGE). Su activismo cultural y su defensa pedagógica de qué significa ser negro/a en España se puede leer en sus reportajes y columnas que ha escrito en *El País*, *Mundo Negro*, *Afroféminas*, *Píkara Magazine* o *Ctxt*. En 2017 publicó *Las que se atrevieron*, un compendio de entrevistas a mujeres españolas blancas que (como su propia madre) se casaron, juntaron o/y tuvieron descendencia con hombres negros cuando el franquismo aún no había expirado, para, así, rescatar del silencio sus historias no contadas y continuar su labor de visibilización de la biracialidad y de la identidad afroespañola. En este sentido, Mbomío ha seguido los pasos en la lucha antirracista e identitaria de antecesoras como Remei Sipi y Raquel

3. Así se demostró con la nueva Ley de Extranjería (4/2000) que endureció el proceso de regularización de los inmigrantes como consecuencia de los sucesos racistas que acontecieron en El Ejido el año 2000.

Ilombe, pues ambas también centraron su obra literaria en la búsqueda de los orígenes y de su identidad, y añade, así, su propia impronta en defensa de las identidades híbridas y transnacionales. Además, por su incesante labor como divulgadora, Mbomío fue nombrada, en 2013, una de las treinta afroeuropeas con más relevancia del continente, según la lista Thomson Reuters y en 2017 fue escogida por el blog «África no es un país» del diario *El País* como una de las mujeres africanas más destacadas del año.

Su primera novela, *Hija del camino*, publicada en 2019, es un ejercicio literario fruto de su conciencia afrodiaspórica y trata los diferentes aspectos culturales que definen la literatura de la diáspora africana en España. Mbomío es hija de padre ecuatoguineano y madre caucásica española y desde su biracialidad y su afroespañolidad declarada ha tejido un relato que se sirve de los elementos culturales que la diáspora africana ha pergeñado para su autorepresentación con el objetivo de contribuir a la cultura española a través de «espacios de resistencia crítica a las identidades hegemónicas de todo género» (Braidotti, 1999: 38).

Como experiencia literaria diaspórica, la novela de Mbomío, como las de los otros escritores afroespañoles, surge precisamente del trauma de la descolonización y de la migración, como elemento de autorepresentación, así como de la experiencia de los hijos de estos migrantes africanos, ya criados en España, que no logran reconocerse del todo en ninguna de las dos culturas y desarrollan, así, una hibridez o «doble conciencia», utilizando la terminología establecida en los albores del siglo XX por el intelectual W.E.B. Du Bois en su estudio de la identidad afroamericana. Como estudiaré en el análisis de la novela más adelante, *Hija del camino* establece la migración como elemento intrínseco al asentamiento de la conciencia afrodiaspórica y constituye la raza y la racialización del sujeto diaspórico como metáfora y ejemplo del rechazo al esencialismo identitario y como mecanismo de legitimación de una identidad afroespañola fruto de la hibridez intrínseca del sujeto diaspórico. Mbomío cimenta una narrativa en la que Sandra Nnom (re)define su sentido de la identidad entre las migraciones y la hibridez y pone de relieve cómo las estrategias de representación racial que han desarrollado y teorizado los estudiosos del mundo anglófono deben expandirse para incluir el marco cultural europeo y, en su caso, el español. Para ello, tomando como referencia los recientes estudios del llamado Atlántico hispano de Sampedro y Rizo, se estudiará el relato de las migraciones y movimientos de la protagonista a través de las trayectorias que resultan del legado afrodiaspórico que se derivan del Atlántico hispano en clave femenina y moldean, de este modo, una estética femenina del paradigma atlantista que sirve como el tapiz donde desarrollar una identidad híbrida y

transnacional. Como consecuencia, la narración propone otra forma de reclamar la identidad a través de un hibridismo que abraza la idea de la inclusión de la pluralidad. En el caso de España, como analiza José Álvarez Junco, los avatares históricos y culturales han primado la celebración de las categorías patrióticas antes que las raciales a la hora de establecer una identidad española global (2009: 36). Por este motivo, la novela de Lucía Asué Mbomío, junto con la literatura producida por otras escritoras afrodescendientes como Agnés Agboton, desecha la categoría identitaria de «raza» en favor de la diferencia y la transnacionalidad en el proceso de negociación de lo que representa ser español/a. Por ello, la rehabilitación y legitimación del hibridismo como proposición identitaria propia del sujeto afrodiaspórico en clave femenina que manifiesta de *Hija del camino* la convertirá, como veremos, en un exponente literario de la llamada «nueva diáspora», la cual se caracteriza por la ampliación de las rutas y geografías del Atlántico hispano a través de un reclamo identitario que revisa la lectura traumática adscrita al legado postesclavista. Así concluiremos que el relato se puede entender como una narración que no sólo recorre las rutas del ya mencionado paradigma del Atlántico hispano, sino que las recompone y las redirige, por lo que se convierte en lo que Gay Wilents acuña como *healing narrative*, o narración con carácter curativo para el lector. En definitiva, Lucía Asué Mbomío establece una narración sugerente e interesante, puesto que nos invita a considerar el hibridismo y las trayectorias diaspóricas adscritas a la historia y cultura española como elementos enriquecedores en una era de interconexión y globalidad.

La diáspora como auto representación en *Hija del camino*

Laucía Asué Mbomío dedica su novela «[a] quienes vais y venís, a quienes sois camino, a las llamadas periferias, también las de carne, hueso y piel» (Mbomío, 2019: 7). La dedicatoria establece, de esta manera, los ejes sobre los cuales pivota la narración de la protagonista del relato: la diáspora, el movimiento migratorio y la conciencia racial. *Hija del camino* cuenta la historia de Sandra Nnom, hija de padre ecuatoguineano y madre caucásica española y criada en un modesto barrio madrileño, y sus vicisitudes en búsqueda de la conciliación de su identidad afroespañola. La novela se narra de manera intercalada alternando momentos del presente con *flashbacks* que dan cuenta de los diversos movimientos y viajes de la protagonista. De este modo, el tiempo presente de la novela sitúa a Sandra en Londres donde ha migrado en busca de trabajo y de un acomodo personal que no ha conseguido encontrar. Desde la capital británica, y a través de regresiones que son evocadas en cuanto se interroga sobre su sentido de identidad afrodiaspórica, Sandra rememorará episodios de

su vida como el iniciático campamento infantil donde despierta a su realidad afroespañola, su iluminadora relación de amistad con Max, compañero de trabajo temporal, así como su viaje de autodescubrimiento a Guinea Ecuatorial, donde llega para visitar a su familia paterna en búsqueda de sus raíces. Estos viajes, junto con las diferentes vivencias en Londres, como la visita de su madre y su hermana, que le informarán de la paulatina ceguera que se cierne sobre su padre y su consecuente papel en la cristalización de la conciencia diaspórica de la protagonista, servirán como acicate para su eventual vindicación de la identidad diaspórica al final del relato. Esta focalización espaciotemporal descansa entre los tres puntos que redibujan el eje Atlántico hispano: África, el mundo anglófono (de Inglaterra a Estados Unidos) y Europa, o lo que Sampedro refiere como el «acceso a todo el espacio disponible» (2021: 907).

La novela, pues, despliega la narración a través de las raíces y las rutas, esto es, los dos ejes epistemológicos de la diáspora africana tal y como los teorizó Gilroy. *Hija del camino* funciona también como parte de un ejercicio correctivo de la diáspora africana en Europa[4] y redirige las trayectorias del Atlántico negro para incluir a España en su eje cultural, de cuyo paradigma adolecía el ya clásico estudio de Paul Gilroy. De este modo, y como nos alerta Sampedro, el eje Atlántico hispano se engarza dentro del legado esclavista y reconsidera la colonización hispana a través de una «conectividad hacia lo global, que simultáneamente sirve para unir la colonización con la postcolonización» (2012: 907).

Por tanto, el balance entre raíces y rutas será decisivo para el ejercicio de autodescubrimiento y auto representación de la protagonista afroespañola. De hecho, la historia empieza con un movimiento migratorio. La protagonista del relato, Sandra, se muda a Londres en un viaje que se transformará en éxodo personal y que tiene como objetivo una (re)definición de qué significa ser afroespañola. Desde el inicio, la constante interrogación ontológica se interpreta a través de la migración y la hibridez que la acompañan. Sandra abre la novela desde Londres reflexionando sobre su identidad y abriendo las puertas de su vida y vivencias pasadas, las cuales se irán estableciendo de forma salteada en una narración que, como se ha apuntado, alterna flashbacks de su pasado con el momento presente de su vida londinense. La declaración de intenciones de su cuestionamiento identitario en pro de la hibridez se evidencia en una de sus primeras reflexiones al llegar a la capital británica:

4. De este modo, Lucía Asué Mbomío participa en el ejercicio cultural de repensar y reclamar la importancia de la diáspora africana en Europa a través de la literatura tal y como lo hacen otras autoras afrodescendientes como Agnés Agboton o Fatou Diome desde los albores del siglo XXI.

> [E]s muy complicado considerarse de un sitio en el que tienes que convencer a todo el que se dirige a ti de algo tan estúpido como es la casualidad de nacer en un determinado lugar. Y si insisten es porque asumen que quienes responden mienten, lo cual es una forma tácita de considerar que ser de un continente es mejor que ser de otro (Mbomío, 2019: 29).

De este modo, la protagonista hace un alegato, y enmarca su narración, en pro del hibridismo cultural tal y como lo teorizó el crítico del poscolonialismo Homi Bhabha. Así, Sandra, siguiendo los postulados del teórico, desbanca la persistencia del pensamiento neocartesiano del que ha sido víctima y apuesta por la hibridez cultural como estrategia de auto representación y legitimidad, ya que «[e]l desafío de la hibridez es, al final, inasible, pues rompe la simetría y la dualidad entre ser/otro, dentro/fuera» (Bhabha, 1994: 116)[5].

Estando en Londres, y con la lectura transformadora del clásico de la literatura poscolonial *Things Fall Apart* de Chinua Achebe, Sandra empieza a vislumbrar el redescubrimiento de su identidad híbrida y transnacional a la vez que experimenta la negación de las identidades afrodiaspóricas que, rechazando el hibridismo cultural, terminan abrazando una «integración coercitiva», usando el término de Miguel Pajares (2009: 85). La lectura de la novela de Achebe hace entender a la protagonista que su identidad como sujeto afrodiaspórico es múltiple y resultado de un cúmulo de experiencias y migraciones que confluyen en una manera de ser transnacional e híbrida. Por ello, Sandra reflexiona sobre el clásico de Achebe y «vislumbra una pronta reconciliación con su yo actual» (Mbomío, 2019: 63). La novela de Achebe funciona como «libro parlante» en la terminología de Olaudah Equiano. Para el exesclavo, cuya *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el africano, escrita por él mismo. Autobiografía de un esclavo liberto del siglo XVIII* (1789) inaugura el prolífico género de las narraciones de esclavos, la lectura de la Biblia deviene un proceso ontológico que configura el libro sagrado en un libro parlante puesto que, por primera vez, su lectura fagocita el modo de auto representación y reposición del sujeto negro en América. Como texto fundacional de la literatura afrodiaspórica, la narración de Equiano abre las puertas a los estudios de la diáspora africana y legitima las migraciones diaspóricas como elemento de autoafirmación. Con este ejercicio de intertextualidad transnacional, Mbomío recoge los ecos unidos de la esclavitud, colonialismo y diáspora tal y como ya hizo Donato Ndongo con su novela *El metro* (2007) donde, tal y como estudia Baltasar Fra-Molinero, el protagonista se entiende como una suerte de neo-esclavo que escapa del país en búsqueda de libertad y auto-representación. Es decir, evidencia una vez más

5. Mientras no se indique lo contrario las traducciones del inglés al español son del autor del artículo.

que «esclavitud, colonialismo y diáspora postcolonial están enlazados por la historia y se suceden en una relación consecutiva» (Fra-Molinero, 2009: 82).

Para la protagonista de la novela la reconciliación personal se verá reforzada en su despertar de lo que significa el ser diaspórico al encontrarse en Londres con Martha, su amiga británica de origen nigeriano y antigua profesora de inglés mientras estudiaban en Madrid. Martha no solo ha renunciado a su identidad transnacional para no salir nunca de su barrio, «una Nigeria a escala reducida» (Mbomío, 2019: 74), sino que adolece de la integración coercitiva que reduce la identidad rica y multiforme que se desprende de la hibridez del sujeto diaspórico. Así, ante la estupefacción de Sandra, Martha le espeta: «no tengo nada que ver con la mayoría de las negras del barrio. No quiero aguantar a un vago, a un hombre que me va a ser infiel y que no se va a ocupar de los hijos que tengamos» (Mbomío, 2019: 75). La afirmación de Martha responde a lo que Pajares llama una visión «culturalista» (2009: 85) del sujeto diaspórico que, con la intención de asimilarse, acaba abrazando una «identidad imperativa» (Rachik, 2006: 17) que desprecia a los ancestros aludiendo a estereotipos racistas que emanan de la cultura que se quiere asimilar. De este modo, Martha se desprende del proceso intercultural basado en la hibridez que se despierta en Sandra para caminar por el proceso contrario: el de la asimilación –ideológica y cultural- y el esencialismo. Este hecho refuerza, más si cabe, la defensa de la hibridez que ya ha florecido en Sandra: «[l]as excepciones no existen porque no existen personas que sean la regla. Ninguna comunidad es homogénea, por eso no deberíamos hacer lo que nos han hecho» (Mbomío, 2019: 75).

De hecho, el despertar de Sandra a la hibridez en su definición de la identidad afrodiaspórica se remonta al campamento infantil donde conoció a Mayoko, una niña afroespañola –mestiza, como ella, y de Móstoles- que le enseña cómo estar orgullosa de sus raíces y su mestizaje y le abre los ojos a que «su resumen de dos mundos era ese y debía aprender a amarlo…de una vez» (Mbomío, 2019: 80). Como le sucederá en su viaje a Guinea Ecuatorial, Sandra experimenta lo que ella llama su «metamorfosis» (Mbomío, 2019: 78) hacia la hibridez a través del contacto, literal, con su cultura ancestral africana de la mano de Mayoko. Es esta compañera, también afroespañola, la que le trenza el cabello en lo que significará su aceptación de la belleza física. La experiencia es propia de un rito femenino en el corazón de la cultura africana, en la que, tal y como aprende Sandra en su rito de paso a la hibridez diaspórica, este «ritual bello» acontece como un ejercicio revitalizador «de mujeres en construcción que mimaban a otras mujeres y que perpetuaban una transmisión de conocimientos que comenzó hace siglos en otro continente» (Mbomío, 2019: 79). El trenzado africano no solo hace que descubra una

nueva forma en su cara que relee su belleza de otro modo, «por primera vez, se veía guapa» (Mbomío, 2019: 80), sino que al revelarse y acentuarse tanto sus rasgos africanos como europeos revalora y entiende que «[s]u resumen de dos mundos era ese y debía aprender a amarlo…de una vez» (Mbomío, 2019: 80). Este episodio no es en absoluto un momento baladí, pues la apariencia física ligada al concepto del cuerpo femenino negro ha sido y es un planteamiento político en la cultura afrodiaspórica. De hecho, la violencia y el odio al cuerpo de la mujer negra han sido una constante en la historia de la diáspora africana, pues cristalizó por y a través de la esclavitud negroafricana de los siglos XVII hasta el XIX. Como explica Carme Manuel, «el cuerpo de la mujer negra ha sido históricamente la víctima pasiva por excelencia del sistema esclavista, incapaz de oponer resistencia alguna a la continua violencia que sobre ella ejercen tanto hombres como mujeres blancas» (1997: 33). Desde la emancipación y a raíz de la eclosión del movimiento «Black is Beautiful» de los años 70 del pasado siglo, la mujer negra ha encontrado en la literatura el tapiz desde el cual devolver la mirada de belleza a través de episodios de sororidad y reconexión con las raíces[6]. En 1992, Bell Hooks publicaba su clásico estudio *Black Looks: Race and Representation* y un año después *Sisters of the Yam: Black Women and Self-recovery,* donde estudiaba y teorizaba sobre la importancia de la redefinición del concepto de belleza en la mujer negra como arma de auto representación y empoderamiento. Lo que, recientemente, Mae Henderson ha dado en llamar «returning 'the look'» (2011: 137), es decir, devolver la mirada, tal y como experimenta la protagonista de la novela. La relación de Mayoko y Sandra es, pues, un nuevo ejercicio que globaliza la nueva percepción de la mujer afrodiaspórica y que sirve, al mismo tiempo, de recomposición cultural de la identidad afroespañola.

Por eso, y mientras reflexiona sobre estos episodios fundacionales en su vida, y alejándose para siempre de la regresión que para ella representa su ya examiga Martha, Sandra emprende su búsqueda personal a través de la migración, elemento crucial de las identidades diaspóricas. Teniendo claro que «su rincón del mundo estaba lejos del país en el que había nacido» (Mbomío, 2019: 100), Sandra viaja a Guinea Ecuatorial para terminar de entender su identidad

6. El debate sobre el canon de belleza blanco y su pernicioso impacto en la mujer negra es un tema recurrente en la literatura de autoras negras. El ejemplo más conmovedor e impactante se encuentra en la novela *The Bluest Eye* (1970) (traducida en español por *Ojos azules*), la *ópera prima* de la autora afroamericana y premio Nobel de literatura Toni Morrison. De hecho, su última novela, *God Help the Child* (2015) (traducida en español con el título *La noche de los niños*), vuelve a girar en torno al canon de belleza de la mujer negra y como auto-descubrirse y auto-definirse con lo que, de este modo, la autora cerró, indirectamente, el círculo que empezó con la publicación de su primera novela.

híbrida y transnacional, pues entiende, tal y como reclama Salman Rushdie en el recuento personal de su vida, que «el ser es tanto sus orígenes como su viaje» (2012: 4). En este sentido, el viaje, además de transformarse en otro ejercicio ontológico, es de suma importancia porque insertará a España en las rutas del Atlántico Negro de Gilroy y visualiza la omisión de «esas otras geografías que están infrarepresentadas» tal y como indicaba Mar Gallego.

Para viajar a Guinea Ecuatorial su padre la prepara con la lectura de la novela *En las tinieblas de tu memoria negra* de Donato Ndongo ya que, como ella, el protagonista se encuentra «un poco entre dos mundos» (Mbomío, 2019: 228). De hecho, las disquisiciones ontológicas en busca del hibridismo del protagonista de la novela de Ndongo serán premonitorias y servirán de introducción al despertar y auto representación de Sandra. Así, será gracias a este primer contacto cultural con la realidad guinenana y a través del contacto con su tío, que la recibe y le introduce en la sociedad, cuando se dé cuenta de que, tampoco en su África ancestral, «el mundo no es negro o blanco» (Mbomío, 2019: 240). De hecho, el viaje le servirá para enfrontarse al cuestionamiento de su propia identidad como afroespañola en una realidad que es novedosa para ella y la impele a autoexplorarse, pues se verá, por primera y única vez, definida como «*ntangan*», es decir «blanca, europea, que viene de fuera» (Mbomío, 2019: 246). Así, Sandra no solo aprende la falacia que había absorbido en España de que la gente negra «es o no es» (Mbomío 2019: 246) sino que, como su tío le advierte, la identidad híbrida de la diáspora africana se encuentra en continuo movimiento y no responde a planteamientos estancos: «Ah, hija mía, así es la vida de los que no sois ni una cosa ni la otra» (Mbomío, 2019: 246). Su tono de piel claro, su mestizaje, la señala como extranjera y como una persona en medio de dos realidades opuestas, ya que la tez clara es signo de envidia y recelo pues se intuye como plataforma de éxito y ejemplo de belleza: «Verás que muchas mujeres se aclaran para tener un tono como el tuyo» (Mbomío, 2019: 250) y, por ello, «[a] los hombres guineanos, en general, les gustan las claritas» (Mbomío, 2019: 280). El color de su piel se convierte también en un impedimento en Guinea y la incitará a interrogarse sobre qué significa ser negra. Esta vivencia sirve como ejemplo perfecto del proceso de aceptación que han de acometer los sujetos de lo que la estudiosa Yogita Goyal, ampliando el paradigma de Falola a múltiples migraciones, ha dado en llamar, en su reciente investigación, otra «nueva diáspora». Según Goyal, la «nueva diáspora» se caracteriza por la expansión de nuevas geografías por y a través de África que den diferentes puntos de vista de su migración (2019: 173). De este modo, África aparecerá no como un «significante de trauma» (Goyal, 2019: 173) que cercena cualquier atisbo de renacer, sino que se relee

como un significante que representa la matriz de un «globalismo triunfal» (Goyal, 2019: 173) debido a las trayectorias de redescubrimiento que procura al sujeto diaspórico dentro y fuera del continente y que desviste el concepto de «raza» de cualquier veleidad idiosincrática producto del racismo. Por ello, tal y como aprende Sandra, el concepto de negritud pasa a un segundo plano puesto que se enfatizan las «diversas rutas de migración que ha generado la nueva diáspora, pues ayudan a revalorar la hegemonía de una sola genealogía de negritud» (Yogal, 2019: 173).

Como exponente de la nueva diáspora, Sandra abraza su identidad guineana a través de su nombre fang, Nnom, y se dispone a erigirse en el puente que une su doble conciencia como afroespañola. Esa doble conciencia camina de manera constante por lo que Du Bois denominó «the color line» (1994: 9). Esa línea del color, que no traspasa ningún lado, sino que los negocia de manera equidistante, será el itinerario que Sandra caminará y al que alude, de forma metafórica, el título de la novela. De hecho, su estancia en África, como tierra de sus antepasados, esto es, de partida, le servirá para estructurar y entender su hibridez y para, siguiendo y ampliando la teoría de Du Bois, «fundir su doble subjetividad en un ser mejor y más puro» (Du Bois, 1994: 2).

Su deambular perpetuo entre dos mundos se verá entendido y reforzado gracias a la relación con su anciana tía Celia que la reconecta con la lengua guineana y con sus verdaderas raíces, esas que de las que su padre, Antonio, abjuró renunciando a su hibridez diaspórica en Madrid: «Las únicas lenguas a las que Antonio dio valor fueron las de las diferentes metrópolis. Tenía la mente colonizada, consideraba que para que le vieran como a un igual tenía que perder toda la riqueza que le hacía diferente» (Mbomío, 2019: 292). Así pues, la conexión con su tía Celia que, a su vez, cuidó a su padre, significa cerrar el círculo de autodescubrimiento y autodefinición. Con su tía Sandra aprende a hablar fang y reconecta el legado de su idioma con una lección que se inserta directamente en su *nnem*, es decir, en el corazón (Mbomío, 2019: 293). El poder de la palabra, eje fundamental en la literatura diaspórica, valida su empeño de auto representación a través del hibridismo. Como explica Mar Gallego, en la producción cultural de la diáspora africana «la palabra […] es fundamental a la hora de construir realidad» y, por ello, «posee un peso específico en la formación de identidad individual y colectiva» (Gallego, 2016: 185). Del mismo modo que los espirituales africanos tuvieron una importancia capital en el desarrollo de una conciencia africana del negro norteamericano, la tradición oral africana que la tía Celia traspasa a Sandra a través del aprendizaje del fang posibilita que la joven afroespañola concilie sus ancestros africanos con su realidad en España a través del hibridismo resultante. Es decir, acomoda su

identidad híbrida, como modo de «reconciliar sus dos almas» (Du Bois, 1994: 3). La palabra despierta y descubre la conciencia afrodiaspórica. Es decir, se lleva a cabo el autodescubrimiento a través de la oralidad, el «to speak for discovery» (1993: 3) que despierta la conciencia híbrida como explicó Toni Morrison en su magistral obra *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*[7]. De esta manera, Sandra no solo entiende y reconecta con el pasado sino que aprende a asignar un papel secundario al color de su piel en pro de una auto representación en la cual prima la hibridez y el valor por sí misma y, tal y como había experimentado en España, borra la imprenta de sus rasgos espuriamente racializados y rechaza el fetichismo adscrito al concepto de «raza»: «En Guinea pasó de sentirse, sobre todo, negra, que era la parte de su identidad que más problemas le había ocasionado en España, para sentirse, sobre todo, mujer» (Mbomío, 2019: 304). Esta transmisión de la lengua y los conocimientos establece, de nuevo, un ejemplo de sororidad que forja una manera específica de entender el legado cultural afrodiaspórico a través de lo que Mar Gallego entiende como una estética del Atlántico negro en femenino (2016: 64). Esta estética femenina incide en estrategias de agencia a través de la transmisión cultural y oral entre mujeres y constituye una aportación de género a la revisión que supone el legado del Atlántico hispano. Esto es importante porque, ampliando el paradigma gilroyano y revisitando las estrategias de auto representación de la diáspora africana, las mujeres afrodiaspóricas, como demuestra Lucía Asué Mbomío con este episodio, han añadido su impronta al paradigma cultural del Atlántico negro mediante la incorporación del Atlántico hispano que singulariza y globaliza «la importancia que le conceden al poder del lenguaje y a su relación con la oralidad, que se fomenta para cubrir la necesidad de "contarse" y no "ser contadas", pasando a la posición de sujetos que se narran y no de objetos de narración» (Gallego, 2016: 66). En este sentido, la novela se posiciona en esta intersección entre raza y género abogando por una perspectiva en pro de la hibridez, pero marcando la importancia y la visibilidad del sujeto femenino. Es decir, suscribe y aboga por la interseccionalidad del feminismo contemporáneo que teorizan sagazmente Chandra Mohanty y Jaqui Alexander: «el reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar mejor y de un modo más preciso las conexiones y cruces de fronteras, cómo especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales en un sentido más completo» (1997: 504).

7. Recientemente ha sido traducida al español por la Biblioteca Afroamericana de Madrid (BAAM).

La tía Celia se convierte así en la Tiresias de Sandra, en la mujer que, desde su sabiduría, le abrirá los ojos no solo a la nueva interpretación de su ser híbrido y transnacional sino a entender la «perpetua condición fronteriza» (1990: 9), en palabras de Arturo Islas, que define a la mujer afrodiaspórica. Paradójicamente, Antonio, incapaz de comprender la posibilidad intrínseca del hibridismo como forma de habitar el mundo, se está quedando ciego en España mientras su hija, moldeando su identidad afroespañola a través de la diáspora y el hibridismo, rechaza la rigidez de aquellas y aquellos sujetos que « [n]ecesitan hundir sus raíces» para optar por la metáfora postesclavista del «agua que separa a los dos continentes» y, por su naturaleza inasible y en continua renovación, configura y legitima una identidad híbrida «entre dos orillas cercanas que distan una eternidad» (Mbomío, 2019: 305). La novela emprende, a partir de este momento, lo que Gay Wilentz bautizó como *healing narrative,* es decir, narraciones que curan y que, al rehabilitar un conocimiento cultural poco valorado, devuelven equilibrio y seguridad en el ser diaspórico constatando que la reconexión cultural con los ancestros no solo ayuda a entenderse mejor, como le sucede a la protagonista, sino a encontrar la satisfacción personal en la identidad híbrida pero íntegra. Es decir, como afirma el propio Wilentz, esta reconexión tan solo ratifica que «para estar bien en general se necesita estar bien culturalmente» (2000: 5).

De hecho, la agencia de la que Sandra se empapa gracias al ejemplo de sabiduría que aprende con su tía será un factor determinante en su precipitada marcha de Guinea y vendrá a reforzar la contumaz determinación de ese nuevo carácter híbrido y transnacional de su ser diaspórico. En su trabajo como periodista de reportajes, Sandra será testigo de la mirada colonizadora de la empresa para la que trabaja. Después de pasar más de medio año en el país y de reforzar y entender esa conciencia afrodiaspórica que la convierte en una ciudadana que rehúye el maniqueísmo y los inmovilismos, Sandra rechaza contribuir a expandir la mirada colonizada de los reportajes de su compañía: «No quiero trabajar para ellos. Si lo hago tendré que claudicar y hacer ciertas cosas que no quiero» (Mbomío, 2019: 349). De nuevo, el relato evidencia una mirada de género que se resiste a no interpelar a los nuevos discursos feministas. En este sentido, el despertar identitario de Sandra no se puede desligar de su toma de conciencia como mujer afrodiaspórica y, por tanto, exponente de las nuevas lecturas del feminismo postcolonial. La experiencia de la protagonista como mujer afrodiaspórica que legitima su acepción identitaria responde, pues, a las corrientes feministas que desde la actualidad se han dado en llamar feminismos de frontera o disidentes, tal y como señala Elena Casado (1999: 75) en «A vueltas con el feminismo».

Así pues, la vehemencia en tal decisión expone el último despertar de Sandra a la característica intrínseca de la identidad diaspórica en la recreación de una identidad desterritorializada y que, como ella expone a lo largo de sus sucesivas migraciones, se mueve de manera constante entre las raíces y las rutas del Atlántico hispano sin elegir ninguna sino negociando ambas prácticas epistemológicas. Es entonces cuando la joven concede: «quizá el problema sea yo, y no el lugar» (Mbomío, 2019: 349). Es decir, Sandra se erige en el epítome del sujeto diaspórico por antonomasia cuyo concepto transnacional de hogar, esa comunidad imaginada, utilizando el término acuñado por Benedict Anderson[8], que resulta de las raíces y las rutas migratorias, surge, en su proyecto ontológico, como «factor crucial en su construcción de identidad» (2008: 2) afrodiaspórica y transnacional, tal y como han analizado Edwards y Hogarth.

El final de su estancia en Guinea Ecuatorial pone en práctica y evidencia las conclusiones tentativas que verbalizó mientras estudiaba en Madrid y experimentó cuando trabajó en una tienda durante las rebajas de verano. Entonces Sandra establece una conexión inmediata con un joven peruano llamado Max y, a través de una conversación que se vuelve profética con el telón de fondo del estudio de Walter Rodney *De cómo Europa subdesarrolló a África*, la protagonista vislumbra que ha asentado la reconciliación de su hibridismo o doble conciencia, pues conviene que «[e]n su esencia estaban las dos culturas mezcladas, incluso en su físico» y con orgullo constata que «[i]ncluso tenía dos nombres, uno de cada hemisferio» entendiendo, pues, que « [e]ra las dos cosas, pesara a quien le pesase» (Mbomío, 2019: 60). Esta conexión vuelve a expandir la unión de las rutas culturales del Atlántico hispano y establece los lazos universales de la diáspora africana, tal y como expone Benita Sampedro (2012: 909). Además, esta enseñanza se matiza y se completa con el eje Atlántico que resulta de sus migraciones a Guinea y a Londres, donde experimentará en primera persona las enseñanzas y el bagaje teórico que la habían impelido al autodescubrimiento y eventual auto representación.

La novela termina con la muerte de la tía Celia, la cual sirve para hacer que el padre de Sandra vuelva a Guinea y despida a la anciana. Sandra se cerciora de que el legado de su querida tía, «lo mejor que me pasó en Guinea y me contó muchas cosas» (Mbomío, 2019: 359), ha sido respetado pues, en otro ejemplo de *healing narrative*, su padre se pudo despedir de ella y quedar en paz con el legado de «aquella mujer sabia» (Mbomío, 2019: 359). La novela cierra con la conversación pendiente de Sandra y su padre Antonio. En las

8. Es la teoría principal de Benedict Anderson en *Imagined Communities* (1991).

palabras finales que la protagonista rememora volviendo su vista atrás hacia Guinea, pasando por la vivencia madrileña de su padre y desde su presente en Londres se configuran las rutas existenciales del Atlántico hispano que definen su hibridismo producto de su conciencia y auto representación afrodiaspórica. Es decir, no solo entiende, sino que evoca el pensamiento, ya cristalizado en vivencia presente, de que «su lugar está en el limbo, en ese camino» (Mbomío, 2019: 209) de aquellos sujetos diaspóricos que reformulan las entidades reduccionistas. En la elocuente reflexión que cierra el relato, Sandra aparece legitimada por unas vivencias y unas migraciones que detentan el poder de su empoderamiento y su cimentada auto representación como mujer afrodiaspórica que, feminizando las rutas del eje Atlántico hispano, ha cruzado de forma fehaciente las «aguas negras, africanas y diaspóricas, a los dos lados del Atlántico» (Mbomío, 2019: 360). Por ello, se reafirma en su acometida defensa de un hibridismo que hace que los sujetos diaspóricos no solo se reclamen «más sabios» sino que se erijan en el «puente que une» (Mbomío, 2019: 360) diferentes concepciones de habitar el mundo para mostrar otro modelo de ser desde el punto de vista global y rechazar esa forma de identidad uniformadora que llega a ser el impedimento de una visión transnacional. Esto es, resitúa la narración en una visión decolonial enmarcada en la revisión de las rutas del Atlántico hispano de «orden global» (2012: 23) tal y como indica Elisa Rizo y aboga por una «retórica del espacio alternativo» (1994: 30), usando el concepto de Iain Chambers en su estudio *Migración, cultura e identidad* (1994). Este marco apunta a que la protagonista se autodefina amparando la diversidad y la pluralidad de la identidad diaspórica y que, al mismo tiempo, sobrepase los intentos fracasados del multiculturalismo y se defina por la hibridez, así como en contra de cosmovisiones alternativas y encierre la variedad y la riqueza de vivencias por medio de una «frontera que separa» (Mbomío, 2019: 360) naciones y personas distintas.

Conclusión

En *Hija del camino*, Lucía Asué Mbomío plantea un ejercicio literario que se enmarca dentro de los estudios recientes de diáspora e identidades transnacionales. Haciendo uso de los tropos del viaje y la migración, profusamente imbricados en el paradigma crítico y cultural de las teorías de la diáspora africana, la novela narra una historia en la que su protagonista, la joven afroespañola Sandra Nnom, negocia constantemente su sentido de la identidad diaspórica en búsqueda de la aceptación de un hibridismo resultante que le permita entender su mestizaje más allá del color de su piel. En este sentido, la novela se posiciona en el debate sobre el término «raza» y las

identidades racializadas para abogar por una autodefinición que abrace la hibridez y la diferencia. Por ello, el viaje emprendido se torna en un ejercicio ontológico que la llevará de Madrid a Guinea Ecuatorial y de vuelta a Madrid hasta Londres. Este cruce de trayectorias a través del cual irá encontrando y redescubriendo su identidad afrodiaspórica amplía las rutas transnacionales que Paul Gilroy teorizó en su libro cardinal *The Black Atlantic* y sugieren la inclusión de lo que se ha dado en llamar el Atlántico hispano con el objetivo de ampliar la visión del colonialismo europeo por medio de los «imaginarios históricos del mundo cros-Atlántico» (Sampedro, 2012: 910). El viaje de la protagonista a la Guinea Ecuatorial familiar la impele a redefinir su identidad afrodiaspórica reinterpretando, así, la historia decolonial del país en clave transnacional y de género. Es por ello por lo que las trayectorias de las que nos hace partícipes legitiman a la protagonista del relato a dibujar una estética del Atlántico hispano en clave femenina que incluye la novela en el paradigma de los feminismos de frontera o disidentes. Así, el relato adquiere una dimensión literaria que se une al tiempo que expande la trayectoria de otras escritoras afrodescendientes contemporáneas.

Así mismo, y escapando de la lectura traumática que del legado de la esclavitud se ha venido haciendo en la cultura afrodiaspórica, la novela de Mbomío personaliza la figura de Sandra Nnom como ejemplo de lo que recientemente, y ampliando el marco teórico de Falola, Yogita Goyal ha acuñado como otra «nueva diáspora», puesto que se caracteriza por «expandir el sentido de diáspora» mediante una sucesión de «modelos de historias múltiples que aportan una visibilidad» que se define global y «multifacética» (Goyal, 2019: 172). Esta perspectiva de la nueva diáspora permite a Sandra interrogarse sobre su condición de afroespañola en su viaje a Guinea Ecuatorial partiendo de una serie de episodios iniciáticos que acaecieron durante su infancia en Madrid. En Guinea no solo aprenderá a reconectar con sus raíces, sino que se cerciorará de una idea que le ratificará que el concepto de negritud es, sin duda, un paradigma cultural que deriva del racismo y que se esmera en superar. En cambio, el hibridismo diaspórico por el que aboga le granjea una manera de auto representarse más inclusiva y alejada del binarismo excluyente. Para ello serán cruciales sus conversaciones con la tía Celia, que le enseñará a conectar con su lengua y la cosmovisión guineana y que, eventualmente, ella adoptará como parte de su bagaje híbrido y transnacional. Será en Guinea donde se asegure de que su hibridismo es la única garantía de que su periplo por el eje Atlántico hispano le granjee el autodescubrimiento para que éste se pueda transformar en agencia personal de auto representación dentro de un mundo en donde ninguna frontera quebrante la hibridez y la identidad compuesta. Por

ello, la novela deviene finalmente una *healing narrative*, esto es, una narración curativa que no solo da voz a la experiencia femenina y afrodiaspórica dentro del marco teórico transnacional del Atlántico hispano, sino que reposiciona las rutas del legado cultural postesclavista para incluir a España y su papel en el devenir de los sujetos de la diáspora africana que ayudan a visibilizar y a ensanchar las trayectorias afrodiaspóricas. El marcado enfoque de género, como se ha apuntado, añade otra vuelta de tuerca que se une a las prácticas de visualización de la llamada nueva diáspora y refrenda la novela como un ejercicio literario que ayuda a repensar el valor intrínseco del hibridismo y el respeto cultural en un momento en donde el esencialismo de los nacionalismos amenaza el respeto a la diferencia y al potencial democrático de las identidades múltiples.

Bibliografía citada

ÁLVAREZ JUNCO, J. (2009), «La identidad española en el mundo de las naciones», *Crítica*, n.º 961, pp. 31-36.

ANDERSON, B. (1991), *Imagined Communities*, Londres, Verso.

BRADOITTI, R. (1999), «Figuraciones de nomadismo. Idenitidad europea en una perspectiva crítica», Paloma de Villota (ed.), *Globalización y género*, Madrid, Síntesis, pp. 27-46.

CASADO, E. (1999), «A vueltas con el feminismo», *Política y Sociedad*, n.º 30, pp. 73-91.

CHAMBERS, I. (1994), *Migración, cultura e identidad,* Buenos Aires, Amorrortu Editores.

DU BOIS, W.E.B. (1994), *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dover Publications, Inc.

EQUIANO, O. (1999), *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano, escrita por él mismo. Autobiografía de un esclavo liberto africano*, Madrid, Miraguano Ediciones.

FALOLA, T. (2013), *The African Diaspora. Slavery, Modernity, and Globalization*, Rochester, University of Rochester Press.

FRA-MOLINERO, B. (2009), «Novela postcolonial, emigración y metáfora de la esclavitud», *Afro-Hispanic Review*, Vol. 28, n.º. 2, pp. 81-96.

GABILONDO, J. (2001), «Introduction», en Special Issue: The Hispanic Atlantic. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, n.º.5, pp. 91-113.

GALLEGO DURÁN, M. (2012), «Identidad híbrida y migración en *Más allá del mar de arena* de Agnés Aborton y *En un lugar del Atlántico* de Fatou Diome», M. Martín Clavijo (ed.), *Más igualdad, redes para la igualdad*, Sevilla, Arcibel, pp. 271-277.

GALLEGO DURÁN, M. (2016), *A ambas orillas del Atlántico. Geografías de hogar y diáspora en autoras afrodescendientes*, Oviedo, KRK Ediciones.

GILROY, P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.

GOYAL, Y. (2019), *Runaway Genres: The Global Afterlives of Slavery*, Nueva York, New York UP.

HARRIS, J. (1993), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C., Howard UP.

HENDERSON, M. (2011), «About Face, or What is This Back in B(l)ack Popular Culture?: From Venus Hottentot to Video Hottie», Silvia Pilar Castro Borrego y M.ª Isabel Romero Ruiz (eds.), *Cultural Migrations and Gendered Subjects*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 125-156.

HOOKS, b. (1992), *Black Looks: Race and Representation*, Nueva York, Routledge.

HOOKS, b. (1993), *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*, Nueva York, South End Press.

ISLAS, A. (1990), *Migrant Souls*. Cover Worn, Avon.

JABARDO, M. (2008), «Desde el feminismo negro, una mirada al género y a la inmigración», Liliana Suárez y otros (coord.), *Feminismos en la antropología. Nuevas propuestas críticas*. San Sebastián, Ankulegi Antropología Elkartea, pp. 39-54.

MANUEL, C. (1997), «Literatura desde la exterioridad salvaje: el descubrimiento de la voz silenciada de la esclava afro-americana», *Asparkía*, n.º. 8, pp. 31-48.

MARTÍN CASARES, A. y M. GARCÍA BARRANCO (eds.). (2010), *La esclavitud negroafricana en la historia de España: siglos XVI y XVII*, Granada, Comares.

MBOMÍO, L. A. (2019), *Hija del camino*, Barcelona, Grijalbo.

MOHANTY, CH. y J. ALEXANDER (eds.) (1997), *Feminist Geologies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York y Londres, Routledge.

MORRISON, T. (1970), *The Bluest Eye*, New York, Picador.

MORRISON, T. (1992), *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*, Cambirdge, Harvard UP.

MORRISON, T. (2015), *God Help the Child*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

NDONGO BIDYONGO, D. (1998), «Literatura hispanoafricana», *Mundo Negro*, p. 9.

NDONGO BIDYONO, D. (2007), *El metro*, Barcelona, El cobre.

NDONGO BIDYOGO, D. (2009), *Las tinieblas de tu memoria negra*, Barcelona, El cobre.

PAJARES, M. (2009), «Inmigración y políticas públicas», *V Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*, Sevilla, Dirección general de coordinación de políticas migratorias, pp. 79-92.

PERIÁÑEZ GÓMEZ, R. (2008), «La investigación sobre la esclavitud en España de la Edad Moderna», *Norba,* n.º. 21, pp. 275-282.

RACHIK, H. (2006), «Identidad dura e identidad blanda», *Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 73-74, pp. 11-20.

RIZO, E. (2012), «Equatorial Guinean Literature: The Struggle Against State-Promopted Amnesia», *World Languages and Cultures Publications and Papers*, n.º. 9, pp. 32-36.

RUSHDIE, S. (2012), *Joseph Anton: A Memoir*, Nueva York, Random House.

SAMPEDRO VIZCAYA, B. (2012), «Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities», *Bulletin of Hispanic Studies*, n.º 89.9, pp. 905-922.

WILENTZ, G. (2000), *Healing Narratives: Women Writers Curing Cultural Dis-ease*. Nueva Jersey, Rutgers UP.