

Cuerpo, experiencia-narrativa, territorio: la ‘escrevivência’ de las mujeres afrobrasileñas

Adelia Miglievich-Ribeiro
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Abstract I problematize the concept of ‘escrevivência’, by Conceição Evaristo, a contemporary Afro-Brazilian writer, as a specific narrative of black women that ‘fissures’ the modern colonial project. In this regard, I highlight *Úrsula*, by Maria Firmina dos Reis, a novel published in 1859, proposing a lineage that reaches the ‘poetic brutalism’ (Duarte 2020) of Conceição, whose work began to be published in the 1990s. I conclude that ‘escrevivências’ are new epistemes that dialogue with intersectional feminisms (Collins 2017) and produce counter-discourses that retrieve the right to ‘self-definition’ of diasporic women who inhabit the border.

Keywords Escrevivência. Afro-Brazilian women. Maria Firmina dos Reis. Conceição Evaristo. Black bodies. Ancestry.

Índice 1 Introducción. – 1.1 Preámbulo ampliado. – 1.2 ¡Los bárbaros me obligaron a dejarlo todo! Oh, todo, incluso mi libertad. – 1.3 Hombres, mujeres, niños que se amontonaban dentro de mí. – 1.4 Mi madre siempre cosió la vida con hilos de hierro. – 2 Cuerpos, territorios y feminismos. – 3 Conclusiones.

Este trabajo recibió apoyo financiero de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Espírito Santo (Fapes) y del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Técnico (CNPq).

Este ensayo se escribió en portugués y fue traducido al español por Vittorio Lo Bianco.

Dedico este ensayo a las estudiantes negras del Centro de Estudios de Transculturación, Identidad y Reconocimiento, que coordino en la Universidad Federal de Espírito Santo (Netir-Ufes/DGP-CNPq), por las lecciones diarias que inspiraron esta reflexión. También quiero dedicar este libro a mi amiga Cátia Marins, ‘portavoz’ de las ‘voces negras’ de esas mujeres que insisten en romper los silencios. Por último, muchas gracias a mi amigo y co-coordinador de Netir, Luís Fernando Beneduzi, por su estímulo a la internalización.

1 Introducción

Maria Firmina dos Reis (1822-1917), considerada la primera escritora negra brasileña, cuya novela de referencia se publicó en 1858, y Conceição Evaristo (1946-), cuya obra se publica desde la década de 1990, separadas en el tiempo por un siglo, son las literatas afrodiáspóricas que ocupan las próximas páginas de este ensayo. Ambas serán tratadas por sus nombres de pila, lo que señala otro tipo de autoría, menos impersonal.

Desarrollo el argumento de que ambas, en las «estructuras de sentimientos» (Williams 2011) propias de cada época, es decir, en una determinada articulación de condiciones, que evoca sensibilidades, comportamientos, relaciones sociales, producen 'fisuras' en el campo literario hegemónico, que se entrelaza con un determinado ordenamiento del mundo. Así, el materialismo cultural del crítico galés Raymond Williams parece invitar a un mayor escrutinio de la realidad, cuando se intenta ir más allá de los análisis de ideologías e instituciones que no pueden alcanzar los cambios sociales en su génesis.

Lo que me parece especialmente importante de estas estructuras cambiantes del sentimiento es que [...], aunque corresponden muy de cerca a una historia social real de hombres que viven en relaciones sociales reales y cambiantes, preceden [...] a los cambios más reconocibles en las instituciones formales y las relaciones sociales que constituyen la historia más accesible y, de hecho, más habitual. (35)

Postulo el concepto de *escrevivência* (Evaristo 2005; 2009; 2017; 2018b; 2020) como una narrativa específica de las mujeres negras en Brasil, que expresa los cambios discutidos anteriormente. En los relatos narrados, las relaciones sociales y la historia se reinventan, no dejando que se pierda la memoria de un pueblo que, desarraigado y fragmentado, fue 'arrojado' al 'Nuevo Mundo'.

Se entiende por *escrevivência* los movimientos de presentificación del pasado, que se remonta a la ancestralidad, para recrear los lazos rotos y promover nuevos procesos de subjetivación. Como dice el refrán yoruba, «Exu mató un pájaro ayer con una piedra que tiró hoy»,¹ se resignifican los espacios temporales y se reivindica la autorrepresentación de un pueblo en el 'ahora', que reescribe la historia manchada por el colonialismo. La *escrevivência*, por tanto, inscrita

1 En las religiones africanas, sobre todo en Candombé, el primer Orixá (deidad) al que se rinde culto es Exu. Una posible traducción lo acercaría al Dioniso de la mitología griega. Ambos equivalen a las tentaciones mundanas, vinculadas al placer, la fiesta, el desenfreno y la satisfacción de la carne.

en «carne viva» en los cuerpos diaspóricos, es un acto de resistencia: «escribir es una forma de sangrar» (Evaristo 2018a, 117).

Michael Hardt (2015) recuerda a Spinoza para pensar el afecto en correspondencia con la agencia humana. Asumiendo que la *escrivivência* es una forma de afectar y ser afectado, es instigador pensar que cuanto mayor sea nuestro poder de ser afectados, mayor será nuestro poder de actuar. Así, los 'tristes afectos' también pueden convertirse en empoderamiento político y epistemológico que 'empodera' a los sujetos. En otros términos, de las experiencias de sujeción nacen, también, los procesos de subjetivación, que implican, de acuerdo con Achille Mbembe (2019), la «voluntad activa de comunidad», en lugar de la «voluntad de poder». En la estela de Foucault (2017), para quien los discursos traducen «voluntades de verdad», puede ser fructífero pensar el «lugar de la palabra» de las mujeres negras -o «lugar de interdicción de la palabra», recordado por Djamilia Ribeiro (2017)- como el «coraje de la verdad». Así, cómo interpreta Jurema Werneck (2018, 14), al referirse a la escritura de Conceição Evaristo: «la palabra que mueve la existencia [...] reclama el cuerpo presente [...] inventa este mundo que existe».

Narrarse, en el caso de las mujeres negras, es sacar a la superficie el trauma de la violencia colonial -tráfico de seres humanos, esclavitud, genocidio, tortura, abusos-, provocando inevitablemente el 'malestar de la civilización', que se ve obligada a mirarse en el espejo y ver, en las sombras, el rostro repetidamente negado, tal vez por vergüenza, tal vez por orgullo, es decir, la «praxis irracional de la violencia» (Dussel 2000, 251).

Asocio, por lo tanto, *dororidad* -término acuñado por Vilma Piedade (2017) que proviene de sororidad, término muy utilizado en las teorías feministas, unido al dolor de la experiencia del racismo- con la experiencia narrativa de las mujeres negras, recurriendo también a las teorías feministas de la interseccionalidad entre género-raza-clase, importante recurso para que las voces subalternas sean escuchadas.

En este camino, intento pensar lo sutil y lo explícito y las *escrivivências*, respectivamente, de Maria Firmina dos Reis y Conceição Evaristo, reunidos en este ensayo. Privilegio *Úrsula*, novela de 1859, de la primera. Luego, el poema «Vozes-Mulheres» (2008) y los cuentos «Olhos d'água» y «Ayoluwa, la alegría de nuestro pueblo», ambos de 2018, de Evaristo. Busco traer de la escritura poética de ambos para que los lectores puedan leerlos de primera mano. Luego me dedico a elaborar brevemente la teoría de la interseccionalidad y el feminismo negro para apoyarme en una mejor comprensión de la escritura como acto de resistencia.

1.1 Preámbulo ampliado

El término *escrevivência* se refiere a las mujeres africanas esclavizadas dentro de las casas grandes, llamadas 'madres negras', una cuyas tareas era contar historias para dormir a los hijos de los amos, calmarlos y tranquilizarlos, para que todos descansaran en el silencio del amanecer. He aquí que, ahora, la *escrevivência* vive a la inversa y las historias que se cuentan son otras:

nuestra escritura no puede leerse como historias para 'arrullar a los niños de la casa grande',² sino para perturbarlos en su sueño injusto [...] escribir puede ser una especie de venganza, a veces pienso en ello. No sé si venganza, tal vez desafío, una forma de herir el silencio impuesto, o incluso, ejecutar un gesto de obstinada esperanza. (Evaristo 2005, 202)

Las mujeres *hifenizadas*, afrobrasileñas, experimentan sentimientos dudosos que, en la prosa poética de Conceição, hacen surgir nuevas palabras: «útero-alma», «gozo-pranto», «buraco-saudade», «águas-lágrimas», «corpos-histórias», «este discurso hablado o escrito es portador de nuestra subjetividad, precisamente porque nace en un lugar social, en un lugar de género, en un lugar racial diferente» (Evaristo 2018b, 4).

Para huir de los esencialismos, pero, no por eso, negar la singularidad de las subjetividades negras, como propuse en «El giro poscolonial: experiencias, traumas y sensibilidades transfronterizas» (Miglievich-Ribeiro 2020), es útil el concepto «estructura de sentimientos» de Williams (2011), que identifica una «conciencia tácita emergente», fruto de una «comunidad de sentidos», firme como

² En 1933, el escritor y sociólogo brasileño Gilberto Freyre (2003) se hizo famoso por su obra *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Sin embargo, el término, que era bastante común durante el periodo de la esclavitud en Brasil, no es suyo. De hecho, la 'Casa Grande', donde vivían los amos y los esclavos «domésticos», junto con la *senzala*, que albergaba a los «esclavos de la casa de trabajo», componían el complejo sistema de *plantation* en Brasil: las grandes haciendas donde se realizaban los monocultivos de azúcar y café. Lugar de contradicción por excelencia, en la Casa Grande se creaba una extraña convivencia entre las sirvientas negras y las «sinhas». En medio de crueldades naturalizadas, la negra se convirtió en la «nodriza» y en la «madre negra» de los hijos de la familia que la esclavizaba, capaz de amarlos y cuidarlos, en detrimento de sus propios hijos, que solían serles «arrancados». En el periodo posterior a la abolición, cuando las masas esclavizadas se trasladaron a los primeros centros urbanos, sin ningún apoyo social, muchas mujeres permanecieron en el papel doméstico, lo que las mantuvo en su lugar de 'esclavas'. Ante la total falta de alternativas, muchas de ellas sucumbieron a los bajos salarios (o a la ausencia de ellos) y a los abusos. Solo en 2013 se aprobó en Brasil la llamada «PEC das domésticas», una enmienda constitucional que extiende a las trabajadoras domésticas, en su mayoría mujeres negras, todos los derechos de los demás trabajadores regidos por la Consolidación de las Leyes del Trabajo (CLT).

estructura, pero que tiene lugar en los movimientos más discretos de la vida cotidiana. A partir de ahí, es creíble decir que el locus de enunciación o 'lugar del habla' existe concretamente, porque es, sobre todo, el 'lugar de los afectos', constituido en una intrincada y compleja red de relaciones que se materializan en la vida cotidiana, en las luchas entre hegemonía y contrahegemonía, y en las *re-existencias*.

El afecto común es una onda, una fricción, una conexión de algún tipo que tiene un impacto. Es transpersonal o prepersonal: no se trata de los sentimientos de una persona que se convierten en los de otra, sino de cuerpos que literalmente se afectan entre sí y generan intensidades: cuerpos humanos, cuerpos discursivos, cuerpos pensantes, cuerpos acuáticos. (Stewart 2007, 128 en Miglievich-Ribeiro 2020, 87-8)

También, para la intelectual feminista negra brasileña Lélia Gonzalez (2020), el «lugar de la palabra» es el «lugar de emergencia de la verdad», en medio de la opacidad de la realidad, forjada por la hegemonía que se constituye como «lugar de ignorancia» o «lugar de rechazo» de las historias y de los otros mundos, concretos y tangibles que, una vez 'encubiertos', hacen posible la propia hegemonía. En cambio, en la *escrevivência*, todo el pueblo negro reivindica su existencia, pero son las mujeres -compañeras, hermanas, madres y abuelas- las que se convierten en «portavoces de la esperanza en los nuevos tiempos» (Duarte 2010, 233). Digamos que, en la *escrevivência*:

los cuerpos-mar de la diáspora [...] atravesados por ríos turbios de colonialidad/modernidad que dejaron las aguas sucias [...] reaccionan y actúan en el hoy [...]. Son cuerpos que cuentan historias, que viven historias y se establecen en el presente como los que hacen una nueva historia y vuelven a contar lo que se conoce como historiografía oficial. (Silva 2022, 115)

La *dororidad* (Piedade 2017), entonces, produce la 'contranarrativa' a la modernidad eurocéntrica, inaugura el tiempo no lineal para que los subalternos se rehagan a sí mismos, después del trauma: «Se toma el lugar de la escritura, como un derecho, así como se convierte en un lugar de vida» (Evaristo 2005, 202).

Corresponderá al lector reconocer la *escrevivência* en la prosa y la poesía románticas de Maria Firmina dos Reis, que escribe en plena vigencia del régimen esclavista en Brasil. Una negra libre que asiste, probablemente temblorosa, a los horrores de la esclavitud. Aun así, alza su voz solitaria para denunciarlo, cien años antes del 'empoderamiento' de los feminismos negros, que marca la poética de Conceição

Evaristo. Postula sobre 'estructuras de sentimientos' bastante diferentes entre el surgimiento de una y otra autora, aun así, las reúno en este ensayo, concibiendo sus voces como un acto de resistencia.

1.2 ¡Los bárbaros me obligaron a dejarlo todo! Oh, todo, incluso mi libertad

Hija ilegítima de padre negro, criada por su madre y su abuela, mujeres negras liberadas, nacida el 11 de octubre de 1822, inscrita en un registro público en 1825, en São Luís, Maranhão, la tierra de las plantaciones de caña de azúcar y de los 'coroneles', en el nordeste brasileño, Maria Firmina dos Reis creció libre en la ciudad, lo que significó su relativo aislamiento, viviendo casi exclusivamente con su hermana y su prima. Estudiosa, llegó a ser profesora opositora y escritora, conformando una trayectoria excepcional. Vivió una vida larga y modesta, muriendo el 11 de noviembre de 1917.

Sólo en 1962, Horácio de Almeida 'descubrió' a *Úrsula*, en un *sebo* de la ciudad de Río de Janeiro. No era más que la primera novela en Brasil escrita por una mujer, aunque hay controversias al respecto (Castro 2021) y por una mujer negra, comprometida en la lucha abolicionista, lo que expresaba -y esto es lo que importa- una clara innovación. Su autora fue Maria Firmina dos Reis, bajo el seudónimo de 'Délia', que la publicó en 1859.

A partir de la década de 1970, se emprendió una verdadera misión de recuperación de los 'archivos negros' silenciados en los sótanos de las bibliotecas públicas, descubiertos siempre por la misma autora. El esfuerzo fue realizado por el periodista José Nascimento Moraes Filho, con un equipo de ayudantes, que también descubrió la novela *Gupeva*, de 1861, una serie de poemas publicados en periódicos de Maranhão, recogidos en *Cantos à beira-mar*, del mismo año que la novela india, así como música (incluyendo letras y partituras), el «Hino à Libertação dos Escravos» (Himno a la liberación de los esclavos), de 1888, valeses, obras de teatro y pastorales. Finalmente salió a la luz el cuento «A escrava», que apareció en la *Revista Maranhense*, en 1887, un año antes de la abolición de la esclavitud en Brasil. Aunque se han perdido muchos documentos de su archivo personal, Moraes Filho pudo publicar, en 1975, su primera biografía, titulada *Maria Firmina, fragmentos de uma vida*.

El precursor de las novelas abolicionistas intentó 'fisurar' la hegemonía que naturalizaba los horrores del cautiverio. En verdad, hasta fines de 1840, las manifestaciones literarias que privilegiaban el tema de la esclavitud en Brasil eran inexistentes. Pero Maria Firmina conocía la audacia de su intento y prácticamente se disculpó por ello, como podemos ver en su prólogo:

Mezquino y humilde es este libro que te presento, lector. Sé que pasará entre la gélida indiferencia de algunos y la risa mohosa de otros, y sin embargo lo doy a la luz. No es la vanidad de adquirir un nombre lo que me ciega, ni el amor propio de un autor. Sé que esta novela vale poco, porque escrita por una mujer, y brasileña, de educación tímida y sin el trato y la conversación de hombres ilustrados, que aconsejan, que discuten y que corrigen, con una educación miserable, sabiendo sólo el idioma de sus padres, y poco leída, su bagaje intelectual es casi nulo. (Dos Reis 2018, 11)

Maria Firmina sabía que introducir el punto de vista de la esclavizada no ocurriría si no 'negociaba' con el canon. El romanticismo en ella se cruza con el realismo, y la escritora reinventa ambos, en un eterno 'diferir' (*différance*), en términos poscoloniales de Stuart Hall (2009), en relación con la creación literaria blanca y masculina. Según Bhabha (2007), no hay mimesis, sino una traducción impregnada de «indecidibilidad». La diáspora inaugura con carácter indeleble lo que él denomina «tercer espacio» o, si lo preferimos, el «lugar intermedio» del que habla el crítico literario brasileño Silviano Santiago (2000).

La trama de Úrsula comienza con Túlio, el joven negro esclavizado, salvando la vida del joven caballero, hijo del terrateniente, Tancredo, que acababa de abandonar la granja de su padre, desesperado por descubrir su traición al casarse con Adelaide, a la que amaba. Maria Firmina describe el encuentro salvador como el de «dos almas generosas».

Llevado a casa de Úrsula para ser cuidada, Tancredo devuelve el desprendimiento y el valor de la subordinada con protección y libertad. La doncella había perdido prematuramente a su padre -«¡Tuyo es el corazón de un tigre!» (89), por boca de Susana, la esclava anciana- y su bondadosa madre estaba gravemente enferma, por lo que sus bienes habían sido entregados a su hermano. El comendador Fernando P., el tío de Úrsula, por tanto, su tutor y cruel villano que no sólo había asesinado a su padre, su cuñado -lo que, inicialmente, es sólo una sospecha-, sino que había llegado a desear obsesivamente a su sobrina. Para entonces, sin embargo, Úrsula y Tancredo se habían enamorado y, huyendo de su tío, se casan. Mientras tanto, el Comendador, dominado por el odio, llama a Susana para que le dé cuenta de su sobrina. Sin traicionar a la pareja que huye, la anciana es sometida a tortura hasta que muere.

Túlio, a su vez, detenido por el comisario negro Antero que, por primera vez, en un gesto de humanidad, acaba por darle la fuga, intenta avisar a Tancredo, pero es asesinado de dos tiros de pistola. En una pelea, el Comendador apuñala y mata a su rival. Incapaz de soportar el dolor, Úrsula también muere. Pero parece haber redención para el «¡Monstruo! Azote de la humanidad» (Dos Reis 2018, 169). Al final

de la novela, aplastado por el remordimiento, en el claustro de un convento, viejo y moribundo, «Fray Luiz de Santa Úrsula, o más bien el comendador Fernando P., volvía los ojos ya apagados por la muerte, mirando al crucificado» (169), desgarrado, clamando por el perdón.

Lo que vemos, a primera vista, no es más que una trama romántica como tantas otras. Una segunda apreciación, más minuciosa, sin embargo, puede percibir las 'infiltraciones' y el 'tercer espacio' que 'excava' para instalar, pioneramente, al verdadero protagonista: la 'cadena de la esclavitud', en las voces negras que desvelan la barbarie colonial. El esclavizado Túlio y Susana hablan en primera persona.

Además, las lágrimas en *Úrsula* no sólo quieren conmover a las damas, sino también son, desde la perspectiva de la *escrevivência*, el doloroso acto de revisitar su historia, verbalizarla, encontrar público, presagio de curación. Según Bhabha (2007, 101):

No sólo por la fuerza del discurso único que los ocultaba, sino también por los sujetos que narraban el *dolor* que, para verbalizarlo, tendrían que superarse a sí mismos y a su «olvido»: «recordar nunca es un acto tranquilo de introspección». Es doloroso recordar, un reagrupamiento del pasado desmembrado para comprender el trauma del presente.

Así, la novela de 1859 es un 'lugar de paso', que hace que su prosa se deslice en un campo semántico de significados abiertos. Alex Castro (2021) apuesta por ello y desnuda la 'novela subterránea' contenida en *Úrsula*:

Úrsula, de hecho, son dos novelas: una en la superficie, otra bajo tierra [...]. La novela subterránea, sin embargo, es mucho más interesante. Quizá podría llamarse *Susana*, en lugar de *Úrsula*. Es la historia de una mujer [que era] libre, casada, con hijos, a la que los bárbaros arrancaron de su tierra y le robaron la vida. [...] Un romance-camulaje, un romance-desafío.

Madre Susana es la anciana africana esclavizada. Ella es quien cuenta las historias silenciadas, trayendo recuerdos de África y de la cárcel en sus arrebatos a Túlio, su hijo de crianza.

Cuando me arrancaron de aquellos lugares, donde todo me quedaba: ¡patria, marido, madre e hija, y libertad! ¡Dios mío! Lo que pasaba en el fondo de mi alma, ¡sólo tú podías evaluarlo! Me metieron a mí y a otros trescientos compañeros de infortunio y cautiverio en la estrecha e infecta bodega de un barco. Treinta días de crueles tormentos, y carencia absoluta de todo lo necesario para la vida, pasamos en aquella tumba hasta llegar a las playas brasileñas. (Dos Reis 2018, 70)

Es bueno saber que la nostalgia no autoriza el olvido.

¡Oh! ¡La mente! ¡Ahora nadie puede esclavizarla! En las alas del pensamiento, el hombre vuelve al interior ardiente de África, ve las arenas interminables de su tierra natal y busca refugio bajo esos árboles sombríos del oasis, cuando el sol quema y el viento sopla caliente y abrasador: ve la palmera datilera benéfica junto al manantial, que alivia su garganta reseca: ¡ve la choza de su padre donde nació, y donde vivió libremente! (38)

Está, además, el viejo negro Antero, también esclavizado que, sin embargo, ejerce el yugo, por orden del amo, sobre Túlio, pero, cuando está borracho, le confía su propia desgracia. Hay otros puntos a destacar: el cura que el escritor hace muy presente en la trama aparece como la imagen de Cristo. De él sólo salen buenas palabras y reproches a los actos inhumanos del Comendador. La fe cristiana, que era la del escritor, aparece oportunamente para llamar a la conciencia de quienes lo leen –ciertamente, cristianos–. No hay en un solo momento, alabanzas o concesiones a la violencia, de ninguna parte. Pero el negro no era pasivo, si no, encarnado en Túlio y Madre Susana, noble.

María Firmina pone en términos simétricos las virtudes de Tancredo y Túlio, más las de Túlio, porque, siendo el eslabón más débil, la inquebrantable nobleza de su carácter lo convierte en héroe:

El hombre que así hablaba [Túlio] era un pobre muchacho, que parecía tener veinticinco años, y en la franca expresión de su rostro revelaba toda la nobleza de un corazón bien formado. La sangre africana hervía en sus venas; el avaro estaba ligado a la odiosa cadena de la esclavitud; y en el fondo la sangre ardiente que había heredado de sus padres, y que nuestro clima y servidumbre no podían enfriar, en el fondo –decíamos– se rebelaba, porque se erguía como una barrera –el poder del fuerte contra el débil...! (22)

La madre Susana, en cambio, fue valiente en su sufrimiento. Ni la señora ni Úrsula se enfrentaron a la muerte con tanto hombre: «Susana no iba atada a la cola de un caballo, caminaba con la frente levantada y con la tranquilidad de quien no teme, porque es justo» (139). El mayordomo, que hasta entonces había servido al Comendador, pero que ante las últimas acciones se rebeló, ordena a la esclava que huya:

–¿Huir? No, mi señor. ¿No sabéis que soy inocente?
–¡Idiota! –dijo– Toma mi caballo y huye. ¿Qué? ¿A esa bestia le importa tu inocencia? ¿No sabe? ¿Encomendador? (139)

Susana respondió con vivo reconocimiento:

–El cielo os recompense por vuestros generosos esfuerzos; pero los que son inocentes no huyan. (139)

El 'coraje de la verdad' de Maria Firmina la llevó a denunciar, también en sus escritos, las innumerables libertades fraudulentas. La lucha abolicionista en la que se enroló le permitió asumir tempranamente lo que se convertiría en un emblema de la lucha antirracista: «Soy porque somos». El 'nosotros', hoy, sin duda se ha amplificado y reforzado.

En 2017, centenario de su muerte, se reeditaron sus libros. *Úrsula* cuenta ya con una treintena de reediciones, algunas con el cuento «A Escrava» como apéndice. *Gupeva* va por su sexta edición, así como *Cantos à beira-mar*, organizada por Dilercy Aragão Adler. A partir de entonces, los estudios sobre su vida y obra se multiplicaron y la crítica literaria, poco a poco, le dirigió reconocimientos.

Pero este hecho no se produce de forma aislada. Su rescate viene acompañado de la insurgencia de las escritoras negras del siglo XX, como Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Elisa Lucinda, Eliana Alves Cruz, Dinha y muchas otras. Todas ellas, aunque con gran e inexcusable retraso, desafían los cánones y, al parecer, nunca volverán a ser las mismas. De Conceição, «Personalidad Literaria del Año» en 2019, con el premio Jabuti –el principal reconocimiento de la literatura brasileña–, hablaremos a continuación.

1.3 Hombres, mujeres, niños que se amontonaban dentro de mí

Maria da Conceição Evaristo de Brito nació en 1946, natural de Belo Horizonte, en el estado de Minas Gerais. Procede de una familia de matriarcas, es decir, mujeres que, en general, cuidan solas de su prole. Era una de nueve hijos. A los siete años, sin que su madre, Joana Josefina Evaristo, pudiera mantenerla, fue criada por su tía Maria Filomena da Silva, hermana mayor de su madre, casada con su tío Antônio João da Silva. Pensar desde el punto de vista del género se convierte, por tanto, en un imperativo para ella:

Vengo de una familia en la que las mujeres, aunque no totalmente libres de una dominación machista, primero la de los jefes, luego la de los hombres, sus parientes, raramente se dejaban debilitar. Como «cabeza» de la familia, construyeron su propio mundo,

a menudo distantes e independientes de sus hombres y principalmente para apoyarlos después. (Evaristo 2007, 20)

Desde antes de percibirse como mujer, se encontró puesta a «cuidar» de «cuerpos ajenos» (Hooks 1995): «Madre lavandera, tía lavandera y aún eficiente en todas las ramas de servicios, aprendí el arte de cuidar del cuerpo del otro» (Evaristo 2009). De niña, prestaba servicios en casas de familias ricas, y también intercambiaba tareas domésticas en casas de profesores, por clases particulares. Para su alegría, ganaba libros de texto usados. Pero fue en casa donde descubrió que el mundo se podía 'leer':

Del tiempo/espacio aprendí desde niño a reunir palabras. Nuestra casa, vacía de muebles, cosas y a menudo de comida y calor, estaba habitada por palabras. Mamá lo contaba, mi tía lo contaba, mi viejo tío lo contaba, los vecinos amigos lo contaban. Yo, niña, repetía e inventaba. Crecí poseída por la oralidad, por las palabras. Las muñecas de tela y hierba que mi madre creaba para sus hijas nacían con nombres e historias. Todo era narrado, todo era objeto de prosa-poesía. (Evaristo 2005, 201)

La niña que era Conceição quería de verdad leer el mundo, tantas veces hostil, no para 'domesticarlo' -sabía que era imposible-, sino para decir que existía en él. En la escuela, su redacción fue premiada, lo que anticipaba el sentido de la escritura en su relato y de la historia en su escritura:

Y si inconscientemente desde la infancia, en los ensayos escolares inventaba otro mundo, porque dentro de mis límites de comprensión, ya había comprendido la precariedad de la vida que se nos ofrecía, poco a poco fui adquiriendo una conciencia. Conciencia que compromete mi escritura como lugar de autoafirmación de mis particularidades, de mis especificidades como mujer-sujeto-negro. (Evaristo 2007, 20)

Aún trabajando como criada, se graduó como maestra. Oyó a una patrona decirle a su tía: «María, no sé por qué te esfuerzas tanto para que Preta estudie» (Evaristo cit. en de Assis Duarte 2006, 305). Contra viento y marea, empezó a escribir prosa y poesía, entremezclando ficción, recuerdos, imaginación, vivencias, conversaciones, confesiones, desahogos, lágrimas, risas, deseos, ritmos, conspiraciones, intuiciones, predicciones, sudor, gritos, calma.

Emigró a Río de Janeiro. Conoció a la Juventud Obrera Católica (JOC), que le permitió interesarse por las cuestiones sociales. Se sintió atraído por el candomblé, su religión ancestral. Se matriculó en la

Facultad de Letras en 1976. Se casó y tuvo una hija, Ainá, discapacitada. Se dedicó a ella. Perdió a su marido prematuramente. Se hizo militante del *Quilombhoje*, escribiendo en *Cadernos Negros*, del grupo *Negrícia, Poesia e Arte do Crioulo y del grupo Gens* (Grupo de Escritores Negros de Salvador).³ Interrumpió sus estudios universitarios para concluirlos en 1989. Continuó con un Máster en Literatura Brasileña y un Doctorado en Literatura Comparada, obteniendo los títulos, respectivamente, en 1996 y 2011.

En 2003, pagando los gastos de publicación, publicó la novela *Ponciá Vicêncio*, en la editorial Mazza. En 2006 publicó, también en Mazza, *Becos da Memória*, aunque se trataba de su primera novela. Le siguió, en 2008, la colección *Poemas da recordação e outros movimentos*, publicada por Nadyala, que también publicó, en 2011, el volumen de cuentos *Insubmissas lágrimas de mulheres*. En 2014, publicó nuevos cuentos para Pallas, *Olhos d'água*. En 2017, *Histórias de leves enganos e pareanças* (relatos cortos y novela), es publicado por Malê. En los últimos años, su obra ha sido traducida al francés y al inglés.

Todos los poemas, cuentos y novelas de Conceição son *escrevivências*. Ninguna historia es sólo suya y, sin embargo, todas lo son. Su ficción quiere «cubrir el vacío de los recuerdos transfigurados» y es, doblemente, «coraje de la verdad» y «voluntad de comunidad» (Evaristo 2007, 20). Inventa personajes que remiten a los afectos nacidos en torno a la 'angustia colectiva'. Cuenta cómo, tantas veces, oyendo en el silencio la entonación de la voz de su madre, corrió a escribir.

Escribo como homenaje póstumo a Vó Rita, que durmió dormida, a la que nunca llegué a ver del todo, a los borrachos, a las putas, a los granujas, a los niños vagabundos que habitan los callejones de mi memoria. Homenaje póstumo a las lavanderas que amanecían los tendedores con ropa al sol. A las piernas cansadas, sudorosas, negras y polvorientas del descampado donde se celebraban los festivales de pelota de la favela. Homenaje póstumo a Bondade, a Tião Puxa-Faca, a la vieja Isolina, a D. Anália, a Tio Totó, a Pedro Cândido, a Sô Noronha, a D. Maria, la madre de Aníbal, a Catarino, a Velha Lia, a Terezinha da Oscarlinda, a Mariinha, a Donana do Padin. Hombres, mujeres, niños que se amontonaban dentro de mí, como amontonadas estaban las chabolas de mi favela. (16)

³ La serie *Cadernos Negros*, creada en 1978, ha sido desde entonces un importante vehículo de difusión de la producción literaria y la crítica afrobrasileñas. Publicada anualmente por la Editora QuilombHoje, cuenta actualmente con cerca de 40 volúmenes editados.

Arma contra los epistemicidios, en manos de las mujeres negras, la *escrevivência* realinea los 'retazos de memoria' y los cose al deshilachado discurso hegemónico para romper la monotonía. La literatura de Conceição es contracultural, contraepistémica y antibárbara, en el sentido de Maria Firmina dos Reis, en «A escrava» (1975): los que trafican con carne humana son bárbaros. Es una epistemología afrocéntrica que alimenta el archivo afrodiaspórico.

1.4 Mi madre siempre cosió la vida con hilos de hierro

Es sintomático observar un tópico que aparece repetidamente en casi todas las narraciones de Conceição: la 'maternidad'. Entre otras cosas, porque la maternidad nunca se ejerce individualmente entre las mujeres negras: «todas quedamos embarazadas de nuestro hijo, del ser que vendría» (Evaristo 2018a, 122). Además, a través de la maternidad, los negros resisten al marchitamiento, hacen deferencia y presentan a los antepasados, demarcando su existencia. Es cierto que otro personaje no abandona su trabajo: el hambre. Sin embargo, la 'madre' mata el 'hambre' de sus hijos. En lugar del 'cuerpo-procreación' visualizado en el imaginario blanco, la mujer-madre es la personificación de la (re)existencia de los negros, incluso cuando «frágil palo, cuerda floja, cuerdas de hierro, fierro, la danza de las metáforas los enreda y reconstruye la vida» (Toller 2018, 11).

Pero no sólo eso, atribuir a la mujer negra el lugar de madre es también romper con un estereotipo consagrado en la literatura brasileña que, de una de dos maneras, la reducía a 'niñera' de los hijos ajenos o a mujer de intensa actividad sexual que seducía y llevaba a los hombres a la degradación moral y al 'infierno' (de Assis Duarte 2009).

Observando que el imaginario sobre la mujer en la cultura occidental se construye sobre la dialéctica del bien y del mal, del ángel y del demonio, cuyas figuras símbolo son Eva y María; y que el cuerpo femenino es salvado por la maternidad, la ausencia de esa representación para la mujer negra acaba por fijarla en el lugar de un mal irredento. [Lo que se discute aquí es lo que puede significar esa falta de representación materna para la mujer negra en la literatura brasileña]. ¿La literatura, así como la historia, está produciendo un borramiento o resaltando ciertos aspectos en detrimento de otros, y ocultando así los significados de una matriz africana en la sociedad brasileña? (Evaristo 2005, 202)

Definirse como madre, en el caso de las mujeres afrobrasileñas, es empoderarse. Refiriéndose a Conceição, la crítica literaria señala

«Vozes-Mulheres» como «manifiesto-síntesis de su poética» (de Assis Duarte 2009, 306).

La voz de mi bisabuela resonaba
 niño
 en las bodegas del barco.
 Lamentos resonantes
 de una infancia perdida.
 La voz de mi abuela
 obediencia resonante
 a los blancos que lo poseen todo.
 La voz de mi madre
 se hizo eco de la revuelta
 en el fondo de la cocina de otra persona
 bajo los fardos
 ropa blanca sucia
 por el camino polvoriento
 hacia la favela.
 Mi voz todavía
 ecos versos perplejos
 con rimas de sangre
 y
 hambre.
 La voz de mi hija
 recoge todas nuestras voces
 recoge en sí mismo
 las voces silenciosas
 ahogados en sus gargantas.
 La voz de mi hija
 recoge en sí mismo
 hablar y actuar.
 El ayer - el hoy - el ahora.
 En la voz de mi hija
 se oirá la resonancia
 El eco de la liberación de la vida.
 (Evaristo 2008, 10-11)

El poema comienza como una narración épica, que pone en escena el barco negrero, cuando la bisabuela, aún niña, es secuestrada y encerrada rumbo al 'Nuevo Mundo'. Su infancia y sus lazos de protección le son arrancados. La convierten en 'esclava'. La escritora recuerda a su bisabuela, a su abuela, a su madre y habla con su hija, en la que resuena la lucha de ayer.

de la bisabuela a la hija, se establece un circuito creado por las voces de la memoria, y las voces actualizadas por las historias del

presente, posibilitando el rediseño de las prácticas, permiten la construcción de un poderoso tránsito creativo que se constituirá, en los diversos campos, como características de la afrodescendencia. (Souza 2007, 33).

La tónica de las narraciones diaspóricas, la ascendencia, el pasado, actualizado en el presente, guía el futuro. Por un lado, la madre protege al hijo; por otro, el hijo es el portador de la esperanza, el que honra la historia de todo su pueblo. Nadie 'ha muerto' mientras siga vivo. Desde esta perspectiva, «Ayoluwa, la alegría de nuestro pueblo», publicado en el volumen 28, también en *Cadernos Negros*, en 2005, reeditado en 2014, en la antología de cuentos *Olhos d'Água*, y posteriormente reeditado, expone la dialéctica del «dolor del parto», que convierte el llanto en alegría.

Conceição cuenta la historia de una comunidad quilombola⁴ que llora la pérdida de sus hijos: «La visión de cuerpos jóvenes desgarrados era el paisaje más grande y común ante nuestros ojos» (Evaristo 2018a, 120). No nacieron más niños allí:

Nuestros días pasaban como un café *de sambango*, fino, frío e insípido. Cada día era sin qué ni por qué. Y nos quedábamos allí ablandados, sin ningún sustento que sosegara nuestros cuerpos. Repito: todo era una *pitimba*. Escasez de todo. Hasta la naturaleza se marchitaba y nos confundía. (119; énfasis añadido)

Si no nace nadie más, los antepasados están muertos. Hasta la buena noticia: Bamidele, 'Esperanza', estaba embarazada. Brota una «estructura de sentimientos» (Williams 2011) sin precedentes y, en torno al acontecimiento, se restablecen los lazos comunales: la «voluntad de comunidad».

Y todas lo sentimos, en el instante en que Ayoluwa nació, todas sentimos algo retorciéndose en nuestros vientres, los hombres también. Nadie se asustó. Sabíamos que estábamos dando a luz en nosotras mismas a una nueva vida. Y el primer llanto de la que vino a traer alegría a nuestro pueblo fue hermoso. Su llanto inicial, demostrando que había nacido viva, nos despertó a todos. (Evaristo 2018a, 122)

⁴ Los quilombos eran los espacios y comunidades autónomas creados por negros esclavizados que huían de las granjas, se organizaban y daban escape a otros esclavizados en el contexto del Brasil colonial. La palabra tiene su origen en la lengua africana quimbunco, es decir, una sociedad formada por jóvenes guerreros pertenecientes a etnias desarraigadas de sus comunidades. Aún existen en la actualidad y se caracterizan por ser un símbolo de lucha, resistencia y valoración de la cultura negra.

Curioso cuando la escritora dice que «Ayoluwa, alegría de nuestro pueblo, no vino con la promesa de la salvación, pero tampoco para morir en la cruz» (Evaristo 2018a, 123). No hay circuito cerrado, en la prosa de Evaristo, como supone la tragedia. Están los 'vacíos'. Lo que la comunidad desea es que Ayoluwa también pueda ser feliz, como dejó a todos. No es que el niño, aislado, deshaga el sufrimiento. Existió para ser recordado. Digamos que el nuevo nacimiento provoca los recuerdos, al mismo tiempo que los resignifica. Al fin y al cabo, «cuando el dolor viene a apoyarse en nosotros, mientras un ojo llora, el otro espía el tiempo buscando la solución» (123).

En el mismo libro, *Olhos d'água* (Evaristo 2018c), en el relato corto que da título a la obra, madre y hambre vuelven a enfrentarse. El lema es el recuerdo. Narrado en primera persona del singular, la hija adulta lucha por recordar el color de los ojos de su madre. Teme desesperadamente borrarlo de su memoria: «Una noche, hace años, me desperté bruscamente y una extraña pregunta estalló de mi boca. ¿De qué color eran los ojos de mi madre?» (Evaristo 2018d, 15). Y relata: «Viví la sensación de estar cumpliendo un ritual, en el que la ofrenda a los Orixás debía ser el descubrimiento del color de los ojos de mi madre» (18).

Regresa a su infancia y se reencuentra con su madre, ya fallecida: «se sentaba en su trono, un pequeño taburete de madera», mientras sus siete hijas recogían alegremente «flores cultivadas en un pequeño terreno que rodeaba nuestra choza. Las flores se distribuían solemnemente por su pelo, sus brazos y su regazo. Y ante ella nos inclinábamos ante la Señora» (17). La imaginación, germen de la escritura literaria, acompañaba la dura realidad y el hambre que se imponían, y la madre recurría a ella para consolar a sus hijas cuando «de la olla subía algún olor. Era como si allí solo se cocinara nuestro deseo desesperado de comer» (16). Distrayéndolas, hizo que las niñas contemplaran el cielo y las nubes:

Algunas se convertían en ovejas, otras en cachorros, otras en gigantes dormidos, y había algunas que no eran más que nubes, algodón de azúcar. Mamá estiraba el brazo hacia el cielo, cogía la nube, la cortaba en trocitos y se los metía rápidamente en la boca a cada uno de nosotros. Todo tenía que ser muy rápido, antes de que la nube se derritiera y con ella desaparecieran también nuestros sueños. (17)

Pero la niña «descifraba su silencio [el de su madre] en los momentos de dificultad, como también sabía reconocer en sus gestos, presagios de posibles alegrías» (16). Y hoy, angustiada, pregunta ¿de qué color son los ojos de su madre? Poco a poco, revive el recuerdo: «Mamá se reía tanto que se le saltaban las lágrimas» (16), «Mamá sólo reía de forma triste y con una sonrisa húmeda...», «Y con los ojos inundados

de lágrimas balbuceaba plegarias a Santa Bárbara» (17), «En aquellos momentos los ojos de mi madre se confundían con los ojos de la naturaleza. ¡Llovía, lloraba! Lloraba, ¡llovía!» (18), «pero eran tantas las lágrimas, que me preguntaba si mi madre tenía ojos o ríos corriendo por su cara» (18).

Encuentra la respuesta redentora: «El color de los ojos de mi madre era el color de los ojos de agua. ¡Aguas de Mamma Oxum! Ríos tranquilos, pero profundos y engañosos para quien contempla la vida sólo desde la superficie. Sí, las aguas de Mamãe Oxum» (19), la orixá, reina del agua dulce, diosa de la belleza y la fertilidad, el poder femenino. En la mirada, abuela, madre e hija se funden, y un linaje de mujeres se recrea en la prosa:

Hoy, cuando he alcanzado el color de los ojos de mi madre, intento descubrir el color de los ojos de mi hija. Juego a que los ojos de una son el espejo de los ojos de la otra. Y uno de estos días me sorprendió un gesto de mi niña. Cuando las dos estábamos jugando a este dulce juego, ella me tocó suavemente la cara, mirándome intensamente. Y al posar su mirada en la mía, preguntó suavemente, pero muy suavemente, como si fuera una pregunta para sí misma, o como si buscara y encontrara la revelación de un misterio o de un gran secreto. Escuché cuando, susurrando, mi hija habló: - Madre, ¿qué es ese color tan húmedo de tus ojos? (19)

2 Cuerpos, territorios y feminismos

Nilma Gomes (2008) observa que es en el cuerpo donde tienen lugar las sensaciones, las presiones, los juicios, que sugieren una forma o un condicionamiento, diríamos. Continúa, en línea con la filosofía existencialista heideggeriana, explicando que el cuerpo es el «ser-en-el-mundo», por lo tanto, un acontecimiento concreto que tiene lugar en las múltiples formas del comportamiento humano en sus relaciones con las cosas y las personas. Las subjetividades, por lo tanto, no existen en un 'super-mundo', sino que existen en cuerpos que están implicados, según lo que he intentado decir, en una red de afectaciones mutuas que constituyen una totalidad fenomenológica y transformadora. Hablar de un 'cuerpo-territorio', refiriéndose al 'ser negro', en este caso, es reconciliarlo con el protagonismo de su historia. En este enfoque, el cuerpo de la mujer negra, punto de intersección de opresiones históricas, merece ser destacado. Las teorías feministas de la interseccionalidad responden a esta percepción considerándolo, también, un lugar privilegiado de la potencia de la vida.

En referencia a Hall (2009), es importante destacar que la identidad no se remonta a una fijeza de roles sociales, sin embargo, en la medida en que se reitera, genera una apariencia de inmutabilidad,

probablemente asfixiante, pero que puede ser utilizada de forma subversiva. Los feminismos negros lo hacen magistralmente, de modo que el 'lugar' al que fueron destinadas las mujeres afrodescendientes por el discurso colonial racista, se convierte en escenario de posicionamiento político, reafirmando el cuerpo de las mujeres negras como 'lugar de resistencia'. Por cierto, estos cuerpos negros cuando reivindicaban el discurso, «no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían salir a la calle ¡y trabajar!» (Carneiro 2003, 50).

Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando? Las mujeres negras forman parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son retratadas como las antimusas de la sociedad brasileña, porque el modelo estético de mujer es la mujer blanca. Cuando hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado laboral, ¿para qué tipo de mujeres estamos garantizando puestos de trabajo? ¿Somos parte de un contingente de mujeres para las que los anuncios de empleo destacan la frase: «se requiere buena presencia»? (51)

La reflexión remite al conocido episodio de la Convención por los Derechos de la Mujer, celebrada en Ohio en 1851, cuando se reclamó el sufragio femenino, pero los hombres, opuestos a extender el derecho de voto a las mujeres, argumentaron que les correspondía a ellos cuidar de sus esposas e hijas, discerniendo lo que era mejor para ellas. A pesar de la debilidad del argumento conservador, la imagen del 'hombre protector' que intentaban crear los oradores causó especial indignación entre las mujeres negras presentes. Fue entonces cuando Sojourner Truth, antigua esclava y símbolo de la lucha feminista negra, tomó la palabra e interpuso su relato sobre los cuerpos de las mujeres negras en una contención que sin duda producía su inexistencia:

He sembrado la tierra, he plantado, he llenado los graneros, ¡y ningún hombre podría igualarme! ¿Acaso no soy una mujer? Podría trabajar tan duro y comer tanto como un hombre -cuando pudiera conseguir comida- ¡y podría soportar el látigo igual! ¿Acaso no soy una mujer? Di a luz a trece hijos y vi a la mayoría de ellos vendidos como esclavos, y cuando lloré en mi angustia maternal, ¡nadie excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer? (Truth cit. en Davis 2016, 70)

En *Mujeres, raza y género*, publicado por primera vez en 1981, Angela Davis, filósofa y activista negra, expone la interseccionalidad clase-raza-género que deconstruye la «creciente ideología decimonónica

de la feminidad», que enfatizaba el lugar secundario de las mujeres blancas como «amas de casa cariñosas con sus maridos», mientras proyectaba el «no lugar» de las mujeres negras, «[que] eran prácticamente anomalías» (24).

Davis sostiene que las mujeres no eran demasiado 'femeninas' para trabajar en las minas de carbón y las fundiciones de hierro, ni para cortar leña y cavar zanjas (29), hasta el punto de que un viajero registra con asombro que su trabajo rendía más que el de los hombres, como se narra a continuación:

cuarenta de las mujeres más grandes y fuertes que he visto juntas; todas vestían un sencillo uniforme de cuadros azules; llevaban las piernas desnudas y los pies descalzos; tenían una postura altiva, cada una con una azada al hombro, y caminaban con paso libre y firme, como soldados en marcha. (29)

En «Hacia un feminismo decolonial», María Lugones (2014) elabora el concepto 'colonialidad del género', una de las secuelas del colonialismo, que sirve para notar la 'agencia' contenida en la autorrepresentación de género de la que el colonizado ha sido alienado. Así, cuando el ser esclavizado es despojado de su humanidad, existiendo sólo como 'macho' o 'hembra' a través de la distinción de los genitales, también es desposeído de género o tiene lo que sería, para la feminista decolonial, su género 'colonizado'. De esto se deduce, retomando a Davis (2016, 38), que «la violación era un arma de dominación, un arma de represión, cuyo propósito oculto era aniquilar el deseo de resistencia de las esclavas y, de paso, desmoralizar a sus compañeras».

Las feministas decoloniales latinoamericanas conversan con las feministas negras interseccionales estadounidenses sobre el despliegue de su análisis, aunque las distinciones no deben pasarse por alto. De alguna manera, la mujer negra reducida a hembra en el imaginario blanco se reduce, más bien, a su condición no humana. El debate impone la interfaz entre raza y discriminación de género.

La postura de los amos hacia las esclavas se regía por la conveniencia: cuando era rentable explotarlas como si fueran hombres, se las consideraba sin género; pero cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de formas aptas solo para mujeres, se las reducía exclusivamente a su condición de hembras. (25)

Según Kimberlé Crenshaw (2002, 8) jurista afroamericana y activista por los derechos civiles, «ambas categorías [raza y género] deben ampliarse para que podamos abordar los problemas de interseccionalidad a los que se enfrentan las mujeres negras». A estas características hay que añadir otras como la clase, la sexualidad, la región geográfica que, más que jerarquías de opresión, son identidades que

atraviesan y forman los cuerpos como respuestas a las interpelaciones que sufre. Así lo afirma Alice Walker, novelista afroamericana y autora de la premiada *El color púrpura*, cuando se refiere a que las niñas negras son educadas, desde su nacimiento, para ser fuertes y, así, educar a sus hijas, una estrategia de supervivencia.

Interesante saber que Patricia Hill Collins (2019), profesora, socióloga y activista negra, en su artículo defiende los 'espacios seguros' que, en los inicios del movimiento, sirvieron para que las mujeres negras expresaran sus pensamientos con mayor libertad, sustrayéndolas temporalmente a la 'mirada panóptica' (Foucault 2017). Recordando el concepto de *dororidad* antes mencionado, esta es la experiencia que está en la base de *escrevivência*: «¡Cómo escuchaba las conversaciones de las mujeres! Hablar y escuchar entre nosotras era quizás la única defensa, el único remedio que teníamos» (Evaristo 2005, 4).

3 Conclusiones

La representación de las mujeres negras en la literatura brasileña a lo largo de los siglos las ha reducido al silencio. Uno de los más célebres intérpretes de la brasileñidad, Gilberto Freyre, escribió en su clásico *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, publicado por primera vez en 1933, la infame frase: «Branca pra casar, mulata pra f..., negra pra trabalhar» (Freyre 2003, 72). Con complicidad, el imaginario literario brasileño reforzó los mismos estigmas. A modo de ejemplo, como recuerda de Assis Duarte, en su artículo «Mulheres Marcadas: literatura, gênero, etnicidade» (2009), los autores icónicos del campo literario, de cualquier escuela, se asemejan a José de Alencar, exponente del romanticismo en Brasil, en la conformación de la 'doxa patriarcal' heredada de la época colonial, configurando el 'imaginario masculino brasileño'.

Viendo a aquella muchacha rubia, tan agraciada y gentil, la mente se elevó naturalmente al cielo, se despojó de su envoltura material y recordó a los angelitos de Dios. Admirando a aquella muchacha morena, lánguida y voluptuosa, el espíritu se pegó a la tierra; olvidó al ángel por la mujer; en lugar del paraíso, recordó algún retiro encantador, donde la vida era un breve sueño. (De Alencar 1979, 106)

Lo 'imaginario' en psicoanálisis es una introyección de lo real, la aceptación inconsciente, o casi, de una forma de ser compartida con otros. Bonnici (1998) llama la atención sobre cómo la relación entre Próspero y Calibán llegó a convertirse en paradigmática de las relaciones centro-periferia:

Mientras que el dominio de la realidad, el lenguaje, la arrogancia y la posesión de territorio ajeno ejecutados por Próspero son metáforas de la dominación del colonizador, la sumisión forzada, el castigo, la rebelión y el uso del lenguaje para maldecir pertenecen al colonizado Calibán. (18)

Si pensamos en la literatura universal producida en el largo periodo histórico que va desde las Grandes Navegaciones y el 'descubrimiento del Nuevo Mundo' -Enrique Dussel (1993) lo llama «encubrimiento»- el proceso de desmitificación del canon occidental es muy reciente.⁵

La *escrevivência* de las escritoras negras brasileñas viene a desestabilizar el 'orden del discurso' (Foucault 2017) desde los bordes, redefiniendo el 'ser negro'. A la pregunta de Mbembe (2019, 52): «¿cómo rehacer el mundo después de su destrucción?», tal vez, podamos responderla a través de la *escrevivência*. Y es que el intelectual camerunés acusa la 'colonización de la memoria' como recurso clave del proyecto 'civilizador' que, produciendo diásporas, rupturas, desarraigos, devastaciones, cambió drásticamente la historia.

Para rehacer todo lo que antes implicaba el 'deshacer', las *escrevivências* se constituyen como «lugar de eco, de prosa y poesía, que cosen, con hilos de tiempo, lo que resuena la potencia de la vida» y tácticas de supervivencia: «Sin esta fortaleza, sin la creación de tácticas de supervivencia, la ascendencia de los negros moriría en las propias bodegas de los barcos (negreros)» (Evaristo 2018b, 2). La decolonización de la memoria es, por lo tanto, el primer acto de insurrección que debe promoverse, según Lugones (2014, 361):

[una nueva] comprensión de las personas sobre sí mismas, sobre sus relaciones intersubjetivas, sus relaciones con el mundo espiritual, con la tierra, con la materia de su concepción de la realidad, la identidad y la organización social, ecológica y cosmológica.

De Assis Duarte (2020) se refiere al 'brutalismo poético' de Evaristo para narrar el 'trauma' y a partir de él resurgir. Grada Kilomba (2016, 177) desvela el «miedo *blanco* a oír», a través del mecanismo de la represión, la huida de las 'ideas desagradables', la cara oculta de la modernidad, como la llaman los estudiosos de la Modernidad-Colonialidad (Miglievich-Ribeiro 2014).

⁵ Las escritoras inglesas de las épocas georgiana y victoriana, feministas en su momento, por atreverse a escribir en una época en la que se les negaba este destino, no escapan a la 'estructura de sentimientos' de su tiempo. Edward Said (2011) y Gayatri Spivak (2002) proponen deconstruir, respectivamente, a Jane Austen y Charlotte Brontë. Resulta bastante alucinante, para lectores bienintencionados, la cantidad de colonialismo-racismo que brota de sus páginas cuando se miran a través de la lente de la crítica poscolonial.

Pero las verdades latentes -Lélia Gonzalez (2020) habló del «racismo por negación» brasileño como «neurosis cultural»-, en la confrontación con el discurso del 'otro', del que quiso, infructuosamente, mantener distancia, estallan, cuando la 'máscara de hierro' que sellaba la boca del sujeto negro cae inesperadamente. Gonzalez también es especialmente perspicaz cuando habla del «pretugués», la verdadera lengua del brasileño, que, como 'acto viciado', muestra la negación de la negritud.

no es más que la marca de la africanización del portugués hablado en Brasil [...]. El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas traídas al Nuevo Mundo, además de la ausencia de ciertas consonantes (como la l o la r, por ejemplo), señala un aspecto poco explorado de la influencia negra en la formación histórico-cultural del continente como un todo (y eso sin mencionar los dialectos «criollos» del Caribe). (342)

Algunas consideraciones tratadas a lo largo del ensayo, cierran provisionalmente lo planteado en el análisis. Podemos observar que Maria Firmina dos Reis, en su tiempo, quiso acercarse al canon blanco, al estándar culto de la lengua escrita -operando 'negociaciones' como tratan Bhabha (2007) y Hall (2009) en la crítica poscolonial. Conceição Evaristo, por su parte, 'abusa' conscientemente del lenguaje del 'subalterno', porque quiere ver romper el silencio, y se presenta al lector como pegada a sus personajes, siguiendo a Lélia Gonzalez (1984) que, después de mostrar los números que definen el 'lugar natural' del negro en las periferias, favelas, calles, cárceles, dice sarcásticamente: «la basura hablará y 'en el buen sentido'» (225).

Pudimos observar cómo dos Reis introduce personajes negros con voz en sus historias y se atrevió en *Úrsula* (2018) a destacar a Túlio como héroe. A su vez, la mujer negra de su novela, aunque experimenta un dolor visceral, no es derrotada moralmente por ello. Aunque, aparentemente, la heroína es la joven doncella blanca, ésta renuncia a vivir tras el golpe de perder a su amado -típica heroína romántica. Sin embargo, quien se enfrenta a la sentencia de muerte con gallardía es la madre Susana.

En el 'brutalismo poético' de Conceição, ya no hay lugar para la duda: las mujeres negras de la diáspora son las musas de sus narraciones. No hay mujeres blancas, por cierto, o están deliberadamente subsumidas. La intención es recuperar todo un «archivo afrodiaspórico» (Fernandes de Souza 2022), los «cuerpos-documentos» (Dos Santos Reis 2022) de los negros esclavizados y de sus descendientes. Es necesario reescribir el proceso civilizatorio, a través de la 'escritura de nosotros', en los términos del escritor afrobrasileño contemporáneo. Para ello, las escrevivências vienen a producir «importantes contradiscursos [y] son lugares de poder y configuración del mundo

por otras miradas y geografías» (Ribeiro 2017, 75). Nuevas epistemes salen a la luz y, en consecuencia, el narrador, como sujeto colectivo, recupera el derecho a la 'autodefinición' (Collins 2019), que rompe todas las reclusiones, y ya no renuncia a él.

Bibliografía

- Bhabha, H. (2007). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bonnici, T. (1998). «Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais». *Mimesis*, 19(1), 7-23. https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998_art_01.pdf.
- Carneiro, S. (2003). «Mulheres em movimento». *Estudos Avançados*, 17(49), 117-32. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948/11520>.
- Castro, A. (2021). «Úrsula, de Maria Firmina dos Reis». <https://alexcastro.com.br/ursula-de-maria-firmina-dos-reis/>.
- Collins, P.H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Crenshaw, K.W. (2002). «A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero». *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 7-16.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- De Alencar, J. (1979). *O Guarani*. São Paulo: Ática.
- De Assis Duarte, E. (2006). «O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo». *Revista Estudos Feministas*, 14(1). <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100017>.
- De Assis Duarte, E. (2009). «Mulheres Marcadas: Literatura, Gênero, Etnicidade». *Revista de Estudos Literários*, 17a, 6-18. http://www.uel.br/pos/Letras/terraroxa/g_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf.
- De Assis Duarte, E. (2014). «Por um conceito de literatura afro-brasileira». *Raspeira iberística*, 37(102), 259-79. <http://doi.org/10.14277/2037-6588/29p>.
- De Assis Duarte, E. (2020). «Escrevivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiaspórica». Duarte, C.L.; Nunes, I.R. (eds), *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e arte, 74-94.
- Dos Reis, M.F. (1975). «A escrava». *Revista Maranhense*, 1(3), novembro de 1887.
- Dos Reis, M.F. (2018). *Úrsula*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.
- Dos Santos Reis, D. (2022). «Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias». *Interritórios*, 8,(16), 78-93. <https://doi.org/10.51359/2525-7668.2022.253338>.
- Duarte, C.L. (2010). «Gênero e violência na literatura afro-brasileira». Marcos, A.; Duarte, C.L.; de Assis Duarte, E. (eds), *Falas do outro. Literatura, gênero, identidade*. Belo Horizonte: Nandyala, 229-34.
- Dussel, E. (2000). «Europa, modernidad y eurocentrismo». Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 246-55.
- Evaristo, C. (2005). «Gênero e etnia: uma escre(vivência) da dupla face». DE Barros Moreira, N.M.; Schneider, L. (eds), *Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ideia, 201-12.

- Evaristo, C. (2007). «Da grafia-desenho de minha mãe; um dos lugares de nascimento de minha escrita». Alexandre, M.A. (ed.), *Representações performáticas brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 16-21.
- Evaristo, C. (2008). «Vozes-Mulheres». *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 10-11.
- Evaristo, C. (2009). «Depoimento concedido durante o I Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em maio de 2009». <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/Autores/188-conceicao-evaristo>.
- Evaristo, C. (2017). «Destaque Conceição Evaristo». *Revista Conexão Literatura*, 24, 5-10.
- Evaristo, C. (2018a). «Ayoluwa, la alegría de nuestro pueblo». Evaristo 2018c, 119-23.
- Evaristo, C. (2018b). «É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos, diz escritora». *Portal Geledés*, 10 março. <https://www.geledes.org.br/e-preciso-questionar-as-regras-que-me-fizeram-ser-reconhecida-apenas-aos-71-anos-diz-escritora/>.
- Evaristo, C. (2018c). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Mini.
- Evaristo, C. (2018d). «Olhos d'água». Evaristo 2018c, 15-19.
- Evaristo, C. (2020). «Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita». Duarte, C.L.; Nunes, I.R. (eds), *Escrivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e arte, 48-54.
- Fernandes de Souza, H. (2022). «Arquivos Afro-diaspóricos: a voz do enigma na literatura negra-feminina brasileira». *ELyra: Revista Da Rede Internacional Lyra Compoetics*, 18, 29-41. <https://doi.org/10.21747/2182-8954/ely18a2>.
- Foucault, M. (2017). *Coragem da verdade*. São Paulo: Martins.
- Freyre, G. (2003). *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Gomes, N.L. (2008). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gonzalez, L. (1984). «Racismo e sexismo na cultura brasileira». *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-44. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod_resource/content/1/GONZALES%20%20L%20lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf.
- Gonzalez, L. (2020). «A categoria político-cultural de Amefricanidade». Rios, F.; Lima, M. (eds), *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 127-38.
- Hall, S. (2009). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hardt, M. (2015). «Para que servem os afetos?» *Intersemiose. Revista Digital*, IV(7), 9-14. <https://www.neliufpe.com.br/wp-content/uploads/2015/10/001-1.pdf>.
- Hooks, B. (1995). «Vivendo de amor». Werneck, J.; Mendonça, M.; White, E.C. (eds), *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas, 188-98.
- Kilomba, G. (2016). «A Máscara». *Cadernos De Literatura Em Tradução*, 16, 171-80. <https://doi.org/10.11606/issn.2359-5388.i16p171-180>.

- Lugones, M. (2014). «Rumo a um feminismo descolonial». *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-52. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>.
- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes.
- Miglievich-Ribeiro, A.M. (2014). «Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna». *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 14(1), 66-80. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>.
- Miglievich-Ribeiro, A.M. (2020). «A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 123. <https://doi.org/10.4000/rccs.11077>.
- Morais Filho, M.J. (ed.) (1975), *Maria Firmina: fragmentos de uma vida*. São Luís: Imprensa do Governo do Maranhão.
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento.
- Said, E.W. (2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santiago, S. (2000). «O entre-lugar do discurso latino-americano». *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 9-26.
- Silva, F.S. (2022). *Escrevivências decoloniais e o corpo encantado em Conceição Evaristo* [Tese de doutoramento não publicada]. João Pessoa: CCHLA-UFPB.
- Souza, F. (2007). «Memória e performance nas culturas afro-brasileiras». Alexandre, M.A. (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 29-40.
- Spivak, G.C. (2016). «Literatura». *Cadernos Pagu*, (19), 9-53. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332002000200002>.
- Toller, H. (2018). «Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro». *Evaristo 2018c*, 9-11.
- Werneck, J. (2018). «Introdução». *Evaristo 2018c*, 13-14.
- Williams, R. (2011). *Cultura e materialismo*. São Paulo: Unesp.

