



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE PREGRADO
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

**CAROLINA MARÍA DE JESÚS: MUJERES, RAZA Y EXCLUSIÓN
SOCIAL EN *DIARIO DE BITITA* Y *QUARTO DE DESPEJO*.
SÃO PAULO, 1946-1964**

INFORME PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADA EN HISTORIA

Estudiante:
Camila José González Devia

Seminario de Grado:
“Raza, clase y género en América Latina a partir de 1970”

Profesora Guía:
Claudia Zapata Silva

Santiago de Chile
Diciembre, 2017

Esta investigación, conducente al grado académico de Licenciatura en Historia, fue desarrollada en el marco del Proyecto Fondecyt N° 1150482 "Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950", dirigido por la profesora Claudia Zapata Silva.

ÍNDICE

Introducción	3
1. Carolina María de Jesús: Testimonio y Subalternidad	6
1.1 “¡Estás escribiendo, negra perdida!”: Carolina María de Jesús, apuntes para una biografía.	6
1.2 Debates en torno al testimonio	12
1.3 Carolina María de Jesús y la escritura testimonial	21
2. <i>Quarto de Despejo</i> y <i>Diario de Bitita</i> : Ser mujer y negra en la favela	26
2.1 “Sabrá Dios que existen las favelas...?”: Exclusión social y urbana en la ciudad	26
2.2 “El mundo es negro para los negros, y blanco para los blancos”: Identidad negra, racismo y racialización	36
2.3 “No envidio a las mujeres casadas de la favela que llevan una vida de esclavas indias”: Ser mujer en la favela	43
Reflexiones finales	53
Bibliografía	58

Introducción

Este trabajo surgió de motivaciones y sentires profundamente difusos e incluso contrapuestos. Hace poco más de un año llegó a mis manos, en forma bastante accidental, el libro *Quarto de Despejo*, que llamó mi atención desde la primera página y me mantuvo dedicada a su lectura una tarde completa, en que en varias ocasiones mi copia del libro voló por la habitación. Al término de una semana la fotocopia estaba completamente rayada y llevaba todas las marcas de una lectura intensa, que me llevó a pasar días pensando la manera de trabajarlo desde una perspectiva histórica, rescatando el discurso que Carolina María de Jesús elabora a lo largo de sus relatos, que acá son trabajados como testimonio.

Desde la década de 1970 hemos asistido al *boom* del testimonio, el cual surgió en medio de las coyunturas revolucionarias y las dictaduras latinoamericanas, por la necesidad urgente de comunicar lo incomunicable para las voces no autorizadas por el poder. Consolidados en los años ochenta, los discursos testimoniales fueron irrupciones en el campo letrado de personas que no necesariamente se dedicaban a la escritura, a través de la mediación de sujetos letrados, o de “letrados solidarios”, como se les ha llamado.

Desde su explosiva aparición en el contexto latinoamericano, el testimonio como forma discursiva ha suscitado numerosos debates en torno a su origen, contenido y validez, teniendo una importancia y reconocimiento sin precedentes, que alcanzó su punto cúlmine con la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, mediado por la antropóloga Elizabeth Burgos.

En el testimonio nos encontramos con discursos de carácter contrahegemónico y que cuestionan la realidad vivida por el/la testimoniante. Tienen, por tanto, una dimensión subjetiva y una dimensión colectiva y social, y en ellos vemos una profunda imbricación entre texto y contexto, pudiendo ser una entrada a la historia, no como un reflejo o retrato de ella, sino como una representación de la misma a partir de la condición de sujeto subalterno de quien testimonia,

sin poder. Es por esta particularidad, y su carácter polémico y denunciante, que puede ser trabajado como documento y fuente.

Es por ello que, en este trabajo, los textos *Quarto de Despejo* y *Diario de Bitita*, son analizados como testimonios, partiendo de dos hipótesis centrales. En primer lugar, que Carolina María de Jesús, en sus diarios de vida, realiza un relato de su cotidianidad, elaborando a partir de esta experiencia un discurso que da cuenta de dinámicas de exclusión social que vive en tanto sujeto subalterna, y en las que se intersectan las dimensiones de género, raza y clase; dinámicas en las que la ciudad de São Paulo de mediados de siglo aparece como un espacio productor y reproductor de diferencias y exclusiones. En segundo lugar, al tratarse de una mujer proveniente de un contexto altamente precarizado, como es la favela, y con sólo dos años de educación y escasa alfabetización, sus escritos constituyen una excepción por su contenido crítico respecto a la realidad en que se inserta, escribiendo desde fuera de la ciudad letrada y en un Brasil en que aún permanecen vigentes las ideas racistas y de segregación heredadas del largo período esclavista.

A partir de lo anterior, el objetivo principal que me he propuesto es analizar los diarios de vida de Carolina María de Jesús en tanto testimonios que dan cuenta de dinámicas de exclusión social de carácter interseccional, en que actúan el género, la raza y la clase, y en los que se articula un discurso en torno a la ciudad como espacio de producción y reproducción de tales dinámicas. De él se desprenden los siguientes objetivos específicos: a) caracterizar el período y contexto en el que se insertan Carolina María de Jesús y su escritura: Brasil y São Paulo a mediados del siglo XX, con especial énfasis en el período comprendido entre 1946 y 1964; b) analizar sus diarios de vida en su calidad de escritura testimonial; c) identificar y caracterizar las dinámicas de exclusión social específicas que vive y de las que dan cuenta en sus testimonios; d) caracterizar la relación entre la autora y la ciudad como espacio de tránsito y desenvolvimiento.

Para cumplirlos, la metodología a utilizar es, en primer lugar, la revisión de bibliografía en torno a la historia de Brasil contemporáneo, con especial énfasis en la ciudad de São Paulo y la formación de las favelas, así como la situación de las mujeres y personas negras en ellas. Seguido

de ello, la revisión y análisis de los testimonios de Carolina María de Jesús, con apoyo de bibliografía en cuanto a la producción y puesta en circulación de este tipo de escritos en el contexto latinoamericano, junto con investigaciones y escritos sobre Carolina María de Jesús, sus escritos y su vida.

1. Carolina María de Jesús: testimonio y subalternidad

1.1 “¡Estás escribiendo, negra perdida!”: Carolina María de Jesús, apuntes para una biografía

En 1914, en el municipio de Sacramento, en el estado de Minas Gerais, nació Carolina María de Jesús, mujer negra y pobre, cuya infancia transcurrió llena de sobresaltos y penurias, las que narra en *Diario de Bitita*, obra póstuma publicada en 1982.

Desde sus primeros años, Bitita, nombre con el que era llamada durante su infancia, conoció las jerarquías y prejuicios sociales impuestos a la población negra tras siglos de colonización portuguesa. Su abuelo materno, Benedito José Da Silva, a quien describe como un “negro alto y calmo. Resignado a su condición de instrumento de la esclavitud”¹, era hijo de africanos que llegaron a Brasil a bordo de un barco negrero para vivir como esclavos, condición que él también alcanzó a vivir.

Su madre, según relata, solía trabajar en lo que pudo ser un prostíbulo o bien un lugar informal en que se ejercía la prostitución, sin mencionar si ella también participaba de tal actividad², pero comentando distintas escenas de carácter sexual que pudo presenciar de niña, fijando algunos de esos recuerdos incluso a sus 4 o 5 años.

Cuando Carolina tenía alrededor de 7 años, su madre comenzó a trabajar como empleada doméstica para la esposa recién llegada de un hacendado de Sacramento, su localidad natal, desempeñándose como tal durante la mayor parte de su vida, aunque para distintas personas. Según recuerda Bitita, la señora para la cual trabajó su madre en este tiempo “fue a buscar criadas

¹ Jesús, Carolina M. *Diario de Bitita*. Madrid, Alfaguara 1984. p.67

² Jesús, 1984, Op.cit. p.67

y mi madre aceptó (...) era delicadísima para tratar con los criados. No daba órdenes con la convicción de quien está pagando. Pedía con amabilidad”³.

Lo anterior no resulta extraño considerando que, de acuerdo a Ángela Davis, “la definición tautológica de las personas negras como sirvientes es, efectivamente, uno de los recursos esenciales de la puesta en escena de la ideología racista”⁴. Pese a que la esclavitud ya no existía como institución en el país, y que había cesado el tráfico –formal– de esclavos negros, el racismo y la visión de superioridad del blanco frente al negro subsistía dentro de la cultura brasileña. “La esclavitud era como una cicatriz en el alma del negro”⁵, plantea Carolina María de Jesús. Pobres y analfabetos, según Carolina, “los negros, por no ser instruidos, la vida la tenían más difícil. Cuando conseguían trabajo éste era penoso”⁶, resaltando la precariedad laboral en que se encontraban y la discriminación que vivían al no acceder a la educación primaria.

En este esquema, las mujeres negras se ubicaron en lo más bajo de la escala de opresión. Sus opciones laborales se limitaban a trabajar como criadas para familias de mayores recursos haciendo labores domésticas al interior de sus residencias o cumpliendo con tareas específicas como lavar o cocinar, trabajando al interior de las plantaciones junto a sus pares masculinos, o dedicándose a la prostitución, puesto que el trabajo en industrias era muy limitado y se concentraba en ciudades más grandes, como Río de Janeiro y São Paulo.

El gusto por la lectura surgió en Bitita cuando tenía alrededor de 7 años. Por esa época, entre 1921 y 1922, María Leite, la esposa de un hacendado adinerado pagó sus estudios en el Colégio Allan Kardec, bajo el argumento de que sólo enviando a los niños negros a la escuela se podría evitar que de adultos éstos comenzaran a delinquir⁷.

³ Jesús, 1984, Op.Cit. p.67

⁴ Davis, 2005, Op.Cit. p. 100

⁵ Jesús, 1984, Op.Cit. p.44

⁶ Jesús, 1984, Op.Cit. p.42

⁷ Jesús, 1984, Op.Cit. p.93

La experiencia de asistir a una escuela e integrarse a la educación formal le fue difícil por cuanto debió cambiar conductas que dentro de su espacio cotidiano eran bien recibidas pero que no se ajustaban a lo que se esperaba de ella en el espacio educativo: debía re-aprender a hablar y comportarse en un lugar que no era el propio, llevando, además del color de piel, la marca de ser hija ilegítima y hablar “mal”, con los modismos y formas heredadas de sus abuelos esclavos y madre pobres.

Carolina María de Jesús cuenta en su *Diario de Bitita*, que pese a haberle pedido insistentemente a su madre que no la siguieran enviando a la escuela, aprendió a leer y escribir por la perseverancia de su profesora, quien depositó toda su confianza y paciencia en ella y su aprendizaje, por lo que decidió “estudiar con asiduidad, comprendiendo incluso que debemos agradecer cuando alguien quiere enseñarnos”⁸. Así, el primer libro que leyó fue la novela *La esclava Isaura*, de Bernardo Guimarães, para continuar leyendo todo lo que encontraba a su paso, convirtiéndose en una lectora empedernida, respecto a lo cual comenta “y así fui duplicando mi interés por los libros. Ya no dejé de leer”⁹. Aunque durante la mayor parte de su vida le estuvo privado el acceso a libros, le bastaba con un cartel o el fragmento de una revista para mantenerse continuamente leyendo y pensando el mundo.

Su entusiasmo por la lectura y el aprendizaje escolar se vio interrumpido en 1923, cuando contaba 9 años y con gran pesar debió dejar sus estudios por el traslado de su familia a Lajeado, localidad de Minas Gerais en la que se desempeñaron como labradores. Pese a que le faltaban sólo dos años para obtener su diploma de cumplimiento del ciclo básico escolar, no pudo volver a asistir a un establecimiento educacional, por lo que de ahí en adelante su formación fue de carácter autodidacta.

De sus años en Lajeado, Carolina María de Jesús comenta que su familia tuvo una pequeña chacra entregada por sus patrones para que la trabajaran en forma familiar, pudiendo vivir de sus propias cosechas y la crianza de animales de distintas especies. De acuerdo a sus palabras, “estaba

⁸ Jesús, 1984, Op.Cit. p.95

⁹ Jesús, 1984, Op.Cit. p.95

enamoradísima de la nueva vida”¹⁰ en la hacienda, nada les faltaba. Parecía ser que todo marchaba bien hasta que, en 1927, a sus 13 años, ella y su familia debieron migrar a Franca, São Paulo, donde trabajó como empleada doméstica junto a su madre a la vez que recogía arroz de la granja de sus patrones.

Entrando en la adolescencia, con una mirada más crítica de su entorno, pudo ver la pobreza que rodeaba a quienes sólo tenían su fuerza para subsistir, escribiendo en su diario que “el pobre, al no estar en condiciones de vivir dentro de la ciudad, sólo podía vivir en el campo, y para ser explotado”¹¹. El inicio de su trabajo recogiendo arroz y sirviendo a la familia de su patrón fue aún más duro al no tener la garantía de acceso a lo básico que le daba el trabajo del campo. Bitita comenzó a enfermar y aparecieron heridas en sus piernas, presumiblemente hechas mientras realizaba sus labores, lo cual hizo aún más difícil su búsqueda de trabajos. “Quiero curarme para trabajar en cualquier cosa”¹², se repetía, pero al no tener acceso a los implementos necesarios para curarlas, ni poder hacer reposo, las heridas la acompañaron durante años, resistiéndose a cicatrizar.

Los años siguientes estuvieron marcados por sucesivos traslados entre Minas Gerais y São Paulo, de acuerdo a los ritmos del trabajo en los campos, mudándose en 1928 a Sacramento y en 1929 a Conquista, ambas en Minas Gerais, para posteriormente transitar por distintas localidades en el estado de São Paulo, cayendo al hospital en reiteradas ocasiones fruto de sus heridas, y debiendo pedir limosna en las calles para sustentarse cuando no tuvo cómo hacerlo.

Su carácter, muchas veces definido como difícil e indócil, y su tendencia a contestar ante lo que le parecía injusto y abandonar los trabajos cada vez que se enfrentaba con sus señores, no ayudó mucho a que consiguiera un lugar fijo para sanar sus heridas ni vivir tranquilamente. Al no tener un lugar donde residir anduvo de casa en casa trabajando como sirvienta, amparada sólo por

¹⁰ Jesús, 1984, Op.Cit. p.99

¹¹ Jesús, 1984, Op.Cit. p.106

¹² Jesús, 1984, Op.Cit. p.124

tratos de palabra muchas veces incumplidos por quienes la empleaban, siendo, incluso, expulsada violentamente de sus residencias.

Un episodio bastante confuso fue el que vivió junto a su madre en 1933, a sus 19 años, cuando fue arrestada bajo la acusación de haber insultado al sargento de policía local, a lo que se sumó la acusación de que, a través de la lectura, habría estado aprendiendo a realizar actos de hechicería. Después de días encerradas, ella y su madre fueron dejadas en libertad, pero la circulación de rumores en torno a su detención, acusaciones de robo y otros delitos, hicieron que no fuera bien tenida por sus parientes y familiares.

Finalmente, ambas mujeres volvieron a Franca, continuando entre ellas una relación hostil por ser Carolina, de acuerdo a su madre, la culpable de sus innumerables problemas y los sucesivos fracasos en sus intentos por establecerse en algún lugar y tener empleo fijo.

Este conflicto entre ambas llevó a que, en 1936, su madre retornara a Sacramento, solicitándole que no volviera a su ciudad natal, bajo el argumento de que su presencia sólo traía fastidios¹³. Al año siguiente, y tras la muerte de su madre, Carolina María de Jesús, de 23 años, se radicó en la ciudad de São Paulo, donde la escritura comenzó a tomar cada vez un mayor significado en su vida, publicando, en 1940, un poema en el diario “Folha da manhã”.

Durante los años venideros continuó trabajando como criada, cocinando, lavando ropa y desempeñando distintas labores al interior de las residencias de sus patrones. Siendo continuamente expulsada y sin recibir los salarios acordados, su aspiración de tener “casa de ladrillo y teja” se vio constantemente truncada, llegando, en 1948, a vivir a la favela de Canindé, en la ciudad de São Paulo, donde construyó un pequeño rancho con materiales ligeros, en el cual vivió por los 13 años siguientes.

Aunque precario, el poseer un rancho le permitió tener una mayor estabilidad, manteniéndose con el poquísimo dinero que obtenía de recoger papeles y cartones para luego

¹³ Jesús, 1984, Op.Cit. p.132

venderlos en el centro de la ciudad. De lo recolectado durante la jornada, seleccionaba los cuadernos y papeles que se encontraban en mejor estado, para escribir sobre ellos.

En la favela tuvo a sus tres hijos, João José, nacido el mismo año en que comenzó a vivir en ella, José Carlos, nacido dos años después, y Vera Eunice de Jesús, nacida en 1953, quienes debieron soportar la discriminación y violencia del prejuicio de, al igual que su madre, ser hijos ilegítimos y sin padre conocido.

La favela, lugar al que iban a parar aquellos que no habían logrado tener un lugar en la ciudad, constituía un *ghetto* que, en tanto lugar de nacimiento y residencia, determinaba las oportunidades que tendrían sus hijos para crecer y desarrollarse. La única forma que encontró Carolina para escapar a la violencia cotidiana y los problemas de la favela fue poner su máximo esfuerzo en que sus hijos pudieran asistir a la escuela y Vera estuviera junto a ella mientras salía a recorrer las calles en busca de papeles o lavar ropa. En sus tiempos libres se refugiaba en la escritura y la lectura de libros que conseguía prestados, “todos tienen un ideal. El mío es gustarme leer”¹⁴, comentaba a un hombre, que impresionado al ver a una mujer negra leyendo, le consultaba sobre su particular afán, mal visto o al menos llamativo dentro del contexto en que se encontraba.

Así fue que, en 1958, Carolina María de Jesús conoció a Audálio Dantas, periodista que visitó la favela de Canindé para hacer un reportaje en torno a los conflictos y condiciones de vida de los favelados, encontrándola en una discusión con otras mujeres, en la cual, de acuerdo al relato popularizado por el periodista, la autora les amenazaba con ser incorporadas en su diario, que algún día publicaría, haciendo que se conociera la forma en que éstas vivían. Y es que, según relata, sólo la amenaza de ser incorporadas en el libro que escribía, contando sus malos hábitos y la forma en que la atacaban continuamente a ella y a sus hijos, lograba calmar los ánimos de las faveladas. En su contexto, de máxima pobreza y exclusión, la escritura era una suerte de arte misteriosa y desconocida, que levantaba sospechas en el entorno.

¹⁴ Jesús, Carolina M. *Quarto de despejo*. Buenos Aires, Editorial Abraixas, 1961. p.30

Durante los dos años siguientes, los numerosos escritos de Carolina María de Jesús fueron recopilados y dactilografiados por el periodista, siendo publicados primero en forma de facsímiles con entregas semanales en el diario *Folha da Noite* y, posteriormente, en *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, su primer libro, que compiló sus diarios escritos entre julio de 1955 y enero de 1960, y fue publicado durante ese mismo año, vendiendo más de 100.000 copias¹⁵ antes de que este finalizara.

A fines de 1960, dejó la favela y comenzó a vivir en un fundo en Osasco, en el estado de São Paulo, lugar en que escribió *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*, que no tuvo el éxito esperado, a lo que siguieron numerosas publicaciones que no tuvieron mayor repercusión y pasaron más bien inadvertidas.

En 1969 se mudó a Parelheiros, barrio en la periferia de São Paulo, concretando su anhelo de tener una casa de material sólido para ella y sus hijos, João José, José Carlos y Vera Eunice, que tenían 21, 19 y 16 años, respectivamente.

Fue en su propia casa donde murió 8 años después, en 1977, dejando numerosos escritos que dieron origen a *Diario de Bitita*, obra póstuma publicada en 1982.

1.2. Debates en torno al testimonio

Mujer, negra y pobre. La vida de Carolina María de Jesús estuvo atravesada por distintas formas de opresión que interactuaron entre sí y dieron lugar a una experiencia de vida específica.

La interseccionalidad de las formas de opresión da forma al entorno y condiciones en que una persona se desarrolla, a través de un complejo entramado en que interactúan elementos como

¹⁵ Barcellos, Sergio. *Vida por escrito: guia do acervo de Carolina Maria de Jesús*, Sacramento MG, Bertolucci, 2015. p.27

género, clase, raza, edad, etc. En el caso de Carolina María de Jesús, este entramado dio lugar a su tránsito continuo entre pueblos, campos y ciudades, trabajando como criada para distintas personas, a veces viviendo en la calle, a veces arrendando una pieza compartida; siendo discriminada por ser negra en un país colonizado por blancos, emancipado y en cuyo interior se reproducían nuevas formas de colonialismo, esta vez de parte de sus connacionales.

Esta forma de colonialismo corresponde a lo que Pablo González Casanova llamó colonialismo interno, el cual implica “una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores)”¹⁶ al interior de un Estado-nación, a partir de la diferencia racial y cultural entre ambos, siendo el rol que desempeñan dentro de esa relación de dominio y explotación lo que define su lugar en dicha sociedad. En el caso de Carolina María de Jesús, el de sujeto subalterna.

Es a partir de esa posición en la sociedad y de ese lugar de enunciación, que los relatos de Carolina María de Jesús, *Diario de Bitita* y *Quarto de Despejo: diario de una favelada*, cobran relevancia. Su importancia radica en que, a partir de su experiencia, Carolina María de Jesús elaboró un discurso crítico cuestionando su propia condición de sujeto subalterna, lugar que, de acuerdo a los debates de la crítica postcolonial, designa “una posición socio-cultural (de clase, etnia, casta, género, oficio, edad, preferencia sexual, etc.) desautorizada por una cultura dominante o hegemónica”¹⁷.

El testimonio tomó su importancia al alero de las revoluciones y movimientos sociales y políticos de la segunda mitad del siglo XX en América Latina. De acuerdo a Hugo Achúgar, su institucionalización “en tanto práctica discursiva específica opera en Latinoamérica luego de la revolución cubana durante la década de los sesenta”¹⁸, reconociendo que “el testimonio ocupaba

¹⁶ González, Pablo p.147

¹⁷ Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed). *La Voz del Otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala, Revista Abrapalabra, Universidad Rafael Landívar. 2002. p.10

¹⁸ Achúgar, Hugo, “Historias paralelas/Ejemplares. La historia y la voz del otro”. En Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p. 63

un espacio legítimo de la lucha por el poder dentro de la esfera pública”¹⁹. Antes del proceso de institucionalización que el autor describe, la historia del testimonio “acompaña a la del proceso de erosión del discurso monológico del sujeto central europeo, blanco, masculino, heterosexual y letrado que se da desde fines del siglo XVIII al presente”²⁰. Su emergencia en tanto discurso literario guarda estrecha relación con la politización de la discursividad latinoamericana, proceso a partir del cual el testimonio se hizo un lugar en la “ciudad letrada”, la cual, de acuerdo a Ángel Rama, es la ciudad de los intelectuales, la planificación y la escritura, estando esta última investida de un carácter sacro; es la ciudad que, desde los inicios de la colonización, “componía el anillo protector del poder y era el eje conductor de sus órdenes”²¹ legitimando su lugar y función en la sociedad.

En cuanto a las características generales del testimonio como forma de discurso oral y relato escrito, éstas pueden ser agrupadas en tres grandes premisas, a partir de lo planteado por diversos autores en *La Voz del Otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, en las que ahondaremos a continuación:

a) El testimonio corresponde a un relato circunscrito al ámbito de lo oral. Enunciado desde fuera de la ciudad letrada, la operación de transcripción y/o edición que lo lleva a convertirse en “relato escrito” o “libro”, es mediada por un intelectual que, desde dentro de la ciudad letrada, le otorga legitimidad.

En cuanto al primer elemento de esta premisa, que tiene relación con la “oralidad” del testimonio, John Beverley señala que suele ser un relato dado por una persona analfabeta, quien entrega su testimonio en forma oral para, posteriormente, ser transcrito por otra persona²². De esta forma, más que estar relacionado con un elemento de estilo, el carácter oral del testimonio tiene relación con la forma de producción del testimonio mismo, y el trayecto que éste debe

¹⁹ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.64

²⁰ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.64

²¹ Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago, Tajarar Ediciones, 2004. p.9

²² Beverley, John. “Anatomía del testimonio”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 13, No. 25, 1987, pp 7-16. p.9

recorrer para convertirse en un libro o publicación escrita. Al mismo tiempo, el carácter oral del testimonio se relaciona con los elementos que lo legitiman como discurso válido, en lo que Hugo Achúgar plantea como el efecto de oralidad/verdad, señalando que “el hecho de que el testimonio original o proto-testimonio surja, en la casi totalidad de los casos revisados, de una instancia oral es lo que lleva a ese efecto de oralidad que ha sido entendido como un rasgo específico del testimonio”²³.

La persistencia de los signos que permiten entrever el carácter oral del testimonio actúan como generadores de confianza hacia el texto escrito; como marcas que muestran que, pese al proceso de producción del testimonio como libro o publicación, estamos, de todas formas, frente al contenido original del discurso oral.

El efecto oralidad/verdad se genera a partir de la interacción de distintos elementos: en primer lugar, del grado de intervención que tenga el testimonio a la hora de ser transcrito, siendo la supresión del mediador una manera de darle forma como relato continuado, con el lenguaje propio de quien testimonia. Lo anterior lleva a una suerte de “cercanía” con el receptor del testimonio, a una interpelación directa que da forma a una interacción ficticia en que el texto cobra vida, como si nos encontráramos en directa conversación con el/la testimoniante. En segundo lugar, de acuerdo a los planteamientos de Achúgar, el testimonio exige también una convención²⁴, de acuerdo a la cual el lector acepta lo leído “*como verdad* y no *como si fuera verdad*”²⁵, en un gesto de confianza hacia quien escribe y el contenido muchas veces biográfico respecto de la persona o la comunidad a la que pertenece quien testimonia. Esto último, dice Achúgar, ocurre sólo considerando que el testimonio en tanto discurso ya *ha sido* autorizado por alguna institución y/o letrado solidario: “la posibilidad de aceptar el testimonio como verdad,

²³ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p..75

²⁴ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.76

²⁵ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.76

natural y espontáneamente, es factible si la institución (sea cual sea) juega su poder y autoridad a la legitimidad del testimonio”²⁶.

Quien testimonia es un sujeto subalterno movido por la urgencia de su discurso y lo que éste contiene. Para Achúgar, “el testimonio se caracteriza por el ingreso al espacio letrado de aquellos que no son letrados, gracias a la intermediación de un estamento letrado solidario con su condición de silenciados o marginados”²⁷. En el caso del testimonio de Carolina María de Jesús, es Audálio Dantas quien cumple el rol de letrado solidario.

b) Es un discurso contrahegemónico que confronta o, al menos, propone historias alternativas a las historias nacionales y/u oficiales, a partir del relato de la propia experiencia, vivida personalmente por el/la testimoniante o la comunidad o población a la que pertenece. En ese sentido, tiene un carácter específico, pero que busca dar cuenta y/o representar a un sector oprimido de la población, siendo también un vehículo de denuncia e, incluso, de resistencia.

El carácter contrahegemónico del testimonio se relaciona directamente con quien lo denuncia y desde donde lo hace. Según Hugo Achúgar,

en el nivel pragmático se pueden observar dos elementos fundamentales del testimonio: la función ejemplarizante o de denuncia de un hecho o de una vida y la autorización letrada del testimonio de circunstancias, vidas o hechos que no son patrimonio de la historia oficial o que han sido ignorados por la historia o la tradición vigente y hegemónica en tiempos anteriores²⁸.

En el caso del testimonio de Carolina María de Jesús, este carácter contrahegemónico se presenta en sus formas de analizar la realidad en que vive, con una mirada crítica que le permite cuestionar su posición social en tanto mujer negra y pobre, inserta en un contexto que fija un “deber ser” específico a sí mismo, y su condición de madre, en el Brasil post Getúlio Vargas y la implementación de políticas económicas que a la vez que buscaron la industrialización y

²⁶ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.77

²⁷ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.68

²⁸ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.70

diversificación de actividades económicas del país generaron un explosivo aumento de las favelas y de la población pobre, un tema que retomaremos en la segunda sección de este informe.

Al mismo tiempo, el testimonio se caracteriza por ser un discurso de carácter urgente o de emergencia en cuanto a su contenido, sea por manifestar situaciones o condiciones de vida que urge ser comunicadas y/o conocidas, como por la situación en que se encuentran quienes enuncian, o simplemente para dejar memoria de un proceso histórico desde el punto de vista de quienes lo vivieron -como protagonistas o testigos-, a partir de un relato distinto al que promueve la historia oficial. Al respecto, George Yúdice plantea que “todos [los testimonios] nacen en un estado de emergencia -desastres de la naturaleza o del conflicto humano, conflicto político, opresión, insuficiencia económica, nuevos y desacostumbrados modos de vida, etc.- y que no ha podido ser resuelto por los poderes vigentes”²⁹.

El testimonio, por tanto, permite dar cuenta de luchas de grupos subalternos específicos que no forman parte de la cultura hegemónica, y busca tener un efecto concientizador respecto a tales vivencias. En palabras de Yúdice, “el testimonio se hace necesario precisamente porque la especificidad de la experiencia social es abstraída por teorías y estrategia de una política nacional que no tiene como meta real los intereses de los sectores subalternos del pueblo”³⁰.

Finalmente, el testimonio actúa también como praxis, en tanto estética de *autoformación*³¹, considerando por “praxis” la “transformación del mundo”, de acuerdo a la función concientizadora que porta en tanto discurso, al dar a conocer y denunciar situaciones y formas de opresión.

c) No constituye un reflejo de la sociedad ni, mucho menos, un espejo de la misma. Su fin no es entregar un relato “verdadero” y totalizante, sino entregar una visión parcial, influida por vivencias personales y colectivas; una representación de la sociedad de acuerdo a cómo ésta es vivida por quien testimonia. Es por ello que es, también, un discurso intencionado: las

²⁹ Yúdice, George, “Testimonio y concientización”. En Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p.236

³⁰ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.226

³¹ Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.226

palabras y omisiones son medidas y el/la testimoniante nos permite acceder a lo que él/ella desea que sepamos y conozcamos.

El testimonio, además de ser un estilo de escritura o trabajo literario, es una forma de lectura del escrito. Se busca que el testimonio genere un efecto ideológico en quien lo lee, sea como adhesión a una causa, comprensión de la misma o, simplemente, una visión crítica de la sociedad en que el testimoniante y su comunidad se insertan.

El testimonio, al igual que la historiografía, no entrega una visión completa de lo que se relata, sino una visión parcial. Y esa visión parcial está influida por el rol de quien testimonia en los acontecimientos que se relatan, así como su historia de vida y el contexto en que éstos ocurrieron.

El concepto más acertado para hablar de testimonio es, entonces, el de representación, respecto al cual G. Yúdice, entrega distintas acepciones: “1. la descripción de un estado de cosas. 2. el reemplazo de una o más personas por otra que habla o se manifiesta en nombre de ellos. 3. el ejemplo que una persona o cosa proporciona para otros”³². Al mismo tiempo, el historiador Roger Chartier, señala que por representación entiende “las diferentes formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia”³³.

Finalmente, Spivak retorna el concepto de representación de Marx y hace la distinción entre dos formas de representación. La primera de ellas, el término alemán “vertreten” hace alusión a la representación como sustitución de lo representado; que opera en cuanto los sujetos sociales son infantilizados y puestos bajo la representación de una suerte de “apoderado” o “señor” que habla por ellos³⁴. La segunda forma de representación, del alemán “darstellen”, hace mención a la representación como retrato, “como puesta en escena o, mejor,

³² Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.223

³³ Chartier, Roger, *El mundo como representación*. Barcelona. Gedisa. 2002.p.I

³⁴ Spivak cita un pasaje de de Marx en que éste plantea que “no pueden representarse, sino que tienen que ser representados” Cit. en Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” *Orbis Tertius*. Año 3. No 6. 1998, pp 175-235, p. 182

significación”³⁵, definición que la autora problematiza y que bien se acerca al contexto de lo que se estudia en este trabajo.

El testimonio es, a partir de lo anterior, un discurso en que quien testimonia nos entrega una representación en cuanto constituye su visión de la historia, su comunidad, su vida y lo que relata, siendo ésto lo que le entrega especificidad. Es una interpretación propia o de una comunidad. En ese sentido, el criterio de “veracidad” opera sólo cuando se considera que lo que se plantea es verdadero para quien testimonia, constituyendo, además, una verdad comúnmente distinta a la que pregonan el discurso oficial.

En cuanto a los silencios y omisiones, Doris Sommer, en el artículo titulado “Sin secretos”, reflexiona sobre “lo que no se dice” o “se oculta” en el testimonio, tomando como ejemplo el de Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, y la omisión consciente de información a la hora de abordar ciertos temas. En ese aspecto, Rigoberta se caracteriza por haber sido clara y enfática a la hora de establecer qué está y qué no está dispuesta a compartir con la antropóloga Elizabeth Burgos, sabiendo que las grabaciones posteriormente darían origen a un libro y considerando que se encontraba en un contexto extremadamente complejo para ella y su pueblo, lo cual sin duda determinaba o al menos condicionaba lo que se podía o no decir.

En ese sentido, quien da el testimonio mide y establece qué dirá, de acuerdo a su propio criterio, lugar de enunciación y fines, siendo por tanto un discurso intencionado. De acuerdo a lo que plantea Jean Franco al analizar distintos testimonios de mujeres, el interlocutor “hace hablar a la subalterna”³⁶, ejercicio que se complica al considerar su jerarquía, agregando, al igual que Doris Sommer, que Rigoberta Menchú y Domitila Barrios de Chungará, quien da su testimonio en *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, eran

³⁵ Spivak, 1998, Op.Cit. P. 10

³⁶ Franco, Jean. “Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo. En Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p. p.122

conscientes del uso que daban a la información y de cómo la seleccionaban³⁷, “si, por un lado, establecen una alianza con la editora en la tarea común de combatir la desinformación, por otro lado, sus silencios marcan ciertos límites que no pueden ser superados”³⁸.

En el caso de los testimonios de Carolina María de Jesús esta selección de la información se realiza, en primer lugar, a partir de la que ella hace al decidir qué escribe y qué no. En segundo lugar, estos escritos son intervenidos u organizados de un determinado modo por el editor y el transcriptor.

Aunque en distintos formatos, ambos elementos están presentes, a la vez que es, también, consciente de la jerarquía de Audalio Dantas como periodista que se encarga de hacer “publicables” sus escritos.

En cuanto a la Historiografía, el debate en torno al testimonio no ha sido tan fructífero como en el caso de la Literatura, pese a lo cual se le puede relacionar con el giro lingüístico y la importancia que ha tomado la concepción de la escritura historiográfica como relato o narración. En ese sentido, Hayden White señala que existe una reticencia a considerar las narrativas históricas como “lo que manifiestamente son: ficciones verbales cuyos contenidos son tanto *inventados* como *encontrados* y cuyas formas tienen más en común con sus homólogos en la literatura que en las ciencias”³⁹.

De acuerdo al autor, lo que sella esta unión es que los acontecimientos o “hechos” deben ser insertos en una “trama” que dé forma a la narración. En sus palabras, “como estructura simbólica, la narrativa histórica no *reproduce los acontecimientos que describe*; nos dice en qué direcciones pensar acerca de los acontecimientos (...) no refleja las cosas que señala; recuerda imágenes de las cosas que indica, como lo hace la metáfora”⁴⁰.

³⁷ Sommer, Doris. “Sin secretos”. En Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p. p.146

³⁸En Achúgar; Beverley (Ed), 2002, Op.Cit. p.147

³⁹White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2003. p. 109

⁴⁰ White, 2003, Op.Cit. p.124

Estas metáforas, los significados dados a los mismos acontecimientos y relaciones establecidas entre ellos varían en las distintas narraciones históricas, consistiendo entonces en un proceso de decodificación y recodificación; el sentido que les es dado y la forma en que lo leemos. Nos encontramos con narraciones en que el elemento ficcional da sentido a los distintos acontecimientos a los que ellas aluden; dan forma, coherencia y sentido global a la narrativa. Actúan, al igual que en el caso del testimonio, como representación de una serie de acontecimientos, lo cual imaginamos como *real*, en contraste con la literatura, que relacionamos al espacio de lo *imaginable*.

1.3 Carolina María de Jesús y la escritura testimonial

El primer libro publicado por Carolina María de Jesús en 1960, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, fue recibido positivamente en lo que concierne a ventas, convirtiéndose en poco tiempo en el libro más vendido al interior de Brasil⁴¹. Considerado *Best-Seller*, fue traducido a distintos idiomas en los años que siguieron a su publicación.

En 1960 Carolina María de Jesús fue homenajeada por la Academia Paulista de Letras y por la Academia de Letras de la Facultad de Derecho de São Paulo. De pronto, pasó de ser una mujer anónima en una favela a ser continuamente entrevistada, firmar libros y relatar su vida para la producción de documentales y cortometrajes.

Audálio Dantas asumió la labor de dactilografiar los manuscritos, ordenándolos cronológicamente según la fecha de escritura de cada uno. En tal proceso, realizó una “revisión en relación a la puntuación, la ortografía, vocabulario y términos recurrentes, además de

⁴¹ Barcellos, 2015, Op.Cit. 27

organizarlo en una arquitectura propia”⁴², labor equivalente a la del transcriptor de testimonios orales.

La operación de transcripción es en sí un ejercicio político. Se adecúa el lenguaje, se acomoda limando sus asperezas y eliminando interferencias. Su ejercicio no es pasivo, pues el transcriptor ordena la información y selecciona el contenido.

En esa línea, Antonio Vera León plantea que uno de los elementos que caracteriza el tipo de escritura testimonial es la “tensión irresuelta entre la escritura y la voz, siendo el deseo de apropiación de ésta uno de sus impulsos discursivos”⁴³ que la promueven en tanto régimen de escritura, estando esta tensión referida a la presencia de la voz de quien entrega el testimonio -o el testimonio en su ámbito oral-, y la escritura del mismo por parte de quien realiza la labor de transcribir y/o editar.

A partir de ello, podemos preguntarnos qué tanto se ajusta el testimonio escrito al relato oral que le dio origen o, en este caso, podríamos preguntarnos qué grado de correspondencia existe entre los manuscritos de Carolina María de Jesús y la publicación final de sus diarios.

La conflictividad de la figura del transcriptor apareció con fuerza con la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, editado y transcrito por la antropóloga Elizabeth Burgos. En el prólogo al testimonio, Burgos se sitúa desde una postura que podríamos llamar como del “letrado solidario”, que empatiza con quien entrega su testimonio en forma de relato oral, con sus luchas y vivencias, posicionándose como vehículo para lograr que lo que tiene que decir, sea dicho y escuchado; posicionamiento que, sin embargo, es todo menos ingenuo e inocente.

⁴² Perpétua, Elzira Divina, “Aquém do Quarto de Despejo: a palavra de Carolina Maria de Jesús nos manuscritos de seu diário”. *Estudios de Literatura Brasileira Contemporânea*, N 22, 2003, pp. 63-83, p. 64. Traducción mía.

⁴³ Vera, Antonio, “Hacer hablar: La transcripción testimonial”. En Achúgar, Hugo y Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p.195

Reconociendo en las primeras páginas del testimonio su labor en la edición y transcripción del relato de Rigoberta, Elizabeth Burgos expone su intervención previa, durante y después de encontrarse con ella y dar curso a las conversaciones que permitieron la escritura del texto⁴⁴.

Más adelante, la antropóloga señala que el esquema previamente definido se vio continuamente interrumpido y desviado por las intervenciones de Rigoberta Menchú, respecto a lo cual señala “he dado, por tanto, libre curso a la palabra”⁴⁵, declaración implícita de una posición de jerarquía desde la cual se autoriza el habla. En cuanto al proceso de transcripción, agrega, “no deseché nada, no cambié ni una palabra, aunque estuviese mal empleada. No toqué ni el estilo, ni la construcción de las frases”⁴⁶. Finalmente, Elizabeth Burgos plantea que, de acuerdo a su concepción del rol del transcriptor del testimonio, éste debe hacerse invisible con objeto de reducir al mínimo las interferencias provocadas por su labor en el paso del relato oral al escrito⁴⁷. Sin embargo, el trabajo de edición hace exactamente lo contrario ya que, como tramoyas tras el escenario, conlleva una intervención desde el anonimato, que no vemos, pero ahí está.

El caso del testimonio de Rigoberta Menchú es ilustrativo no sólo por la discusión en torno a la labor de Elizabeth Burgos en el proceso de transcripción, sino también por la forma en que el texto fue recibido, puesto que pese a provocar un alto impacto por la dureza de su contenido, éste generó un extenso debate en torno a la veracidad y validez del mismo, que llegó a su clímax con la publicación de David Stoll titulada *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*, una investigación a través de la cual buscó desmentir lo narrado por Rigoberta Menchú en cuanto al proceso político del que participó junto a su familia y pueblo.

David Stoll, antropólogo y profesor universitario en los Estados Unidos, escribe desde dentro de los centros metropolitanos del conocimiento, haciendo valer una posición de poder que

⁴⁴ Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, D.F, Siglo Veintiuno.2007, p.16

⁴⁵ Burgos, 2007, p.17

⁴⁶ Burgos, 2007, p.17

⁴⁷ Burgos, 2007, p.18

le confiere la autoridad para cuestionar la veracidad y legitimidad del testimonio, utilizando para ello las herramientas investigativas que le entrega su formación académica.

De acuerdo a John Beverley, Rigoberta Menchú “utiliza el testimonio como una forma literaria sin sucumbir a una ideología humanista de lo literario, o lo que viene a ser lo mismo, sin abandonar su identidad y función como miembro de su comunidad para hacerse una “escritora”⁴⁸. No abandonó su rol como intelectual orgánica, y aunque su testimonio es una intrusión dentro de la ciudad letrada, tampoco ingresó a ésta.

Dicha intrusión, podemos afirmar, tuvo un fin práctico: actuó como denuncia y medio de visibilización de la opresión específica de un pueblo, y su forma de resistir a los embates del gobierno. La publicación de David Stoll apunta, de alguna u otra forma, a neutralizar los efectos de esa intrusión en la ciudad letrada, desautorizando el contenido de su discurso a través del recurso de la veracidad del mismo.

En relación a *Quarto de Despejo*, y al primer encuentro entre Audálio Dantas y Carolina María de Jesús, el periodista relata que tras escucharla discutir con otras mujeres de la favela y amenazarlas con poner sus nombres en el libro que algún día publicaría, se acercó a consultar sobre tal libro, tras lo cual ella lo invitó a conocer su pequeño barracón. Audálio Dantas relata en el prólogo⁴⁹ a *Quarto de Despejo*, que “de un viejo armario retiró algunos cuadernos, sucios y llenos de polvo. Leí una, dos, diez páginas, y en ellas encontré, narradas con increíble realismo y precisión, *las historias de la favela*, aquellas que yo, frío observador *del lado de acá* hacía tanto tiempo que buscaba”⁵⁰.

En lugar del reportaje que el periodista se encontraba realizando en ese momento, al día siguiente el diario *Folha de São Paulo* publicó fragmentos de los diarios que Carolina le había facilitado. Para el periodista, “su lenguaje, a pesar de incorrecto, dejaba al desnudo toda la

⁴⁸ Achúgar; Beverley, John (Ed), 2002, Op.Cit. p.23

⁴⁹ Dicho prólogo corresponde al de la primera publicación, en 1960, y que fue traducido al español por Beatriz Broide de Sahoal, estando presente en la edición utilizada para este trabajo.

⁵⁰ Jesús, 1961, Op.Cit. p.13

tragedia de sus días y de los días de toda la población de su comunidad. Era la miseria vista por quien estaba *dentro* de la miseria”⁵¹. Aunque no escribe mucho en cuanto al proceso de transcripción de los cuadernos de Carolina María de Jesús, sí comenta que trabajó “recogiendo los pasajes más expresivos”⁵², es decir, estableciendo un criterio de selección de los manuscritos a ser incorporados en la versión final. A diferencia de Elizabeth Burgos y el testimonio de Rigoberta Menchú, Dantas no aparece como autor o coautor de *Quarto de Despejo*, tomando más bien el papel de “descubridor de”, tal como menciona en el prólogo.

Elzira Perpétua, académica e investigadora abocada al campo de la literatura, se dedicó al estudio de los manuscritos de Carolina María de Jesús, a partir de lo cual plantea que la transcripción y selección de los fragmentos llevó consigo un proceso de sustitución de términos y frases por otras que parecían más acordes con la imagen de Carolina que se buscaba presentar⁵³. De acuerdo a la autora, ello mostraría la “intención del editor de componer una imagen de la autora diferente de la que aparece en el manuscrito”⁵⁴. Tal imagen podría estar relacionada con una intención de parte del periodista por mostrar a Carolina María de Jesús como una persona con menor conocimiento y posicionamiento crítico frente a lo que relata de su cotidianidad, ajustándola a la imagen del favelado como sujeto desamparado en los márgenes de la gran ciudad de São Paulo e, incluso, neutralizando la politización de su discurso. Continuando con el análisis de los manuscritos hecho por Elzira Perpétua, la investigadora comenta que:

el texto de Carolina sufrirá cortes no sólo en relación a la repetición de actos cotidianos, sino sobre todo en lo que concierne a las reflexiones sobre la vida. Es ahí que reside la mayor transformación del texto procesada en la publicación, una vez que el enunciado que acompaña el día a día, siempre igual, contiene una riqueza discursiva de observaciones lúcidas, cargadas de violencia, humor, amargura, revuelta o resignación, que fue en gran parte suprimida⁵⁵.

⁵¹ Jesús, 1961, Op.Cit. p.13

⁵² Jesús, 1961, Op.Cit. p.14

⁵³ Perpétua, 2003, Op.Cit. p.64

⁵⁴ Perpétua, 2003, Op.Cit. p.64. Traducción mía.

⁵⁵ Perpétua, 2003, Op.Cit. p.65. Traducción mía.

De este modo, se eliminaron fragmentos que nos permitirían vislumbrar en forma mucho más completa el posicionamiento político de Carolina María de Jesús frente a su cotidianeidad, a diferencia de lo que sucede con *Diario de Bitita*, texto que fue sometido a un proceso de edición parecido pero conservó capítulos dedicados al análisis de la situación política de su país, como es el caso de “Brasil para los brasileños”, un conjunto de escritos de carácter político que no alcanzó a terminar y que en *Diario de Bitita* se reproduce parcialmente⁵⁶.

Si bien Carolina María de Jesús escribe y elabora un discurso siendo consciente de su lugar de enunciación como sujeta subalterna, también desea posicionarse como autora, buscando otorgarle un valor estético a sus escritos y ahondar en la escritura poética, sin abandonar dicha posición de subalternidad.

Tras la publicación de *Quarto de Despejo*, Carolina María de Jesús fue reconocida como escritora de diarios de vida y relatora de las miserias de la favela, mas no por la calidad literaria de sus escritos, lo cual podría explicar el poco éxito que tuvieron sus publicaciones posteriores, con excepción de *Diario de Bitita*, que no lograron causar el revuelo de la primera.

⁵⁶ Barcellos, 2015, Op.Cit. p.28. Traducción mía.

2. Ser mujer y negra en la favela

2.1 “¿Sabrá Dios que existen las favelas?”: ciudad y exclusión urbana

Las ciudades en el siglo XX tuvieron transformaciones que cambiaron por completo la fisonomía de las mismas. Debieron modernizarse y muchas de ellas, a través de sus puertos y mercados, se incorporaron al orden del capitalismo mundial, cuya interconexión aumentaba progresivamente.

Las ciudades latinoamericanas, desde el establecimiento de las colonias portuguesa y española, fueron precedidas en su construcción por el acto de la fundación, hecha a través de la escritura, investida de un carácter sacro. De acuerdo a Ángel Rama, las ciudades latinoamericanas fueron cuidadosa y racionalmente planificadas en los documentos que consagraban su existencia, respecto a lo cual José Luis Romero señala que “la fundación, más que erigir la ciudad física, creaba una sociedad”⁵⁷; en el caso del Brasil colonial, esta tarea fue encomendada a los señores.

Si bien en un primer momento las ciudades tuvieron procesos urbanos parecidos si no idénticos, con el tiempo se fueron diferenciando por la interacción de diversos factores, como el territorio en que se asentaban, la presencia o no de comunidades indígenas en los alrededores, las actividades económicas desarrolladas por sus habitantes, etc., que “impusieron ciertos rasgos a la ocupación primero y a la colonización después”⁵⁸, en que el desconocimiento del territorio en que las ciudades estaban siendo emplazadas fue un factor crucial. Las ciudades, diferenciadas históricamente del modelo europeo impuesto en principio, fueron tomando su propio cariz con el

⁵⁷ Romero, José L. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 2001.p.13

⁵⁸ Romero, 2001, Op.Cit., p.45

paso de los siglos, y dieron lugar a sociedades con características políticas, económicas, sociales y culturales específicas.

En el caso brasileño, las ciudades comenzaron a tener drásticos cambios desde fines del siglo XIX, a partir de dos hitos fundamentales en la historia Brasil: el fin de la esclavitud, forma de opresión específica que vivieron buena parte de los africanos y sus descendientes en el país, en 1888 y que le valió a la monarquía, su principal defensora, un gran desprestigio, por lo cual en noviembre de 1889 se produjo un golpe de Estado encabezado por militares y que llevó a la proclamación de la República Vieja. A los anteriores, se debe agregar un tercer hito que, en cuanto al desarrollo de las ciudades brasileñas, fue de gran importancia: la guerra de Canudos, entre cuyas consecuencias podemos encontrar el surgimiento de las favelas, punto en el que se ahondará más adelante.

La República Vieja permitió el ascenso de las oligarquías locales de dos grandes estados: Minas Gerais y São Paulo, dando origen a la política del “Café com leite”, en un período de la historia brasileña que estuvo, además, dominado por las figuras militares en el ejercicio de la política y administración del país.

Minas Gerais, que fue desde la colonia un territorio en que bandeirantes incursionaban comúnmente en busca de oro y metales preciosos para después ser comercializados, se transformó en un estado dedicado mayoritariamente a las actividades relacionadas con el ganado de vacuno, venta de carnes y productos lácteos. Al mismo tiempo, São Paulo, villa pobre y abandonada en la colonia, víctima también de la acción de los bandeirantes, se convirtió en la productora de café por excelencia, con una poderosa oligarquía de hacendados dedicados a la exportación de dicho producto y, en el siglo XX, en un polo de atracción para quienes abandonaban los campos y emigraban de otras latitudes.

Brasil, con una economía volcada a la exportación de café y en mucha menor medida del caucho, se mantenía bastante alejado de la posibilidad de desempeñar un papel decisivo en las

dinámicas del capitalismo mundial⁵⁹, carecía de grandes industrias⁶⁰ y era sólo una más entre las economías exportadoras de productos agrícolas y materias primas de la región.

Tras la crisis de 1929, los países importadores de materias primas limitaron su demanda de las mismas, provocando un ajuste en las economías que las suministraban y no habían desarrollado la capacidad de producir por sí mismas los productos manufacturados que más tarde le compraban, con un valor agregado, a los mismos países a los que antes habían vendido; los países latinoamericanos debieron reacomodar su vida económica, política y social interna para aminorar las consecuencias económicas que ella trajo, mientras se sucedieron “revoluciones, cambios en la política económica, modificaciones sustanciales en los mecanismos financieros y monetarios, y ajustes en las relaciones entre el capital y el trabajo”⁶¹. Las migraciones internas⁶² desde zonas rurales a urbanas fue una de las salidas a la crisis, que marcó la evolución de lo que José Luis Romero ha llamado la “ciudad burguesa”, a las “ciudades masificadas”; de la ciudad restringida para unos pocos, escenario predilecto para la actuación de intelectuales, políticos y artistas, a la ciudad de muchos, la ciudad de anónimos que deambulan resolviendo -en mayor o menor medida- su propia sobrevivencia.

Si los años que van de 1860 a 1920 fueron los de la formación de los ejércitos modernos en Latinoamérica, el período que se inaugura en los años 20 fue el de la participación activa de los militares en la vida política al interior de países como Argentina y Brasil, comenzando en este último la era de Getúlio Vargas en 1930, año desde el cual, producto de la crisis de 1929, se forjó

⁵⁹ “O brasil no contexto do capitalismo internacional. 1889-1930”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 36, No. 3, 1974, pp. 547-593. p.549. Traducción mía.

⁶⁰ De acuerdo al censo de 1920, de 9 millones de personas laboralmente activas, el 69,7% se dedicaban al trabajo en la agricultura, el 13,8% a la industria y el 16,5% los servicios. Fausto, Op.Cit., p. Traducción mía.

⁶¹ Romero, 2001, Op.Cit. p.320

⁶² A la inmigración interna debemos sumar el alto contingente de extranjeros llegados durante la República Vieja y los años de la segunda guerra mundial. En el primer período, llegaron 1.895 millones de inmigrantes, de los cuales retornaron 1.017 millones. Entre 1931 y 1940, el único aumento significativo de inmigrantes se dio en el caso de personas japonesas, mientras que por la crisis internacional la inmigración general de personas de otros países tendió a la baja. La mayor parte de los inmigrantes se asentó en el sur y centro sur del país, concentrando el mayor índice el estado de São Paulo, con un 52,4%. Fausto, Op.Cit. p. Traducción mía.

un nuevo modelo de desarrollo “hacia adentro”, que impulsó la industrialización dirigida por el mismo estado.

De acuerdo a Bértola, el protagonismo tomado por los Estados latinoamericanos en cuanto a la industrialización de sus países, fue un fenómeno propio de los años posteriores a la crisis, y puede ser dividido en dos fases claramente diferenciadas: la primera de ellas desde 1930 y hasta la segunda guerra mundial, período en que se dio una transición caracterizada por un bajo crecimiento económico, y una segunda fase que va hasta 1980 y en la cual predominó la industrialización dirigida por el Estado⁶³, de acuerdo a planes de desarrollo explícitos y volcados a sectores estratégicos⁶⁴. Lo anterior trajo numerosas consecuencias sociales. Una de ellas, es el cambio en la estructura del trabajo⁶⁵ y el aumento del porcentaje de la industria en el Producto Nacional Bruto⁶⁶.

Los cambios en el sector de la industria manufacturera y los servicios se vieron principalmente en las ciudades, que recibieron grandes contingentes de antiguos trabajadores del campo, que llegaron a ellas buscando un mejor empleo y calidad de vida, lo cual generó, de acuerdo a Romero, una “ofensiva del campo sobre la ciudad, de modo que se manifestó bajo la forma de una explosión urbana”⁶⁷, en una época en que “las regiones y los países giraron, aún más que antes, alrededor de las grandes ciudades, reales o potenciales. Y cada una de ellas constituyó un foco sociocultural original en el que la vida adquirió rasgos inéditos”⁶⁸.

⁶³Bértola, 2013, Op.Cit. p.171

⁶⁴Bértola, 2013, Op.Cit. p.199

⁶⁵Si en 1950 en Brasil el 39,2% del empleo total se encontraba en el sector no agrícola, para 1980 este porcentaje había subido al 68,1%, mientras el empleo informal urbano había pasado del 10,7% al 16,5% y el agrícola tradicional del 37,6% al 18,9%, para el mismo período. Bértola, 2013, Op.Cit. p.235

⁶⁶ El porcentaje de la industria en el PNB aumentó del 11,7% en 1929 al 17,0% en 1945 y al 23,0% en 1955. Del Pozo, *Historia de América Latina y el Caribe. Desde la independencia hasta hoy*. Santiago, Lom Ediciones, 2009. p.150.

⁶⁷Romero, 2001, Op.Cit., p.321

⁶⁸Romero, 2001, Op.Cit., p.321

La explosión urbana y la consolidación de la ciudad masificada de mediados de siglo cambiaron irreversiblemente el rostro de las ciudades y la forma en que ésta era vivida, pocos años antes, por las burguesías que las habitaban.

Pese a que uno de los ejes de los gobiernos getulistas fue la protección a los trabajadores urbanos, reflejada en una alianza de clases promovida por el Estado, ello no necesariamente significó un aumento en la garantía del acceso a elementos básicos para el desarrollo de la vida, tales como alimentación, vivienda, transporte, etc. La política laboral se centró en los trabajadores industriales urbanos y en los sindicatos de los mismos, constituyendo una masa de apoyo al gobierno populista, basado en las expectativas de mejoras en su propia calidad de vida y condiciones de trabajo.

De ahí que una de las paradojas de la era de Getúlio Vargas sea que, pese a la incipiente industrialización y legislación en torno al trabajo de los obreros industriales, aumentara significativamente la pobreza en las ciudades, teniendo, las favelas, un aumento explosivo⁶⁹.

La ciudad no daba abasto con el gran contingente de recién llegados en busca de oportunidades laborales. En los márgenes de Río de Janeiro y São Paulo se establecían poblaciones marginales que levantaban rancheríos con materiales que, comúnmente, no eran aptos para la construcción y determinaban una gran vulnerabilidad de sus viviendas.

Tras la guerra de Canudos, en 1897, los sobrevivientes al enfrentamiento, que no tenían donde habitar, llegaron a Río de Janeiro bajo la promesa de que tendrían donde construir sus viviendas. Al no concretarse sus expectativas, se asentaron en el cerro “Morro da favela”, de donde proviene su nombre, y edificaron sus casas utilizando material ligero. Sin embargo, el crecimiento de las favelas, tanto en Río de Janeiro como en São Paulo se dio a partir de 1930, instalándose en ellas población pobre y marginada de la vida en la sociedad masificada.

⁶⁹ Romero plantea que después de 1930 el crecimiento de las favelas fue tan alto que sólo en Río de Janeiro cerca del 20% de la población habitaba en ellas. Romero, 2001, Op.Cit., p.362

Con el aumento de este tipo de poblados, se agudizó al interior de la ciudad la diferenciación entre dos sociedades distintas: la sociedad tradicional, por un lado, y la masa marginal, por otro, surgiendo inevitablemente un conflicto entre ambas. De acuerdo a José Luis Romero, la ciudad contuvo dos “sociedades coexistentes y yuxtapuestas pero enfrentadas en un principio y sometidas luego a permanente confrontación y a una interpenetración lenta, trabajosa, conflictiva y, por cierto, no consumada”⁷⁰, puesto que, como señala, “la sociedad normalizada (tradicional) sintió a los recién llegados no sólo como advenedizos sino como enemigos”⁷¹.

La población marginal, personas recién llegadas a la ciudad y que no tenían más vínculo con ella que sí mismos, quedaron situados precariamente a un costado de la sociedad tradicional/normalizada. Los últimos segmentos de esta población marginal constituyeron, en palabras de Romero “un mundo dos veces marginal: porque habitaban en los bordes urbanos y porque no participaban en la sociedad normalizada ni en sus formas de vida (...) el conjunto, pese al trabajo de las mujeres y los niños, era un complejo social por debajo del nivel de la subsistencia”⁷².

Carolina María de Jesús llegó a la favela de Canindé en 1948, con 34 años, después de ser desalojada de la vivienda en que arrendaba una habitación. En su testimonio da cuenta del proceso de desalojo al que siguió la construcción de edificios y, con ello, la gentrificación de ésta y otras amplias zonas de la ciudad de São Paulo: “cuando comenzaron a demoler las casas de una planta para construir los edificios, nosotros, los pobres, residíamos en habitaciones colectivas, fuimos desalojados quedamos residiendo debajo de los puentes”⁷³.

Carolina fue testigo directa no sólo del rápido aumento de la cantidad de favelas y favelados en las ya existentes, sino también de la compleja relación que se establecía entre la

⁷⁰ Romero, 2001, Op.Cit., p.331

⁷¹ Romero, 2001, Op.Cit., p.334

⁷² Romero, 2001, Op.Cit., p.343

⁷³ Dos Santos, Lucía. *Quarto de despejo. Diário de uma favelada. Carolina vai a la escola*. Florianópolis, Universidades Federale de Santa Catarina. Instituto de estutos de gênero. 2016, p.11. Traducción mía.

ciudad y la favela, particularmente de la forma en que la misma ciudad se encargaba de delimitar las posibilidades de inserción en el mundo urbano de acuerdo al lugar de origen y residencia.

Carolina María de Jesús plantea que las favelas están concebidas desde la ciudad como el lugar de los “desechos” de esta: “*Quarto de despejo* es el lugar donde se tiran las cosas inservibles, el cuarto de trastos viejos que la sociedad disimula y se empeña en ignorar”⁷⁴.

Así, se categoriza o clasifica a una parte de la población. Por un lado, nos dice Carolina, “los vecinos de las casas de material”⁷⁵ y, por otro, los favelados.

Las grandes ciudades, que se hacían cada vez más cosmopolitas y se internacionalizaban, como São Paulo, quedaron estupefactas ante las invasiones de un gran número de personas pobres que llegaban en búsqueda de trabajo, que no conseguían, y por la promesa de ascenso social. Inevitablemente, la ciudad masiva y a veces colapsada, no lograba llenar las expectativas de éxito de los allegados, que poblaban rápidamente los bordes de la ciudad e incursionaban en ella mostrando la disonancia existente entre la ciudad-metrópolis y la ciudad-marginal. Carolina, bastante crítica de la forma en que los espacios admitían a ciertos tipos de personas, comenta en 1958: “yo clasifico a São Paulo así: La casa de gobierno es la sala de visitas. La municipalidad es el comedor, y la ciudad es el jardín. Y la favela es el potrero donde tiran las basuras”⁷⁶, agregando, más adelante, “cuando estoy en la favela tengo la impresión que soy un objeto fuera de uso”⁷⁷.

Es la pobreza lo que marca la vida cotidiana en la favela. La moderna esclavitud del hambre y la imposibilidad de sustentar la propia vida. La exclusión social y urbana, profundamente imbricadas, se reproducen mutuamente en un círculo vicioso que parece no acabar. En el testimonio de Carolina encontramos numerosas referencias a ello. El espacio de la

⁷⁴ Jesús, 1961, Op.Cit. p.3

⁷⁵ Jesús, 1961, Op.Cit. p.49

⁷⁶ Jesús, 1961, Op.Cit. p.36

⁷⁷ Jesús, 1961, Op.Cit. p.40

favela determina oficios y ocupaciones, acceso a salud y educación; determina lenguajes y posibilidades de desarrollo e inserción en la sociedad normalizada:

A veces se mudan algunas familias para las favelas, con chicos. Al principio son educados, amables. Días después comienzan a usar la jerga de la favela, son soeces y repugnantes. Son diamantes que se transforman en plomo. Se transforman en objetos que estaban en la sala de visitas y fueron a parar al cuarto de cachivaches⁷⁸.

El hambre, relata la autora, no sólo merma física y nutricionalmente a la población de la favela, sino también social, mental y emocionalmente. Su relato en torno al hambre y la pobreza, tienen una crudeza que sólo la propia experiencia nos puede mostrar, pero que nos presenta no desde una posición de víctima, sino como persona crítica que busca, de alguna u otra forma, interpelar a las autoridades y políticos brasileños de la época. Así, nos encontramos con relatos a veces ambivalentes en que se cruza la impotencia, la rabia y la tristeza frente a la propia cotidianidad, y la reflexión en torno a tales situaciones como problemas políticos, “el Brasil precisa ser dirigido por una persona que ya pasó hambre. El hambre también es buena maestra”⁷⁹, señala Carolina al respecto.

Así, su día a día transcurre buscando papeles y cartones en los basureros para después venderlos en el centro de la ciudad, a veces lavando ropa y en ocasiones haciendo encargos por dinero, todo ello con el fin comprar lo mínimo para alimentar a sus tres hijos, teniendo que, incluso, recoger comida en la basura cuando no ha podido juntar lo suficiente, experiencia que trae consigo, además, humillación y temor por la posibilidad de enfermar gravemente o morir, como fue el caso de un joven negro a quien conoció en 1953 vendiendo fierros en Zinho, una fábrica ubicada en el centro de la ciudad de São Paulo, quien murió tras consumir carne recogida en un basural después de haber pasado días sin comer. Tras esta experiencia, según relata en su testimonio, con fecha del 20 de mayo de 1958, se prometió a sí misma que no volvería a comer,

⁷⁸ Jesús, 1961, Op.Cit. p.42

⁷⁹ Jesús, 1961, Op.Cit., p.34

ni ella ni sus hijos, alimentos recogidos de la basura o en las calles, promesa que no pudo cumplir y que dio origen al siguiente diálogo con su hijo Joao:

cuando volví del palacio, que es la ciudad, mis hijos vinieron a decirme que habían encontrado fideos en la basura. Como la comida era poca, hice un poco de macarrones con feijao. Y mi hijo Joao José me dijo:

Así es. Usted me dijo que no íbamos a comer más de la basura. Fue la primera vez que vi que mi palabra fallaba. Yo dije:

Es que yo tenía fe en Kubistchek.

- ¿Usted tenía fe y ahora no tiene más?

No, hijo mío, la democracia está perdiendo sus adeptos. La democracia es débil (...), y lo que es débil muere un día⁸⁰.

La pobreza, la falta de acceso a elementos básicos como la alimentación, la vivienda o la atención médica rondan el día a día de Carolina y sus hijos. Y ella entiende que es un problema político lo que determina esa falta de acceso y el lugar, en este caso de sujeto subalterna en condiciones de extrema pobreza, que ocupa en la sociedad.

Lo que en el fragmento anterior llama pérdida de fe y en otros como pérdida de confianza, es la manifestación de continuas desilusiones de la política de la ciudad letrada al ver que la favela es episódicamente centro de su interés como objeto de la crónica policial o a partir de la apelación a los potenciales votantes que pueden salir de ella:

Cuando un político dice en sus discursos que está al lado del pueblo, que quiere actuar en política para mejorar nuestras condiciones de vida, pidiendo nuestro voto, prometiendo congelar los precios, ya está consciente de que abordando este grave problema vence en las urnas. Después se divorcia del pueblo. Mira al pueblo con los ojos semicerrados. Con un orgullo que hiere nuestra sensibilidad⁸¹.

Gran parte de esa decepción recae en figuras como la de Juscelino Kubitschek, quien, tras el segundo gobierno de Vargas, que terminó repentinamente con su suicidio en 1954, prometía

⁸⁰ Jesús, 1961, Op.Cit. p.42

⁸¹ Jesús, 1961, Op.Cit. p.40

mejorar los altos índices de inflación⁸² y desarrolló planes de desarrollo económico que incluían el apoyo mutuo entre los sectores privado y público, a la vez que prefirió una política tendiente a disminuir la intervención del Estado en la economía, fuertemente amenazada.

Los años de crecimiento económico culminaron con la fundación de Brasilia en 1960, “parto de la inteligencia”⁸³ con el cual se consolidó la racionalidad y ordenamiento letrado de la ciudad masificada y se cumplió el último objetivo del “Programa de Metas” de Kubitschek, consumación de la aspiración del orden como regente del espacio de la ciudad y la vida de la nación. Ideal que, junto al de desarrollo, guió las acciones de su gobierno, con quien el modelo de sustitución de importaciones (ISI) tomó un nuevo rumbo, logrando una gran ampliación del sector industrial brasileño⁸⁴.

Sin embargo, relata Carolina, pese al crecimiento económico del país la situación de los habitantes de las favelas no mejoró mucho. Los esfuerzos del gobierno de Juscelino Kubitschek estuvieron puestos en la caridad como forma vertical de enfrentar la pobreza, que vio a las personas pobres como receptores pasivos y ocasionales de alimento o productos específicos, sin la existencia de un programa que la viera como problema transversal y que apuntara realmente a su disminución y a la mejora global de las condiciones de vida de las personas más pobres. En su testimonio, Carolina plantea que poco a poco los favelados aprenden que para sobrevivir “deben imitar a los cuervos”⁸⁵ y tomar su lugar en el basural de la ciudad: la favela.

⁸² Pasó de 2,7% en 1947 a 8,3% en 1948 y entre 1949 y 1952 se mantuvo en torno al 12% anual y hacia 1953 aumentó a 20,8% respecto al año anterior. Fausto, Op.Cit., p.409.

⁸³ Rama, 2004, Op.Cit., p.35

⁸⁴ Entre 1955 a 1961 el valor de la producción industrial, descontada la inflación, creció en un 80%, y el PIB creció en torno al 7% anual entre 1957 y 1961. Fausto, Op.Cit.p. 427

⁸⁵ Jesús, 1961, Op.Cit., p.58

2.2 “El mundo es negro para los negros y blanco para los blancos”: identidad negra, racismo y racialización

Uno de los elementos centrales en la opresión y las dinámicas de exclusión que vive Carolina María de Jesús, es el hecho de ser negra, que atraviesa toda su identidad y condiciones en las que se desenvuelve en la sociedad. Claudia Briones, quien reflexiona respecto a cómo se piensan las identidades, retoma *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Marx y parafrasea al autor, señalando que:

los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo se da bajo circunstancias que ellos no han elegido⁸⁶.

Lo anterior, en contraposición con lo que Brubaker y Cooper han llamado constructivismo cliché: “una especie de afirmación prescriptiva que nos lleva a repetir que las identidades son: construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas, flexibles y disputadas”⁸⁷. Es decir, las identidades son construidas, pero a partir de contextos históricos determinados, y en relación con ellos, estando, por tanto, los procesos de subjetivación y la construcción de subjetividades de los sujetos mediadas por las posibilidades que da la misma estructura: “si la sujeción remite a los sujetos como efecto de las estructuras y/o de las posiciones de sujeto disponibles, la subjetivación apunta a problematizar los distintos modos de habitar esas posiciones, de identificarse con ellas no sin disputa”⁸⁸.

Desde pequeña, según podemos observar en *Diario de Bitita*, Carolina es consciente de la marca que constituye su color de piel, comprendiendo poco a poco las implicancias de la misma,

⁸⁶ Briones, Claudia, “Teorías performativas de identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, Bogotá, 2007, p.59

⁸⁷ Briones, 2007, Op.Cit. p. 58

⁸⁸ Briones, 2007, Op.Cit. p. 64

lo cual le es legado por su propia familia y especialmente su abuelo materno, esclavo traído de África en los últimos años del imperio, quien recobró su libertad tras la abolición de la esclavitud en 1888 y murió en 1927, cuando Carolina tenía 13 años, por lo que ella recuerda sus historias sobre cómo fue vivida por él y su entorno.

A partir de ello, Carolina relata anécdotas y sucesos ocurridos cuando era niña, y que el tiempo le permitió resignificar como formas de discriminación por su piel. Entre ellas, comenta que siendo niña un día entró al huerto de su vecina y comenzó a mirar los mangos. Nunca había robado y esa vez tampoco lo haría, pero deseaba ver de cerca las frutas. Estaba en ello cuando, al ver una serpiente, se asustó y cayó de cabeza, por lo que quedó inconsciente por tiempo indeterminado, hasta que despertó con los gritos de su vecina:

- ¡Con que eres tú quien roba mis frutas! ¡Negrita vagabunda! Los negros no valen nada.

Le respondí:

-Los blancos también son ladrones. Robaron a los negros de África⁸⁹.

Relatos como éste se multiplican en las páginas de Diario de Bitita, remontándose, algunos, incluso a los años en que Ruy Barbosa se desempeñó como diputado y senador, defendiendo los derechos y libertades civiles de las personas.

Tanto Ruy Barbosa como Artur Bernardes promovieron la ampliación de la educación primaria para las personas negras. Sin embargo, al entrar al mundo escolar, señala Carolina, eran discriminadas al punto de abandonar la escuela o, al menos, desear hacerlo⁹⁰, a lo cual agrega que los establecimientos, en 1925, solían no permitir que los estudiantes negros pasaran a los cursos de mayor nivel, razón por la cual desertaban y no acababan el ciclo básico educacional.

⁸⁹ Jesús, 1982, Op.Cit., p.40

⁹⁰ Jesús, 1982, Op.Cit., p.30

Fue en el gobierno de Bernardes, también, que se instituyó la “caja escolar”, la cual incluía uniforme, zapatos y materiales para que los niños pobres fueran a la escuela. Pese a que al entrar en vigencia esta medida Carolina ya la había abandonado, fue muy valorada por ella en cuanto constituía, según relata en su testimonio, la “primera vez que el pueblo recibía algo del gobierno”⁹¹, y permitió ampliar la alfabetización entre la población más precarizada.

La ampliación de la educación primaria a las personas negras, de acuerdo a Carolina, le valió al gobierno de Bernardes no pocos enemigos entre las familias y políticos más poderosos, lo cual explica señalando que “cuando los negros aprendiesen a leer, podrían defenderse. No aceptarían el collar con humildad”⁹² y estarían mejor preparados para enfrentar la exclusión y racialización que vivían.

Los relatos de Carolina María de Jesús se acercan a la corriente de la negritud en torno a lo que es y significa ser negro, y el racismo y colonialismo como fundantes de la visión negativa y peyorativa que se tiene de las personas negras.

La negritud fue una respuesta a la esencialización del negro. Surgió de la convergencia en Francia de estudiantes negros provenientes de las colonias del país, tras tomar conciencia en la metrópoli de la discriminación racial, la subordinación que vivían en tanto negros y las políticas asimilacionistas de que eran objeto. Así, las experiencias individuales dieron lugar a una reflexión y articulación colectiva en torno a su propia situación.

La negritud fue una elaboración discursiva en cuanto a lo que es ser negro en sociedades racializadas, colonizadas y colonialistas. Ricardo López señala que “la negritud no es un concepto único, si lo entendemos como la vindicación de la condición humana del negro desde sí mismo, enfrentado a la discriminación y explotación blanca en un contexto colonial”⁹³; es el reconocimiento de sí mismos que les permite situarse como parte de una cultura, a partir de su

⁹¹ Jesús, 1982, Op.Cit., p.34

⁹² Jesús, 1982, Op.Cit., p.40

⁹³ López, Ricardo, “Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon”, *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. (ed) Oliva, Elena; Stecher, Lucía; Zapata, Claudia. Santiago, 2011, P.79

propio contexto, historia y experiencia, elementos de los que son despojados por las prácticas colonizadoras.

Aimé Césaire, señala en su “Discurso sobre la negritud” que ésta es la “búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria”⁹⁴, partiendo del reconocimiento de la carga histórica negativa que ha tenido el término “negro” y que ha conllevado una sensación de inferioridad producto de la subordinación real en que viven, en contraposición a lo cual plantea que “es-hermoso-y-bueno-y-legítimo-ser-negro”⁹⁵.

Carolina María de Jesús se reivindica como negra, rechazando la concepción de que serlo es algo intrínsecamente negativo y posicionándolo como algo bello, a la vez que establece la situación que personas negras como su abuelo y ella misma viven en Brasil como resultado del colonialismo portugués y de las oligarquías blancas brasileñas, y desde esta posición denuncia el racismo y la discriminación que viven ella y la población negra a diario, especialmente cuando se trata de mujeres, reivindicando la legitimidad de su color de piel y rechazando que ésta sea una causa de exclusión.

El colonialismo portugués y la esclavitud como régimen de trabajo en el Brasil colonial dejaron, en sus palabras, “una cicatriz en el alma del negro”⁹⁶, profundas huellas que en los años en que Carolina produce los testimonios de *Quarto de Espejo* y *Diario de Bitita* continúan vigentes en la exclusión racial y el colonialismo interno, que opera a partir de un discurso en torno a la diferencia, en este caso de color de piel, estableciéndose una jerarquización en que ser negra, o negro, posee una carga negativa intrínseca y se constituye como signo de inferioridad, permitiendo su explotación por personas blancas.

En alusión a los terratenientes que se opusieron firmemente a la firma de la Ley Áurea, que decretó la liberación de los esclavos, y a la demanda de éstos por indemnización por parte de la

⁹⁴ Césaire, Aimé, “Discurso sobre la negritud”. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. P.90

⁹⁵ Césaire, Aimé, *Cuaderno de un regreso al país natal*, México, Ediciones Era, 1969. P.

⁹⁶ Jesús, 1982, Op.Cit., p.44

monarquía portuguesa, lo que llevó a que se alinearan en su contra y propiciaran su fin, Carolina relata que cuando era niña:

oía los rumores de que los portugueses habían luchado desesperadamente para ser dueños de estas tierras. Pero no veía portugueses en la labranza. Le dieron importancia a Brasil sólo mientras el brazo africano trabajaba gratuitamente para enriquecerlos. Cuando estuvieron obligados a pagar los servicios prestados por los negros, se desinteresaron de Brasil⁹⁷.

Carolina María de Jesús se sitúa como negra. Sin haber leído a Césaire o Fanon, se les acerca al hacer un análisis del Brasil negro. “Yo sabía que era negra a causa de los niños blancos”⁹⁸, comenta, reconociendo que su diferencia es producto de la existencia de un contrario que goza de mayor legitimidad social. De acuerdo a Cristina Saenz de Tejada:

de Jesús se autopresenta como una persona consciente desde su infancia de la discriminación que sufren los de su raza. Su conciencia de ser marginada deriva de su experiencia personal, de la observación del mundo que la rodea y de las ideas de justicia social defendidas por Rui Barbosa⁹⁹.

En *Quarto de Despejo* alude a cómo, pese a las políticas integracionistas de Artur Bernardes y las políticas populistas de Getúlio Vargas, los negros continúan siendo ciudadanos de segunda categoría, pobres y marginados. Mientras exalta su identidad como mujer negra, tiene también momentos de ambivalencia en su día a día, en que reconoce que el mundo que habita es hecho por los blancos y son ellos, por tanto, los culpables de sus desgracias, a la vez que desea que éstos sean instruidos para que así los negros tengan un mejor pasar. En su diario, con fecha

⁹⁷ Jesús, 1982, Op.Cit., p.38-39

⁹⁸ Jesús, 1982, Op.Cit., p.68

⁹⁹ Saenz, Cristina, “Raza y género en la narrativa femenina afro-brasileña”, *Revista de Crítica literaria Latinoamericana*, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, N. 46, 1997, pp.269-285, p.277

de 13 de mayo de 1958, escribe: “que Dios ilumine a los blancos para que los negros sean felices”¹⁰⁰.

La escritura de un diario de vida, al registrar los pormenores del día a día, con todo lo que ello implica -cambios de humor, de opinión, repetición de la cotidianidad- da espacio al surgimiento de discursos que nos pueden parecer más ambiguos que un discurso previamente elaborado y pensado para ser expuesto, como sucede cuando se da un testimonio oral, por lo que no es extraño que surjan afirmaciones como la anterior, seguidas de proclamas contra la racialización y el racismo que viven las personas negras. Un mes después de escribir dicho fragmento, con fecha de 16 de junio, escribe en su diario:

Yo escribí algunas piezas y las presentaba a los directores de circos. Ellos me respondían:

-Es una lástima que sea negra.

No saben ellos que yo adoro mi piel negra y mi cabello rústico.

(...) Si es que existen las reencarnaciones, quiero volver a ser siempre negra.

(...) El blanco es el que dice que es superior. ¿Pero qué superioridad presenta el blanco?¹⁰¹.

De acuerdo a Fanon, el racismo “no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo”¹⁰². Y la opresión de un pueblo, o en este caso de un sector de la sociedad, diferenciado por el color de la piel, se manifiesta en distintas formas de exclusión, como las que hemos visto anteriormente, y en la posición pasiva que reconoce respecto a su lugar en la estructura.

Cuando escribe “que Dios ilumine a los blancos para que los negros sean felices”, está reconociendo que no es ella como negra quien ha participado activamente en la formación del

¹⁰⁰ Jesús, 1961, Op.Cit., p. 34

¹⁰¹ Jesús, 1961, Op.Cit., p.67

¹⁰² Fanon, Frantz, *Por la Revolución Africana*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1965, p.40

status quo, sino que han sido otros, los blancos, quienes lo han hecho, arrogándose la representatividad y voz de una totalidad que no existe como tal, sino como dos grupos fragmentados, en que uno está ubicado por sobre otro, que se halla colonizado y despojado de capacidad de acción. Los blancos, los “dueños de Brasil”, como les llama, son quienes determinan el nivel de integración de las personas negras en la sociedad, y su acceso al espacio público.

Carolina María de Jesús construyó su identidad como mujer y negra estando consciente del lugar que, como tal, ocupaba en la sociedad, negándose a su blanqueamiento como medida de inserción y éxito en la misma. En este contexto, reconocerse negra y orgullosa de serlo, y ver en ello un hecho “hermoso”, es no sólo un reconocimiento de la propia identidad como legítima, sino también un acto de rebeldía.

2.3 “No envidio a las mujeres casadas de la favela que llevan una vida de esclavas indias”: ser mujer en la favela

Al hecho de ser negra se suma otro factor de gran importancia: es mujer. Así, nos encontramos con una sumatoria de elementos que conforman un complejo entramado en que las distintas formas de opresión que vive -en tanto mujer, negra y pobre- se encuentran profundamente imbricadas. Resulta imposible no considerar los tres factores al analizar su discursividad y testimonio, puesto que éstos se intersectan, dando especificidad a su propia experiencia de vida.

La interseccionalidad como perspectiva de análisis ha tomado fuerza en los últimos años a partir del cuestionamiento de feministas negras estadounidenses respecto a si efectivamente las teorías y discursos formulados por mujeres feministas blancas podían ser representativos de la

realidad y experiencias de mujeres que se encontraban atravesadas también por la diferencia racial como opresión particular.

Esta intersección entre género y raza está necesariamente atravesada por el colonialismo y la esclavitud como prácticas que sobre las mujeres pesaron con especial énfasis en el cuerpo y la sexualidad como forma de dominación y sujeción, siendo comúnmente violadas por sus amos y colonizadores y puestas bajo sospecha y vigilancia por el ejercicio de su sexualidad, restringida al ámbito reproductivo dentro del matrimonio.

En el sistema esclavista, mujeres y hombres esclavos eran iguales en tanto constituían una mercancía, productos transables en el mercado al igual que cualquier otro, y ambos trabajaban bajo las mismas condiciones en los campos. Despojadas de toda humanidad, condición mínima para llevar a cabo tal empresa, las esclavas, como menciona Ángela Davis, eran valuadas por su capacidad para parir hijos, por lo que constituyeron una inversión cuyo fin principal era su multiplicación¹⁰³.

La diferencia crucial entre hombres y mujeres en el sistema esclavista es que en el caso de las mujeres ellas también eran destinadas al trabajo doméstico al interior de las viviendas de sus dueños, espacio en que, si bien trabajó una menor cantidad de ellas, fue común entre las esclavas, asociando las tareas del hogar con el trabajo femenino. Al mismo tiempo, las mujeres vivieron una forma de violencia y disciplinamiento específica: el abuso sexual y la violación, justificados bajo su propiedad y calidad de objetos. Respecto a lo anterior, Ángela Davis observa que:

la actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino¹⁰⁴

¹⁰³ Davis, Ángela. Mujeres, raza y clase. Ediciones Akal, Madrid, 2005, p.13

¹⁰⁴ Davis, 2005, Op.Cit. p.15

Con ello, marcaron una relación ambigua en que las mujeres transitaron entre el ser mercancía asexuada destinada al trabajo, y mercancía sexuada destinada a la satisfacción de los deseos del propietario y reproducción de la mano de obra, teniendo una condición de doblemente explotada: como esclava y como mujer.

Al mismo tiempo, Ángela Davis plantea que “el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de los hombres negros”¹⁰⁵, razón por la cual éste quedaba únicamente en manos de los hombres blancos heterosexuales, que vieron su realización a través de la toma -a voluntad- de las esclavas.

Una vez acabada la esclavitud, las mujeres continuaron con una forma de trabajo semejante a la que mantenían como esclavas: en los campos trabajaron a la par con sus compañeros, mientras que otras mujeres fueron empleadas domésticas en las ciudades y haciendas, trabajo que desempeñaron como una labor propiamente femenina, que terminó por sellar la asociación de mujeres negras y trabajo doméstico.

En el Brasil de inicios de siglo XX, en medio de la explosión de las ciudades, la industria absorbió a parte de las mujeres que pululaban buscando empleo. En ellas solían ser víctimas no sólo de la explotación característica del capitalismo en sociedades carentes de regulación estatal en materia laboral, sino también de la asociada a su género en particular. Así, a las largas y extenuantes jornadas de trabajo, bajos salarios y malas condiciones laborales, se sumaron el hecho de ser continuamente acosadas sexualmente por sus patrones y capataces, tal como relata Patricia Gálvao, escritora feminista y militante comunista de los años 30¹⁰⁶.

Entre 1890 y 1930, las mujeres trabajadoras de las zonas urbanas fueron percibidas, de acuerdo a la historiadora Margareth Rago, como “frágiles e infelices para los periodistas, peligrosas e indeseables para los patrones, pasivas e inconscientes para los militantes políticos,

¹⁰⁵Davis, 2005, Op.Cit. p.16

¹⁰⁶ Rago, Margareth, “Trabalho feminino e sexualidade”, Del Priore, Mary (ed), *História das mulheres no Brasil*. Contexto, Sao Paulo, 2004, p.578.

perdidas y degeneradas para médicos y juristas”¹⁰⁷. Carolina María de Jesús creció con esa visión de las mujeres y, de alguna u otra forma, encarnó a varias de ellas.

En la ciudad burguesa, del orden y la civilización que emulaba a París, la modernización y la higienización del país fueron de la mano. La medicina social establecía las características naturales de la mujer, amparada en razones biológicas irrefutables. Entre ellas podemos contar “fragilidad, recato, predominio de las facultades afectivas por sobre las intelectuales, la subordinación de la sexualidad a la vocación maternal”¹⁰⁸, etc.

Si en las visiones de las mujeres que se manejaban en los centros urbanos éstas aparecían como víctimas y despojadas de toda capacidad de acción, con Carolina María de Jesús, que tenía 15 años en 1930 cuando fue la revolución, nos encontramos con una mujer que reclamaba su capacidad de agencia y de construir por sí misma una identidad fuera de los moldes u opciones que la sociedad le ofrecía.

Continuamente bajo sospecha por su conducta, la migración de las mujeres de los campos hacia las ciudades provocó un desajuste momentáneo cuando las recién llegadas exigieron su lugar en el espacio público. El gobierno de Getúlio Vargas les dio importancia en cuanto eran parte de la masa de trabajadoras sindicalizadas bajo la dirección del Estado, buscando mejoras en cuanto a sus condiciones de empleo, pero no necesariamente en su búsqueda de igualdad ni, mucho menos, mejores condiciones para la totalidad del universo femenino brasileño.

Las mujeres negras continuaban recibiendo bajos salarios y malos tratos. De acuerdo a Rago, su situación casi no cambió, permaneciendo en condiciones parecidas a las que tuvieron como trabajadoras esclavas, mientras trabajaban principalmente como empleadas domésticas, vendedoras en la calle, cocineras, lavanderas y prostitutas¹⁰⁹. De los años de las políticas eugenésicas brasileñas, las mujeres negras fueron sujetos de todo un despliegue ideológico-

¹⁰⁷ Del Priore, 2004, Op.Cit., p.579

¹⁰⁸ Soihet, Rachel. “Mulheres pobres e violencia no Brasil urbano”, Del Priore, Mary (ed), *História das mulheres no Brasil*, Sao Paulo, Contexto, 2004, p. 363

¹⁰⁹ Del Priore, 2004, Op.Cit., p.582

discursivo que tuvo como finalidad disciplinarlas y vigilar su sexualidad, en un contexto en que las mujeres debían estar abocadas al mejoramiento -y blanqueamiento- de la raza y la producción del “nuevo trabajador brasileño”, ciudadano de la patria, disciplinado y productivo”¹¹⁰. Al mismo tiempo, se fortaleció la imagen de la “madre”, mujer dedicada al cuidado de los hijos, quien debía salir de casa a trabajar sólo en caso de ser estrictamente necesario, pues, de acuerdo a la medicina de la época, su participación en la vida pública era “incompatible con su constitución biológica”¹¹¹.

Esta reglamentación y vigilancia social de la conducta de las mujeres fue fundamental en la articulación de un discurso en torno a lo válido y esperable de una buena mujer, figura comúnmente encarnada por la joven blanca heterosexual que espera con ansias la llegada de su futuro esposo, sin salir mucho de casa ni poner en riesgo su “pureza”. Promiscuidad y exceso de libertad sexual van a ser características relacionadas con mujeres negras, mujeres que, trabajando para sustentarse, pasan fuera de la casa más tiempo que el debido.

Hubo, entonces, dos clases de mujeres, que respondieron a dos estereotipos y visiones masculinas respecto a las mismas, y que encarnaron polos opuestos respecto a lo que era o no aceptado por la sociedad. Por un lado, las mujeres que se ajustaban al ideal de belleza y conducta femenina, del recato y la obediencia y atención al esposo y deberes de la casa. Por otro, las mujeres que desarrollaban su vida fuera de ella y no necesariamente dependían de un esposo, o muchas veces carecían de esta figura¹¹².

Carolina María de Jesús representa bien al segundo grupo de mujeres. En su andar por distintas ciudades aprendió a vivir en forma independiente y en muchos sentidos también solitaria. Su tránsito por las distintas ciudades tuvo como finalidad buscar establecerse y tener “casa de material” y un trabajo que le permitiera sustentarse, por lo que su itinerancia estuvo más determinado por la necesidad que por un deseo de estar en continuo movimiento.

¹¹⁰ Del Priore, 2004, Op.Cit., p. 583

¹¹¹ Del Priore, 2004, Op.Cit., p.608

¹¹² Carla Bassanezi profundiza en la formación de estas imágenes de la mujer y cómo éstas representan ideas y expectativas masculinas respecto a ellas mismas. Del Priore, Op.Cit, 611

Su llegada a la favela marcó el quiebre con lo anterior, pero le trajo, sin embargo, nuevos conflictos a los que enfrentarse. Uno de ellos fue su mala relación con las faveladas. Según relata, la vida en la favela, por su dureza, solía hacer indolentes a las personas, acostumbrarlas a soportar las mayores tristezas y la carencia de condiciones materiales óptimas para desarrollar su propia vida.

El gran motivo de su conflicto con las mujeres de la favela radicaba en el hecho de ser madre soltera, sin esposo ni hombre conocido, y una mujer independiente y que se sustentaba por sí misma, sin depender de terceras personas ni asociaciones de caridad, en un contexto en que lo común entre las mujeres de la favela era que no trabajaran por quedarse en sus ranchos cuidando a los hijos y manteniendo el hogar en orden. Es por ello que estaban habituadas a la vida doméstica y el servicio a sus esposos, tal como dictaba el deber ser femenino de la época, aunque les pudieran faltar recursos para sustentarse, y que, según relata la misma Carolina, fueran víctimas de constantes episodios de violencia intrafamiliar.

Es a partir de lo anterior, que escribe en su diario:

Las mujeres salieron, me dejaron en paz por hoy (...) Ellas aluden a que yo no estoy casada. Pero soy más feliz que ellas. Ellas tienen marido. Pero se ven obligadas a pedir limosna. Son sustentadas por asociaciones de caridad (...)

Por la noche mientras que ellas piden socorro yo tranquilamente en mi barracón oigo vales vieneses. Mientras los esposos quiebran las tablas del barracón yo y mis hijos dormimos tranquilos. No envidio a las mujeres casadas de la favela que llevan una vida de esclavas indias¹¹³.

Del extracto anterior hay dos elementos que resultan interesantes. En primer lugar, la mención a la limosna y las asociaciones de caridad, de las que Carolina es bastante crítica puesto que sólo calman temporalmente el hambre del favelado, pero no aseguran un bienestar futuro, por lo que actúan como placebos de la población, entregándole alimentos en épocas de campaña o de acuerdo a sus intereses, pero no como parte de un programa social enfocado en la pobreza. En segundo lugar, menciona el hecho de no estar casada como elemento de conflicto, pero posiciona

¹¹³ Jesús, 1961, Op.Cit., p.21

el matrimonio como una institución que devuelve a las mujeres a la esclavitud, estando bajo el dominio de sus esposos, quienes no escatiman en el uso de la violencia contra ellas.

Respecto al segundo punto, relata que “cuando las parejas se embriagan y pelean, la mujer para no ser golpeada sale desnuda a la calle. Cuando comienzan las peleas los favelados dejan sus quehaceres para presenciar la gran pelea”¹¹⁴, refiriéndose, también, al morbo que ellas suscitan y a cómo las situaciones de violencia contra las mujeres acabaron por convertirse un espectáculo que provocaba un alto interés entre los favelados.

Sin embargo, y lejos de la posibilidad de articulación de las mujeres de la favela en tanto comunidad, los episodios de violencia de hombres a mujeres se repiten también entre ellas, respecto a lo cual Carolina señala que “las mujeres de la favela son horribles en una pelea. Lo que no pueden resolver con palabras, ellas lo transforman en un conflicto. Parecen cuervos en una disputa”¹¹⁵. De ahí que vea la favela como un espacio de deshumanización y precarización de la vida hasta lo más mínimo; como un espacio que despoja de toda empatía y posibilidad de construir relaciones sociales, personales y comunitarias sanas. Muy lejos de la recurrente idealización de poblaciones pobres como espacios naturales de construcción de comunidades resistentes y politizadas, Carolina nos muestra el lado más crudo de la convivencia cotidiana al interior de la favela, “quien vive en la favela debe procurar aislarse, vivir solo”¹¹⁶, comenta, señalando también, que al llegar a la favela, “no encuentro la forma de decir llegué a casa”¹¹⁷.

De acuerdo a Carolina, los constantes ataques recibidos por parte de las mujeres de la favela son explicados, también, por el hecho de saber leer y escribir, lo que la posicionó como una favelada con mayores conocimientos que el común, analfabeto y con escasa o nula escolarización, pese a la ampliación de la educación primaria. Fue por ello que en 1955 un grupo de faveladas tomaron las bolsas de papel y cartones que había recolectado para posteriormente ser vendidos y las quemaron, situación tras la cual decidió dejar de escribir sus diarios para evitar

¹¹⁴ Jesús, 1961, Op.Cit., p.49

¹¹⁵ Jesús, 1961, Op.Cit., p.53

¹¹⁶ Jesús, 1961, Op.Cit., p.52

¹¹⁷ Jesús, 1961, Op.Cit., p.51

nuevos ataques. En aquella ocasión escribió: “estoy prevenida. No estoy resentida. Ya estoy habituada a la maldad humana. Sé que esas bolsas me van a hacer falta”¹¹⁸.

Ante estas situaciones en que la vida parece no dar tregua, más de alguna vez en su testimonio se nos muestra abatida y sin energía para continuar con la crianza de sus hijos. Durante años, cada día al amanecer, su rutina consistió en levantarse a recoger papel, ir a venderlos y comprar lo que alcanzara para llevar comida al hogar. Muchas veces no lo consiguió y tuvo que recoger alimentos de la basura, con el temor de una posible intoxicación de ella y sus hijos, por quienes se mantuvo escribiendo con la esperanza de algún día publicar sus diarios como acto de denuncia de la exclusión social que vivía en tanto mujer negra y pobre.

Respecto a las continuas disputas entre sus hijos y los otros niños y personas adultas en la favela, cansada de las agresiones que vivían, escribe en su testimonio: “reflexioné: preciso ser tolerante con mis hijos. Ellos no tienen a nadie en el mundo a no ser yo. Qué dolorosa es la condición de la mujer sola sin un hombre en el hogar”¹¹⁹. Este fragmento resulta, a lo menos ambiguo si lo comparamos con fragmentos como los que se han utilizado anteriormente. Sin embargo, no es extraño que declare que el vivir sola, sin un apoyo masculino le es dolorosa, pues más que estar relacionado con el género de su acompañante, esta declaración tiene relación con la necesidad de que exista una red de apoyo o alguna otra persona que le acompañe y ayude en su día a día. En ese sentido, más adelante señala, “hay momentos que me sublevo y me indigno con la vida atribulada que llevo. Y hay momentos que me conformo”¹²⁰. Se trata, entonces, de lo complejo de la cotidianidad, en las condiciones en que ella la vive: como mujer soltera con tres hijos.

En Brasil, durante la mayor parte del siglo XX, existió legalmente una clara diferencia entre los derechos civiles de las mujeres casadas y las que no lo estaban. Las relaciones familiares se encontraban reguladas por el código civil de 1916 y sus disposiciones en torno a la materia,

¹¹⁸ Jesús, 1961, Op.Cit., p.32

¹¹⁹ Jesús, 1961, Op.Cit., p.27

¹²⁰ Jesús, 1961, Op.Cit., p.29

estableciéndola como la base de la sociedad y consagrando su carácter nuclear, propio de la época de la modernización. En 1962, se aprobó la ley llamada “Estatuto Jurídico de la mujer casada”. Si antes las mujeres ya dependían de sus esposos, dicha ley vino a reforzar ese dominio tanto en términos legales como simbólicos, imponiendo restricciones al ejercicio de derechos sociales por parte de las mujeres, lo cual afectó principalmente a las trabajadoras que quisieron ejercer sus derechos y a las mujeres de clase media, que por trabajar pasaban mayor tiempo fuera de la casa¹²¹.

Si para las mujeres casadas la situación era compleja, lo era aún más para aquellas que no obedecieron el mandato de formar familia o lo hicieron fuera del matrimonio. Carla Bassanezi señala que “la moral sexual de los años 50’ exigía de las mujeres solteras la *virtud* muchas veces confundida con la ignorancia sexual y, siempre, relacionada con la contención sexual y la virginidad”¹²², a la vez que promovía, entre los hombres, la experimentación con mujeres pobres, para reafirmar y consolidar su virilidad, en un modelo de relaciones entre los sexos claramente discriminador y marcado por la clase social.

No es raro, entonces, que mujeres como Carolina, que por la necesidad de trabajar y autosustentarse han aprendido a ser independientes y movilizarse de acuerdo a sus propias necesidades e intereses, no hayan tenido esposo. Su propia independencia, su propia forma de transitar la ciudad pudo actuar como un límite al dominio de un potencial esposo, al contrario de las mujeres de la favela, de las que tanto habla, quienes siendo tan pobres como ella han aceptado ese modelo de familia y comportamiento profundamente anclado en la cultura patriarcal, que consideraba el ser madre, esposa y dueña de casa como destino ineludible y acaso razón biológica de ser de las mujeres.

A su propia manera, y con la carencia de apoyo que ello implicó, Carolina María de Jesús no estuvo dispuesta a ceder sus propias libertades por permanecer en casa y ajustarse al modelo

¹²¹ De acuerdo a Teresa de Novaes Marques, en 1920, el 13,5% de las mujeres sobre 10 años trabajaba, cantidad que aumentó a 16,6% en 1960 y a 18,5% en 1970, sin existir cifras claras en torno a las mujeres que, como Carolina María de Jesús, desempeñaban labores de manera informal.

¹²² Del Priore, 2004, Op.Cit, p.613

de mujer del Brasil de los años 50 y ello fue un acto de resistencia que le valió, a ella y a sus hijos, el rechazo social y la estigmatización de sus pares.

Marcela Lagarde plantea el concepto de “cautiverio” como la privación de la libertad de las mujeres en distintos ámbitos de su día a día y desarrollo personal y profesional en el contexto del patriarcado y la dominación sobre las mujeres, despojándolas de independencia y autonomía. Si bien no logra romper radicalmente con ello, Carolina María de Jesús tensiona con su condición de subalterna y mujer cautiva a través de su día a día, lo cual vemos en sus testimonios, en los que encontramos también las contradicciones y conflictos que ello lo genera al estar atravesada por otras formas de opresión, como lo son la raza y la clase.

Reflexiones finales

A partir de *Quarto de Despejo* y *Diario de Bitita* de Carolina María de Jesús, podemos ver cómo en sus escritos, trabajados en tanto testimonios, da cuenta de dinámicas de exclusión social que operan en distintos niveles y ámbitos, abarcando tanto la clase como la raza y el género, opresiones que se yuxtaponen y determinan, conjuntamente, el lugar desde el cual Carolina enuncia.

Si bien sus escritos no constituyen un reflejo o espejo de la sociedad brasileña en los años 50, éstos nos permiten acceder a la visión que Carolina tiene de los procesos históricos que vivió, por lo que nos entregan una representación de los mismos.

En su relato, es interesante el papel entregado a la favela y la ciudad como escenarios cambiantes, dando cuenta de las transformaciones que, en general, vivieron las ciudades y las zonas rurales en América Latina entre las décadas de 1930 y 1960, años en que ella misma migró del campo a la ciudad y se mantuvo itinerante en búsqueda de trabajo hasta que logró establecerse en la favela, en un asentamiento precario pero que le dio un nivel de estabilidad que hasta entonces no había tenido.

En los escritos de Carolina María de Jesús la ciudad aparece como espacio de tránsito y disputa más que espacio de hábitat. Es un espacio ajeno, que representa una sociedad a la que desea entrar, pero que la expulsa continuamente hacia los márgenes de la misma, al depósito de desechos humanos que, para ella, es la favela.

Su relación con la ciudad nos muestra una tensión que parece ser inherente a ella. Atrae una gran cantidad de población en busca de trabajo en la incipiente industria, a la vez que rechaza y expulsa a esa misma población, que la colapsa y deja atónitos a sus antiguos habitantes, invadidos por los recién llegados. Poco a poco, como describe José Luis Romero, la ciudad burguesa da paso a la ciudad masificada, que mientras expulsa a la población precarizada necesita

generar los mecanismos para que esa misma población retorne a trabajar en sus fábricas y sus calles.

La favela parece ser una solución a esa tensión que vive la ciudad. Carolina María de Jesús se ubica desde esta dinámica de doble exclusión urbana, que por un lado necesita de ella para cubrir puestos de trabajo altamente precarios, como el servicio doméstico sin mayor regulación que el trato de palabra y trabajos como los de lavandera y recolectora y vendedora de cartones, que le permitió subsistir a duras penas durante al menos cinco años, de acuerdo a la información que proporciona en sus testimonios; y, al mismo tiempo, una vez cumplidas estas labores, la expulsa hacia los márgenes de la ciudad, al rancho construido por ella misma con materiales recogidos, delimitando día a día su no pertenencia y condición de extranjera respecto de la ciudad masificada y normalizada.

La gentrificación actuó, en este sentido, como una forma de establecer y delimitar la correspondencia entre los distintos grupos sociales que habitaban en la ciudad y los espacios que ésta producía. Ello lo vemos en el testimonio a través de la diferenciación que hace Carolina entre la ciudad pobre y la ciudad de los trabajadores profesionales y empleados públicos; la ciudad que la expulsó de una zona para construir en ella casas de mayor valor y recuperar el sector para los más adinerados, mientras fue confinada a la favela.

Claudia Rodríguez, poeta travesti chilena que interpela desde la violencia y exclusión que significan el no adscribir a los modelos binarios y heteronormativos de identidad, escribe: “Cuando vi morir a King Kong supe que era a mí a quien la industria estaba matando. No se puede ser tan grande, tan fea y vivir en el centro de la ciudad”¹²³, lo cual parece completamente pertinente para el análisis de las ciudades en proceso de modernización e industrialización en los años que nos convocan. Aunque probablemente Carolina no vio el clásico film de los años 30, podríamos decir que, en su caso, no se puede ser tan pobre, negra y vivir en el centro de la

¹²³ Rodríguez, Claudia. *Dramas Pobres*. Fragmento disponible en: <http://www.claudiarodriguez.cl/yo-no-sabia-que-no-me-sabia-defender-porque-no-sabia-leer-ni-escribir/>

ciudad. Y es que el ser mujer y el ser negra influyeron, sin duda, en su condición de subalterna y en las escasas posibilidades y medios que tuvo para insertarse en la ciudad.

De ahí la importancia de estos dos elementos en la construcción de la identidad de Carolina, y la reiteración y tratamiento que les da en sus testimonios. Ambos elementos, tanto el ser negra como el ser mujer, se presentan como tensiones en torno a las cuales podemos vislumbrar innumerables contradicciones, surgidas del día a día de una mujer que está, sin lugar a dudas, atravesada por múltiples opresiones y condicionantes, que actúan como un todo, influenciando su discursividad al respecto.

Su visión de lo que es ser negra y lo que ello implica está influenciada por el Brasil de las políticas públicas eugenésicas y centradas en la higiene social, surgidas a principios del siglo XX; por la búsqueda del mejoramiento de la raza, discurso que se concretó a través de la promoción de la migración de población europea y la estricta vigilancia sobre la sexualidad de las mujeres negras. En este sentido, la soltería y maternidad de Carolina la sitúan inmediatamente fuera de la norma social o el deber ser de la mujer de su época, aunque como hemos visto ésta tiende a ser más flexible y esperar menos de las mujeres negras, al ser éstas comúnmente asociadas al libertinaje y la falta de contención sexual.

La sociedad patriarcal se encarga de vigilar las conductas de las mujeres y castigarlas cuando no se ajustan a la norma social de la época. Así es en el caso de Carolina. Ella sabe que ha infringido una norma al ser madre soltera, pero responde, ante la acusación y catalogación de mujer “de fácil acceso”, que el matrimonio es, para las mujeres, una nueva forma de esclavitud. Y entonces sólo le queda resistir al hostigamiento continuo por parte de las mujeres de la favela, quienes se arrojan la labor de vigilarla y castigarla por su desobediencia, todo lo cual sella la distancia infranqueable entre ella y sus vecinas en la favela.

Son estos tres elementos los que determinan que, en sus propias palabras, al estar en la favela sea un “objeto fuera de uso”, un desecho de la humanidad, categoría en la que engloba a

todos quienes habitan en ella, pues la favela es el espacio de máxima marginación dentro de la ciudad, siendo un anexo indeseable a la misma.

Durante los años que van de 1930 a 1960 fue muy común en Brasil y ciudades como São Paulo y Río de Janeiro que jóvenes negros que acababan de llegar de los campos fueran a parar a la favela. No sólo constituían una masa recién llegada e indeseable que invadía la ciudad, sino que también llevaban consigo la marca de la piel, signo de una raza que, para las políticas del momento, debía entrar en retroceso para ajustarse al proceso de modernización e industrialización del país.

El ingreso de las mujeres a la industria brasileña y su lenta pero abrupta visibilidad dentro de la ciudad implicó, por un lado, la existencia de un amplio movimiento por los derechos de las mujeres, el cual, sin embargo, no supo hacerse cargo de la raza como variable en la opresión que vivieron una buena parte de ellas.

Así, si ser mujer y negra ya era algo que tenía connotaciones socialmente negativas, ser favelada implicaba un estigma aún mayor, que se constituyó como una de las paradojas o grandes contradicciones del proceso brasileño: mientras más crecieron las ciudades y fábricas, más favelas hubo. Mientras más se buscó controlar la natalidad de las mujeres negras, más hijos tuvieron y más visibles se hicieron. Carolina María de Jesús, con sus escritos, no sólo lleva en sí las grandes contradicciones de su época, sino que también las visibiliza y las denuncia.

El éxito editorial del primer libro le permitió a ella y sus hijos mudarse a un fundo en las afueras de la ciudad de São Paulo y posteriormente adquirir una casa de “material y teja”, tal como deseó durante gran parte de su vida. Al mismo tiempo, con las ganancias de las ventas de su primer libro pudo asegurar el acceso de sus hijos a la educación primaria y secundaria.

En los años que siguieron a la publicación de *Quarto de Despejo* escribió también *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*, que no tuvo el éxito editorial del primero, en parte porque el impacto de su primer libro se debió a sus denuncias en torno a la precariedad de la vida de los favelados y la exclusión en que vivían.

Quarto de Despejo fue importante porque mostró la realidad desconocida y muchas veces ignorada del Brasil modernizado, un Brasil en que en 1960, a la par con la inauguración de la imponente Brasilia, parte de su población recogía alimentos de los basureros y deambulaba sin rumbo por el “cuarto de desechos de la ciudad”.

BIBLIOGRAFÍA

Testimonios de Carolina María de Jesús:

Jesús, Carolina M. *Quarto de Despejo: Diario de una favelada*. Buenos Aires: Abraxas. 1961
Diario de Bitita. Madrid: Alfaguara. 1984

Referencias bibliográficas:

Achúgar, Hugo y John Beverley. *La Voz del Otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Revista Abrapalabra, Universidad Rafael Landívar. 2002.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L. 2016.

Balán, Jorge. “Estructuras agrarias y migración interna en una perspectiva histórica: estudios de casos latinoamericanos” *Revista Mexicana de Sociología*. 43. 1 (Ene. - Mar., 1981): pp. 141-192.

Barcellos, Sergio. *Vida por escrito: guía do acervo de Carolina Maria de Jesús*. Sacramento MG, Bertolucci. 2015.

Bértola, Luis y José Antonio Ocampo. *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2013.

Bethell, L, ed. *Historia de América Latina*. 16 vols. Barcelona: Crítica. 1991.

Beverley, John. *Subalternidad y Representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana. 2004.

Beverley, John. “Anatomía del testimonio”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 13, No. 25 (1987): 7-16.

Briones, Claudia, “Teorías performativas de identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, Bogotá, 2007.

Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, D.F.: Siglo Veintiuno. 2007.

Césaire, Aimé, *Cuaderno de un regreso al país natal*, México, Ediciones Era, 1969.

- Césaire, Aimé, “Discurso sobre la negritud”. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación*. Barcelona. Gedisa. 2002.
- Dantas, Audálio. *A atualidade do mundo de Carolina*. São Paulo, Edição Popular, 1960.
- Davis, Ángela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.2005.
- Del Priore, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Depestre, René. “Saludo y despedida de la negritud”. Manuel Moreno Fraginals (relator), África en América Latina. México: Siglo XXI editores, 1977
- Dos Santos, Lucia. *Quarto de Depesjo: Diário de una favelada. Carolina vai a escola*”. Florianópolis, Universidade Federale de Santa Catarina. Instituto de Estudos de gênero. 2016
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1983.
- Fausto, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2000.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Cuerpo, mujeres y acumulación originaria*, Hiparquía Ediciones, Santiago, 2017
- Ferreira, D. R. S. “Na obra de Carolina María de Jesús, um Brasil esquecido”. *Luso-Brazilian Review*, 39. 1. (2002): pp. 103-109.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. 6 vols. México, D.F.: Ediciones Era. 1981-1999.
- González, Pablo. “El colonialismo interno”. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, (2006): pp. 185-234.
- López, Ricardo, “Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon”, *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. (ed) Oliva, Elena; Stecher, Lucía; Zapata, Claudia. Santiago, 2011.
- Lugones, María. “colonialidad y género”. *Tabula Rasa*. Bogotá, N 9, pp. 73-101, 2008.
- Magliano, María José. “Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Estudos Feministas*, Vol. 23, No. 3. Instituto de Estudos de Gênero, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015, pp. 691-712.
- Moraga, Cherríe y Ana Castillo, ed. *Esta Puente mi espalda*. San Francisco: Editorial Ismo. 1988.

Oliveira, Fernanda, *Ahora yo hablo y soy oída. Mujer negra, autoría y testimonio en Diario de Bitita, de Carolina María de Jesús*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2014

Oliveira, Ney Dos Santos. "Favelas and ghettos: Race and class in Rio de Janeiro and New York City". *Latin American Perspectives*. Vol.23, N. 4. Sage Publications, Inc, 1996.

Perlman, Janice E. "The metamorphosis of marginality: Four generations in the favelas of Rio de Janeiro". *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*". Vol. 606. Sage Publications, Inc., 2006. pp.154-177.

Perpétua, Elzira D. "Aquém do Quarto de Despejo: a palavra de Carolina Maria de Jesús nos manuscritos de seu diário". *Estudios de Literatura Brasileira Contemporânea*, 22, (2003): pp. 63-83.

Querido, A. M. *Autobiografía e autorretrato: cores e dores de Carolina Maria de Jesús e de Frida Kahlo*. Estudos Feministas, 20 (3), pp. 881-889. 2012.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno. 1987.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores. 2004. Impreso

Rivera, Silvia. y Rossana Barragán, comp. *Debates post-coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri. 1997.

Romero, José L. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 2001.

Saenz, Cristina, "Raza y género en la narrativa femenina afro-brasileña", *Revista de Crítica literaria Latinoamericana*, Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", N. 46, 1997, pp.269-285.

Silva, Mario A. M. da. "A descoberta do insólito: Literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)". Tesis. Universidade Estadual de Campinas. 2011.

Singer, Paul. "O brasil no contexto do capitalismo internacional. 1889-1930". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 36, No. 3, 1974, pp. 547-593

Smith, Linda. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones. 2016.

Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*. Año 3. No 6.1998: pp. 175-235

Zapata, Claudia. "Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Jara y Silvia Rivera Cusicanqui". *Historia Indígena*. 2005-2006: pp. 51-84.