

DOSSIER

**LA ESCRITURA “ENCRUZILHADA” EN LA
CIRCULARIDAD DEL TIEMPO:
NO TE OLVIDES DE LOS QUE NOS QUEDAMOS
(2021) DE NÉLIDA WISNEKE**

**THE “ENCRUZILHADA” WRITING IN THE CIRCULARITY OF TIME:
NO TE OLVIDES DE LOS QUE QUEDAMOS (2021) BY NÉLIDA WISNEKE**

Julieta Novau

FaHCE – Universidad Nacional de La Plata

Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Actualmente profundiza sus investigaciones sobre literaturas afroamericanas y africanas de expresión portuguesa contemporáneas, mediante su Posdoctorado inscripto en la FaHCE-UNLP, bajo dirección de la Dra. Carolina Sancholuz;

Contacto: julietanovau@yahoo.com.ar

ORCID: 0009-0006-0155-6627

DOI: [10.5281/zenodo.17475941](https://doi.org/10.5281/zenodo.17475941)

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Tiempo

Memoria

Ancestralidad

Afrodescendencia

Wisneke

Este trabajo analiza la novela No te olvides de los que nos quedamos (2021) de la escritora afrodescendiente argentina Nélida Wisneke. Desde una metodología retórica y discursiva, nuestra indagación gira en torno a los siguientes interrogantes: ¿A través de qué modulaciones de sentido la novela articula una “escritura encruzilhada” (encrucijada) desde una visión peculiar del tiempo conjugando memoria y ancestralidad como elementos fundamentales de una identidad afrobrasileña plural? y ¿En qué medida el texto despliega una visión crítica sobre la esclavitud a la vez que una perspectiva legitimante del acervo cultural afrodescendiente como reflexión subyacente? Nos centraremos en explorar el modo en que la ficción procesa una visión del tiempo recursivo, anudado a la filosofía de la ancestralidad, en correlación con la memoria conforme a determinadas cosmo percepciones africanas yorubás, desde una selección de enfoques teórico-críticos representativos. La narrativa exhibe su legitimidad para reconstruir ficcionalmente ciertas configuraciones culturales africanas desde la primacía otorgada a los personajes afrobrasileños y la estetización del cimarronaje como práctica paradigmática de resistencia en el contexto del esclavismo decimonónico brasileño. La autora agudiza la perspectiva crítica sobre el pasado esclavista y prolonga la reflexión sobre los aportes identitarios de los afrodescendientes en la actualidad como reivindicación simbólica.

ABSTRACT

KEYWORDS

Time

Memory

Ancestrality

Afro-descendance

Wisneke

This paper analyzes the novel No te olvides de los que nos quedamos (2021) by Afro-descendant Argentine writer Nélida Wisneke. Using a rhetorical and discursive methodology, our inquiry revolves around the following questions: ¿Through what modulation of meaning does the novel articulate an “escritura encruzilhada” (crossroads writing) from a unique vision of time, intertwining memory and ancestrality as fundamental elements of a plural Afro-Brazilian identity? and ¿To what extent does the text offer both a critical view of slavery and a legitimizing perspective on Afro-descendant cultural heritage as an underlying reflection? We focus on exploring how the narrative processes a vision of recursive time, tied to the philosophy of ancestrality and in correlation with memory, according to specific African Yoruba cosmo perceptions, through a selection of representative theoretical-critical approaches. The novel asserts its legitimacy in fictionally reconstructing certain African cultural configurations by prioritizing Afro-Brazilian characters and aestheticizing cimarronaje (maroon resistance) as a paradigmatic practice of resistance within the context of 19th-century Brazilian slavery. The author sharpens the critical lens on the slaveholding past and extends the reflection toward the present-day identity contributions of Afro-descendants as a form of symbolic reparation.

Fecha de envío: 03/08/2025

Fecha de aceptación: 12/09/2025

A modo de introducción, los movimientos

No te olvides de los que nos quedamos (2021) de Nélida Wisneke puede inscribirse dentro de lo que, en forma convergente, varios ensayistas denominan “literatura afrodescendiente” cuya peculiaridad reside en otorgar primacía a la presencia de subjetividades afroamericanas en la literatura como construcción de afirmación identitaria. Esta inclusión aporta percepciones de mundo vinculadas a experiencias compartidas bajo el peso histórico de la esclavitud en América Latina y a la perdurabilidad de matrices culturales africanas, atendiendo a su heterogeneidad y complejidad como también a las modificaciones de esos legados en la diáspora, desde un enfoque crítico y un punto de enunciación interno para subrayar formas de resistencia ética y cultural (Zilá Bernd, 2003; Domício Proença Filho, 2004; Marisa Pineau, 2012 y Eduardo de Assis Duarte, 2019).¹

En este marco, la escritura de Wisneke contribuye a convalidar dichas características en su obra desde la estetización de los sujetos afrobrasileños (esclavizados y cimarrones) junto con el tratamiento temático del tiempo en circularidad, construido en forma recursiva, que religa el ejercicio de la memoria y la oralidad al pasado ancestral yorùbá. En este aspecto cabe aclarar que, desde las cosmopercepciones tradicionales africanas de raigambre yorùbá, la ancestralidad indica no sólo herencia cosanguínea entre personas sino también supone una visión ampliada de familia ligada a lazos comunitarios fundados en la memoria y los legados culturales compartidos (Oliveira, 2003 y Flor do Nascimento, 2016).²

A la vez la narrativa de *No te olvides de los que nos quedamos* supone una reflexión subyacente sobre el propio posicionamiento de la autora como

¹ Ofrecemos una síntesis de esta concepción si bien tenemos presente su compleja configuración teórica. Para un panorama abarcador sobre los estudios afrolatinoamericanos y africanos: María José Becerra (2008), Diego Buffa (2008), Alejandro Frigeiro (2008), Amanda Dornelles et. al. (2018) y Norberto Cirio (2022). Por otra parte, vinculado al tema, cabe recordar la abolición tardía de la esclavitud en Brasil en 1888 en relación a otras naciones latinoamericanas como Argentina en 1853. Asimismo, son numerosos los estudios sobre el sistema esclavista latinoamericano, brasileño y argentino en particular, desde diversos enfoques teórico-críticos; remitimos por ejemplo a: Francisco Vidal Luna y Herbert Klein (2010) y Christine Hatzky, Werner Mackenbach- Consuelo Naranjo Orovio (2025). Puntualmente sobre la diáspora: Eloisa Toller Gomes (1997), Stuart Hall (2010) y Andrea Kominek-Ana Vanali (2018).

² En cuanto al vocablo *yorùbá* mantenemos formalmente la grafía tal como se expresa en el estudio de Ismael Giroto (1999). Para un análisis sobre los yorùbá como nación transatlántica en el arco temporal 1830-1950, ver: Lorand Matory (1998).

escritora afrodescendiente en dos direcciones: por su biografía y por la ubicación de su producción literaria en el actual campo intelectual misionero en Argentina. Nélide Wisneke (1966- San Pedro, Misiones) es profesora, afrodescendiente por parte materna (sus abuelos y bisabuelos eran de origen africano y escaparon de Brasil para instalarse en San Pedro), además es activista integrante de “*Katanga: Asociación de Afrodescendientes en Misiones*” (2015) y pertenece a la “Comisión organizadora 8 de noviembre-Día de los Afroargentinos y de la Cultura Afro”; actualmente la escritora es presidente del “Colectivo de Afrodescendientes Misioneros”. Con la publicación de su primera obra *No te olvides de los que nos quedamos*, lejos de una apuesta escritural estrictamente regionalista en su convención discursiva prototípica convierte el sentido de pertenencia en un eje reflexivo implícito por el modo en que se acentúan en la ficción los tránsitos y los cruces; con ello las labilidades de las demarcaciones establecidas.³ Es decir, la obra supera la idea de un regionalismo acotado a aspectos convencionales en tanto epítomes de nacionalidad (como la referencia al matiz folclorista desplegado ficcionalmente por ejemplo en el paisajismo pintoresquista o el costumbrismo). Nuestra lectura de la novela de Wisneke, como veremos, subraya la noción de pasaje (que trasciende el regionalismo) centrada en la idea de establecimiento de una organización simbólica renovada tal como se advierte en los procedimientos discursivos y temas abordados. Incluso, la concepción de “frontera” imaginada textualmente como zona de contacto y tránsito, abreva sus alcances semánticos en este sentido.

En relación al campo intelectual misionero, la tendencia general en las producciones literarias se circunscriben al concepto clásico de regionalismo en torno al imaginario guaraní, la gesta histórica sobre la figura de Andresito Guacurari o al tema de la dictadura paraguaya de Alfredo Stroessner y sus prolongaciones en la región. Como casos de excepción disruptiva del canon local, pueden mencionarse obras con tratamiento formal y temático que se distancian de los referidos parámetros regionales, por ejemplo: *Darwin poeta* de Osvaldo Mazal, *Los diablos blancos* de Sebastián Borkoski, *El arte de los cristales rotos* de César Batista y la inclusión de personajes afro junto con la cosmopercepción africana destacados en las obras *Cuentos culpables*, *Liberia* y *Palitos cruzados* de Raúl Novau (literatura

³ En esta línea, Enrique Foffani y Adriana Mancini (2000) en su estudio proponen repensar la categoría de “regionalismo” como lugar de construcción enunciativa en las ficciones latinoamericanas. En esta misma línea puede ubicarse el aporte clásico de Ángel Rama (1985) desde el concepto de “transculturación narrativa”. Sobre el vínculo entre frontera y epistemología: Abril Trigo (2007).

con la que converge la propuesta de Wisneke). Además, cabe señalar que el libro de la escritora misionera fue recientemente aprobado por el “Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología” de Misiones (Res. 247/junio 2025) para incluirse como lectura en el *currículo* de enseñanza en nivel medio. En general, las referencias a su obra se circunscriben a ámbitos de difusión (entrevistas y reseñas) en medios de comunicación locales y nacionales aunque, hasta el momento, en nuestra búsqueda de antecedentes críticos en el área de teoría literaria sobre su novela no encontramos propuestas en el ámbito académico, lo cual es índice de la ubicuidad aún “emergente” (en sentido williamsiano del término) en el campo literario de la provincia. Incluso, es relevante esta ubicuidad escritural de Wisneke, a nivel nacional en la literatura afroargentina dado que, en este punto, seguimos la perspectiva de Norberto Cirio (2010 y 2012) cuando subraya que gran parte de los análisis teórico-críticos sobre la literatura afroargentina se concentran en el período de entresiglos en base a las producciones de los afroporteños masculinos como Zenón Rolón, Gabino Ezeiza, Tomás Platero, Sebastián Delgadino; entre otros (excepto algunas menciones de autoras como Ida Rodríguez o Lucía Dominga Molina). Además, los análisis discursivos de y sobre los afroargentinos en general se focalizan en el género poético y en menor medida en prosa y/o dramaturgia, atendiendo a soportes escritos (como divulgación en la prensa, folletos, pliegos inéditos o publicados) y formas orales de expresión.⁴

En este marco, interpretamos la narrativa de Wisneke, en términos amplios, como una “escritura *encruzilhada*” (encrucijada) donde el cruce y el nomadismo en itinerarios funcionan como elementos estructurales, acentuando la isotopía de lo dislocado y diverso en la configuración de planos temporales (proyectados a su vez endimensiones discursivas y semánticas). Recurrimos a la imagen de la *encruzilhada* que nos remite a la figuración del *orisha* Exu (presente en las religiosidades brasileñas en línea yorùbá) para pensar la escritura dado que las características primordiales de esta deidad, conocida como el “Señor de la encrucijada de tres caminos”, con principios de dinamismo y comunicación (Jaime Sodré, 2009 y Vanda Machado, 2013), nos permite trasladar estos sentidos y aplicarlos, figuradamente, a las relaciones e intersecciones de significaciones en la obra como metáfora general de movimiento, posibilidades de caminos y cruces. De modo similar a la metodología de análisis que desarrolla Luiz Rufino

⁴ En esta dirección, pueden mencionarse también los aportes teórico-críticos de Marvin Lewis (1995), Alejandro Solomianski (2003), Lea Geler (2010); entre otros.

Rodrigues Junior en su estudio vinculado a otra área disciplinar, en lo que denomina una “pedagogía da encruzilhada” en términos antirracistas y decoloniales, utilizando la figuración de Exu como lugar de enunciación con los atributos mencionados. Por su parte, Miguel Lima de Araujo (2002) plantea el concepto de “aprendência” o saberes vivenciados (tal como se ficcionalizan en la novela de Wisneke próximos, a su vez, a la noción de “escrevivências” acuñada por la brasileña Conceição Evaristo): “[...] se tecem no dinamismo das encruzilhadas, das passagens em que se entrecruzam os saberes e sentires humanos; são experiências nômade que supõem desinstalações, deslocamentos e cruzamentos iniciáticos” (214). Asimismo, Humberto Santana Junior propone la noción de “encruzilhadas epistemológicas” como forma alternativa de conocimiento a partir del parámetro de la figuración de Exu desde la concepción temporal (presente del pasado y del futuro) sintetizada en el proverbio africano: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje” (se vincula a la concepción *sankofa*, como veremos). En síntesis, nuestra lectura de la obra sigue el enfoque propuesto por Leda Martins:

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas [...], a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem Iorubá uma complexa formulação. Lugar de intersecções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras. Esu Elegbara, princípio dinâmico e medidor de todos os atos de criação e interpretação do conhecimento (2121: 52).⁵

En la novela el movimiento funciona como principio constructivo en tres sentidos (o caminos) principales de simultaneidad y convergencia: el del trazo de la escritura que se anuda al ritmo de la voz plural del relato, el de la ficcionalización de la huella dinámica del legado afrobrasileño en su pluralidad posibilitando las modulaciones del recuerdo vinculado a la memoria ancestral y el del desplazamiento que remite a la fuga cimarrona de los personajes como motivo principal de la trama narrativa en el contexto del sistema esclavista a fines del siglo XIX en Brasil, recreado ficcionalmente. Desde un punto de vista interno, en un registro coloquial y con una minuciosa gradación sensorial en los detalles descriptivos, se narra

⁵ Tenemos presente la complejidad, diversidad y profundidad de expresiones de las religiones brasileñas de matriz africana así como los profusos aportes teórico-críticos al respecto, en este sentido, a lo largo de nuestro análisis focalizamos selectivamente algunos aspectos. Para ampliar, ver: Pierre Verger (1993), Stefania Capone (2004), Abdias do Nascimento (2005), Florence Dravet (2018) y Vicente Galvão Parizi (2020).

la historia de la protagonista Josefa Gulartes –una joven de 13 años–, quien, junto a parte de su familia y otras personas esclavizadas en el sur de Brasil, emprenden la fuga grupal hacia la frontera misionera al norte de Argentina, atravesando la selva y el río Uruguay. En la zona del Alto Uruguay en Misiones, los personajes que sobreviven a la muerte y a las persecuciones de los *capitães do mato* (capitanes del monte) durante la travesía, establecerán su enclave cimarrón como símbolo de resistencia y libertad (Colonia Macaco).

En relación a lo anterior cabe mencionar el aporte, desde un enfoque historiográfico, de Patricia Salas (2017) en su análisis sobre los asentamientos afrodescendientes en Misiones en el arco temporal 1865-1930, donde indica zonas como Sierrita de San José, San Juan de la Sierra y diversos pasajes conectados al Río Uruguay (Paso de Garruchos, Paso de San Isidro, Puerto Azara y Paso de Itacuararé) en lo que denomina la ruta de los negros o la ruta de la libertad. También el estudio de Norberto Cirio (en Fernanda Torres, 2024) refiere a quilombos fronterizos en la selva misionera insertos en el contexto de la fuga de soldados afro en la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). La existencia de afrodescendientes en la región también es registrada por Guillermo Kaul Grünwald, al demostrar la existencia de vocablos de origen congolés y angoleño en su diccionario etimológico y lingüístico de la provincia, publicado en 1977. A la vez, la presencia de cimarrones en la zona se advierte mediante la recuperación de historias particulares de vida como las de Teodoro Alvez (hijo de esclavizados), quien en su juventud es reclutado como soldado en Rio Grande do Sul y obligado a degollar prisioneros, tal como se recrea en el cortometraje “Maragato” (2022) dirigido por Elián Guerín (el vocablo *maragato*, en el contexto decimonónico refiere a federalistas del sur de Brasil, quienes se rebelan contra el gobierno de Floriano Peixoto). La historia de los afrodescendientes misioneros también es visibilizada, por ejemplo, a través de la vida de Guillermo Sanfú Tamatú (nacido en Luanda, Angola) quien, esclavizado en Brasil logra cruzar el río Uruguay hacia Itacuararé donde se desempeñará como agricultor y portero de escuela hasta su vejez; su nombre aparece consignado en el “Censo Nacional Argentino” de 1895 (Wisneke, en *Diario Primera Edición*, 2019). Además, en este proceso actual de visibilización de las comunidades afrodescendientes en la provincia, puede mencionarse el *Álbum escolar de Misiones* de 1916, publicado en homenaje al primer centenario de la Independencia argentina que se conserva en el “Archivo Histórico Municipal de Posadas-Misiones”. Allí se encuentran registros del funcionamiento de la “Escuela Infantil Mixta n° 36” en la Colonia Cerro Macaco, San Pedro; donde se detalla la referencia a

afrodescendientes que asistían a dicha escuela en el norte misionero (Wisneke, en *Diario El territorio*, 2025).

En relación a la trama narrativa es preciso referirnos brevemente a las acepciones del concepto “cimarrón” y a la figura de los denominados *capitães do mato*, dada la relevancia que adquieren en la ficción. Entonces, por un lado, siguiendo el planteo de Martín Lienhard (2008), el cimarronaje en tiempos de esclavitud en América Latina está ligado a los mecanismos de rebeldía de los esclavizados que huían de las plantaciones estableciéndose, en muchos casos, como comunidades cimarronas en ámbitos alternativos (llamados en portugués con la palabra *quilombolas*). Para Richard-Price (1981), si bien existen matices distintivos según lugares y tiempos, en general las comunidades cimarronas formadas por los fugitivos se asentaban en enclaves semiautónomos en áreas alejadas de difícil acceso con la finalidad de funcionar como escondite y defensa. Ello permitió formas de reorganización social, política y económica como así también la redefinición de expresiones culturales y religiosas africanas. Por su parte, Clóvis Moura explica que el *quilombo* funciona como núcleo del *quilombagem* entendido como: “[...] uma constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais formas de rebeldia” (1992: 33). Mientras que Abdías do Nascimento propone la “idea-fuerza” vital de *quilombismo* que: “[...] quiere decir reunión fraterna y libre, solidaridad, convivencia, comunión existencial” (2023: 34). En esta dirección, el estudio de Norberto Cirio (en Fernanda Torres, 2024) sobre la conformación de los quilombos afroargentinos ofrece un significativo enfoque teórico inspirado, de modo interdisciplinario, en las teorizaciones de la física newtoniana al postular la compatibilidad de dinámicas de acción-reacción de las leyes de movimiento y el fenómeno de la trata esclavista puesta en diálogo con la teorización foucaultiana sobre la microfísica del poder. Desde este marco, Cirio explica que la resistencia antiesclavista:

[...] permite entender cómo los esclavizados lograron sobrevivir a la atomización instrumentando reacciones concretas de índole contraria, por ejemplo ideando el quilombo como estrategia de autonomía subversiva. Este viraje sitúa al campo de los estudios afroargentinos en un lugar sensible a la capacidad de agencia de los esclavizados en un medio totalmente hostil, lo que habla de una trama de acciones ideológicamente lejos de la pasividad

y armonía de convivencia con que la academia ortodoxa usualmente la describe (aunque este topoi está en retirada en las últimas décadas) (156).

Por otro lado, en relación al concepto *capitães do mato*, Douglas Cole Libby y Eduardo França Paiva (2005) señalan que en el contexto de la esclavitud cumplían la función de capturar a los fugitivos y eran recompensados por los amos; generalmente eran hombres libres (criollos, mestizos y negros según designación de la época esclavista) aunque también podían encontrarse los llamados *escravos alforriados* (esclavos libertos).

De este modo, en base a las significaciones de ambas concepciones (cimarrones y *capitães do mato*) y al lugar que ocupan en la ficción, Wisneke al abordar sincrónicamente un momento histórico del esclavismo coloca el acento en la antítesis de las prácticas de coerción y resistencia que distancian a los grupos hegemónicos y populares, representados en ambas figuras, respectivamente. En este sentido, el texto refuerza la representación positiva de lo que podemos sintetizar en términos de disidencia como inflexión característica y con ello interpretamos que la escritora revela la “ductilidad del canon” retomando aquí la idea propuesta por Susana Zanetti (1998) en su lúcido análisis sobre la configuración de las producciones literarias latinoamericanas.

Otra de las peculiaridades generales de la novela aporta Carlos Álvares Nazareno (activista de la “Agrupación Afro Xangó”) en la contratapa del texto, quien refiere al carácter autobiográfico y destaca que la ficción pone de relieve mecanismos de resiliencia, preservación y transmisión de valores afrodescendientes mediante la historia que “[...] muestra esos rostros y cuerpos africanos invisibilizados por la historiografía oficial” (en Wisneke, 2021: s/p).⁶ En cuanto a las relaciones entre historia y ficción, Eurídice Figueiredo (2010) en su estudio sobre las “(re)escritas da memória da escravidão” en la literatura afroamericana, apunta que se definen a partir de la reelaboración de elementos históricos para recrear un pasado de extremo sufrimiento. Consideramos como enfoque complementario que la obra también puede interpretarse desde los planteos contenidos en el término “*escrivências*” acuñado por Conceição Evaristo para significar la interrelación entre escritura y vida (escritura que surge de la experiencia individual ligada a lo colectivo afrobrasileño). Evaristo, en

⁶ En relación al matiz autobiográfico de la novela, para un panorama teórico sobre la relación entre experiencia literaria y lo íntimo: Silvia Molloy (1996) y Alberto Giordano (2006).

este sentido, prolonga el pensamiento de Lélia González, quien con la creación de los términos “pretuguês” y “Améfrica”, hace referencia a una identidad plural brasileña simbolizada en la intersección conceptual (política e ideológica) de las palabras. La “escritura *encruzilhada*” de Nélida Wisneke, en tanto cruce figurado y apertura de caminos epistemológicos posibles, también puede pensarse en diálogo con estas concepciones. Por su parte, en el prólogo a la obra, el licenciado Daniel Silvestri (UNSA) propone una lectura desde la intertextualidad que permite establecer puntos de diálogo con la literatura de cordel (ello remite al nordeste brasileño) a la vez que subrayar continuidades en la línea de ficción histórica contemporánea y traza una genealogía literaria donde ubica la obra de Wisneke, al mencionar producciones literarias de escritoras argentinas (salteñas y tucumanas) como Ana Gloria Moya, Ana María Gallardo, Beatriz Martínez, entre otras. Mientras que, en una reseña del libro, Fabricia Alexandra Maidana señala: “La estética de la obra juega con la narrativa –en español– y el verso –en portugués– como alusión a las voces que se dejan atrás [...]. En los breves capítulos de esta novela, las emociones afluirán en un continuo vaivén de angustia, gratitud, miedo, anhelo, inocencia y añoranza” (2024: s/p).

A partir de las consideraciones anteriores, desde una metodología retórica y discursiva, nuestra indagación gira en torno a los siguientes interrogantes: ¿A través de qué modulaciones de sentido la novela articula la memoria y la ancestralidad como elementos fundamentales de la configuración de una identidad afrobrasileña en su pluralidad? y ¿En qué medida el texto despliega una visión crítica sobre el esclavismo a la vez que una perspectiva legitimante del acervo cultural afrodescendiente como reflexión subyacente?

En una primera instancia, exploramos algunas significaciones peculiares que adquiere el tiempo circular en la obra, apelando a la noción *sankofa* de la simbología *adinkra* y las formas en que se vincula al ejercicio de la memoria en base a la articulación entre los conceptos *orí* y memoria. En este punto, en el contexto argentino, mencionamos la relevancia y resignificación actual de este símbolo en el marco de políticas de reconocimiento que se exhibe, por ejemplo, en la denominación del colectivo “Sankofa, afrodescendientes de Córdoba” en una línea similar de reivindicación de la memoria y culturas de la comunidad afrodescendiente en dicha provincia argentina. En relación a estas dimensiones, el enfoque de Charles Taylor (2009) postula que la identidad se crea y afianza en forma dialógica con el acento puesto en la posibilidad de deliberación compartida

dentro de políticas de reconocimiento multiculturales en términos de búsqueda de legitimidad. En relación a este tema, Norberto Cirio (2022) aporta una detallada reflexión teórico-crítica sobre las políticas del color y las alternativas que ofrecen las políticas de la cotidianeidad y afirma que los afroargentinos del tronco colonial brindan: “[...] una lección filosófica de matriz afro que se expresa en el símbolo de la *sankofa* [...]. Ir hacia atrás para aprender, tomar impulso, cambiar y renacer. La historia, entonces, de desentendiéndose de su linealidad y se aprende del pasado para construir un futuro mejor” (212). En especial, junto con las consideraciones precedentes, en esta primera instancia interpretativa de nuestro trabajo seguimos el enfoque de Francisco Cunha Paz (2019) quien subraya la relación entre los conceptos *ori* y memoria presente en la grafía de la palabra destacada por el autor en mayúscula “memÓRÍa”.⁷ En una segunda instancia, abordamos el análisis de las modulaciones de la ancestralidad en contraposición al motivo del silencio desde las selecciones de algunos pasajes textuales, en base a perspectivas teórico-críticas representativas como las de Reginaldo Prandi (2001), Eduardo Oliveira (2003), Wanderson Flor do Nascimento (2007 y 2016), entre otros.

Circularidad temporal y memÓRÍa

El tratamiento de la temporalidad en la ficción se afianza en la concepción de un tiempo curvilíneo o espiralado de la memoria como define Leda Martins: “Um tempo curvo, reversível, transverso, longo e simultaneamente inaugural, uma *sophya* e uma cronosofia em espirais” (2021: 42. Cursiva de la autora). La imagen que subyace a estas consideraciones se asienta en la figura de circularidad que podemos articular, a su vez, con la cosmovisión cultural plasmada en la simbología *adinkra* de los pueblos akan (en el occidente africano, hoy Ghana y Costa de Marfil). En el sistema simbólico *adinkra*, el ideograma *sankofa* (—en lengua *twi*—, *san*: retornar, *ko*: ir y *fa*: buscar) significa proverbialmente: “Nunca es tarde para volver y retomar aquello que quedó atrás”. Para Florence Dravet y Alan de Oliveira: “Trata-se de uma palavra-provêrbio acompanhada de

⁷ El ensayista retoma, a su vez, la grafía sugerida por José Benistes en su diccionario yoruba-portugués (2011). En nuestro trabajo mantendremos la escritura de la palabra “memoria” en la forma convencional (excepto los casos del subtítulo y la referencia directa al autor que se indicará oportunamente). No obstante, aclaramos que cada vez que aparece esta palabra en nuestro texto, remitimos indirectamente al lector a la concepción propuesta por Cunha Paz en los términos gráficos y semánticos aquí mencionados.

um desenho-símbolo em formato circular, uma forma de oralidade escrita ou de escrita oralizada” (2017: 14). Su simbología de recuperación y valorización de referencias culturales africanas se concreta en dos representaciones: en una, la imagen de un pájaro con el pico hacia atrás sosteniendo un huevo y en otra, la figura de un corazón estilizado; en ambos casos se alude al retorno a la herencia cultural de los antepasados para adquirir conocimientos y sabiduría a la vez que mantener la continuidad con la propia historia para construir el futuro (Nascimento y Gá, 2009).

En esta dirección, de modo recursivo, en la novela se otorga predominio a la oralidad mediante su ficcionalización en la trama a través del recuerdo, por parte de la protagonista, de la abuela y sus relatos: “Me di cuenta de que los versos de la abuela estaban en boca de mi madre. Ella venía en cada palabra que aparecía y se acomodaba en el lugar justo para que yo prestara atención y aprendiera de ellos. Estaba ahí, en ese ritmo repetitivo y cadencioso. En ellos, podía verla [...]” (Wisneke, 2021: 24).

Desde el ejercicio constante de la memoria emergen ecos de una voz colectiva que, como veremos, remite a cosmosensaciones y saberes de raigambre yorùbá ligados a la noción de ancestralidad: “Porque na nossa cabeça / Há a história de um passado” (Wisneke, 2021: 105). En esta cita se sintetiza una de las modulaciones semánticas de *No te olvides de los que nos quedamos*, porque otorga primacía al *orí* (“cabeza” y “orientación”, con valencias literal y figurada, respectivamente) como forma de recuperar un pasado ancestral, cuya particularidad consiste en mantener un sentido de pertenencia continuo desde el registro de una temporalidad cíclica en la voluntad de transmitir mediante la “palabra viva” (Hâmpaté Bâ, 2010) la experiencia cimarrona desde el punto de vista de la joven protagonista que narra la historia. Incluso, la continuidad opera desde los paratextos que refuerzan, en diálogo, los pesos discursivos y semánticos de la obra en este sentido: el epígrafe que retoma versos del poema “Canto a mí mismo” de Walt Whitman (donde alude a la recuperación de las voces generacionales acalladas) y la dedicatoria de la escritora a sus ancestros junto con las ilustraciones que se intercalan en el interior del relato. Por otra parte, el sentido que Amadou Hâmpaté Bâ (2010) confiere a la “palabra” como fuerza vital sagrada se articula a las tradiciones africanas como presencia singular en el mundo (concebido como una totalidad donde los elementos interactúan entre sí).

Siguiendo el planteo de Eduardo de Oliveira (2003), la ancestralidad que contempla las tradiciones africanas recreadas en Brasil es concebida como una filosofía de la praxis y resistencia de los afrodescendientes. Ligada a ella, Wanderson Flor do Nascimento (2007) sostiene que para las tradiciones religiosas africanas de origen yorùbá, *orí* es la sede de lo que somos (individualmente pero conectada con la comunidad –*egbé*–) puede definirse en términos físicos (*orí odè*) a la vez que espirituales (*orí inû*) y funciona como una “[...] *orientação*, que pode ser entendida também como deslocamento, como um pôr-se a caminhar” (139. Cursiva del autor). Aquí se advierte la relación dinámica entre el desplazamiento y la configuración de un imaginario cultural colectivo donde prima el legado de los antepasados que, en nuestra lectura, conectamos y designamos mediante la concepción de “escritura *encruzilhada*” construida en la novela. Las connotaciones plurivalentes del concepto *orí*, articulado al ejercicio de la memoria y la plasmación de un concepto distintivo de tiempo, también se resume en la explicación de Eliseu Amaro de Melo Pessanha, Francisco Cunha Paz y Luís Ferreira Saraiva en estos términos:

MemÓRÍa é um conceito-potência, que ao recorrer ao passado, ao reverenciá-lo, garante o futuro, gera o porvir, mas não numa concepção ocidental linear-causal de tempo e espaço. Este conceito é um esforço de tentar demonstrar como passado, presente e futuro não existem desta maneira como temporalidades agonizantes, mas que estabelecem entre si uma relação de sucessão não linear dos acontecimentos e de atribuição mútua de sentido (2019: 114. Mayúsculas de los autores).

El lazo que conjuga el tiempo en circularidad y la memoria (individual y colectiva), en forma *sankofa*, se advierte por ejemplo en la valorización del tono imperativo contenido en el título de la novela *No te olvides de los que nos quedamos* y se reitera a lo largo de la ficción como mandato que se recupera en la resonancia de la voz de la abuela de la protagonista. Allí se menciona el motivo del olvido como connotación del alejamiento de la comunidad esclavizada en Brasil (sintetizada en el nosotros plural) por parte de los personajes fugados. Pero, en oxímoron, esa resonancia simultáneamente religa dimensiones positivas de pertenencia a la cultura ancestral operadas desde el recuerdo constante a cada paso en el camino de la fuga colectiva. Estas acciones de la memoria implican una forma de resistencia ante la misma carencia de libertad que desgarr a los sujetos y los motiva a huir

creando dinámicas de supervivencia, como expresa la protagonista: “Cualquier cosa me hacía volver. Aunque sea con los recuerdos...pero volvía, siempre volvía” (Wisneke, 2021: 60). Se destaca además la figuración de la abuela contadora de historias o *griotte*, quien funciona como “guardiana de la memoria” ancestral porque al transmitir saberes, como enfatiza Marilene do Vale Melo en su análisis sobre la funcionalidad de los *griots*:

Seus relatos têm relação com a identidade coletiva e permite a sua identificação com o povo, com a comunidade. Daí o prestígio social especial que lhe é conferido pela tradição. A sua atuação ganha especial importância porque traz consigo a memória profunda que cuida da compreensão do tempo histórico e sua relação com o espaço (Lima et. al.,2009:148).

Por su parte, sobre el origen del término en relación a la importancia de los contadores de historias en las comunidades, Márcia do Nascimento y Nelson Martinelli Filho explican que:

Já, numa língua do Império Mali, a expressão *criole griot* denomina o sangue que corre. Esse significado deixa mais clara a força da herança de ser um guardião das tradições orais, pois, assim como o sangue circula em nosso corpo e nos mantém vivos, as narrativas orais circulam dentro da comunidade ou sociedade e mantêm vivas a história e memória daquele povo (2021: 11. Cursivas de los autores).

Según Amadou Hâmpaté Bâ, el ejercicio de la memoria africana en relación a la figura de los contadores de historias tiene como una de sus particularidades la función de restituir acontecimientos en la comunidad: “Não se trata de recordar mas de *trazer ao presente* um evento passado qual todos participam, o narrador e a audiência. Aí reside toda arte do contador de histórias” (2010: 210. Cursivas del autor).

En convergencia con estas concepciones, en la escritura de Wisneke adquieren relevancia los efectos de oralidad construidos dado que se enlazan con la primacía del tiempo circular conectado al ejercicio de la memoria en el acto de contar. Es allí donde el hecho de proferir palabras revela su fuerza sagrada. En esta línea, en la primera mitad de la obra los integrantes del grupo cimarrón permanecen en general innominados pero, a

medida que avanzan en dirección a la frontera que cruzarán hacia la libertad en tierras argentinas, se restituyen paulatinamente sus nombres propios y por ende recuperan sus respectivas identidades próximos al cierre de la ficción: Natividad, Valdomero da Conceição, Jorgelina, Seu Alcides, Filó, Bethania, entre otros. El énfasis significativo de restitución identitaria otorgado mediante la nominación se vincula con la concepción yorùbá de destino contenido en el nombre como elemento primordial en la configuración del individuo y del grupo de pertenencia porque como afirma Ronilda Ribeiro: “[...] nada existe até ser nombrado” (1996: 47), es decir, ser nombrado es existir tal como en forma congruente, expresa Djamila Ribeiro: “O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (2017: 24). A partir de la teoría del punto de vista feminista, esta última ensayista reflexiona sobre el lugar de enunciación que remite al lugar social desde donde se ubican a los grupos subalternizados brasileños en relación a los privilegios epistémicos, evaluando las historias de resistencia y lucha reivindicativa de intelectuales negras a lo largo del tiempo en la validación de saberes ante la violencia de silenciamiento impuesto. Consideramos que la narrativa de Wisneke, por sus características a nivel formal y de contenido, también nos invita a reflexionar su “lugar de enunciación”, es decir, la conciencia del lugar enunciativo y el derecho a “tener voz” planteado por Ribeiro en su ensayo.

En antítesis con la palabra emitida, la carga simbólica del silencio permea la narración como elemento constante con connotaciones de sumisión de los cautivos a la vez que en ocasiones preanuncia pérdidas, muertes y el riesgo del olvido: “El silencio cortaba la respiración de todos. Solo las miradas penetrantes, esas que buscan encontrarse en el otro, parecían hablar” (Wisneke, 2021: 19). La novela se inicia con la escena emblemática de la protagonista en silencio acurrucada en el regazo de su abuela el día anterior al inicio del derrotero con el grupo cimarrón y se cierra (en final ficcional significativamente abierto) con la pronunciación de su nombre Josefa Gulartes en voz alta, atravesando la selva misionera que se convertirá en enclave *quilombola* de libertad: “[...] yo, iba repitiendo mi nombre, para no olvidarme; mientras caminaba con los demás por la frondosa selva misionera” (Wisneke, 2021: 118).

De esta manera, entramada con las significaciones del peso histórico del esclavismo en la región, a través de la “(re)escrita da memória da escravidão” (Figueiredo, 2010: 161) la novela alumbra el silencio y lo desdice en el acto dual de contar y recordar a través de las voces de sus

personajes afrobrasileños contra formas sostenidas de invisibilización y acallamiento.

Escansiones del silencio y ancestralidad

La construcción de los efectos de oralidad en la obra, articulada a los mecanismos de producción y adquisición de conocimientos inmersos en el tiempo circular, se presenta también mediante la incorporación de versos que contienen historias populares y oraciones sagradas en portugués, funcionando a la manera de proverbios o consejos expandidos con enseñanza cifrada sobre aspectos diversos de la vida. A través de este procedimiento la autora desafía delimitaciones exclusivas del género narrativo para acentuar, en cambio, la mezcla discursiva en complementariedad. A la vez se otorga predominio a una de las modulaciones definitorias de la novela que, como indicamos al inicio, puede ser entendida como *encruzilhada* (encrucijada) en tanto espacio, material y simbólico, de encuentros donde convergen el cruce de voces, tiempos y destinos. Estos componentes que confluyen en la novela se articulan a recurrentes referencias a la cotidianeidad de prácticas culturales y religiosas africanas durante la travesía de los personajes en su fuga por la selva; funcionando a modo de escansiones figuradas que apuntan a contrarrestar el silencio desde el acto de contar con un punto de vista interno.

Así, se establece no sólo una rítmica recursiva en la prosa a nivel formal sino también, a nivel de contenido, una clara distancia en disidencia de (y resistencia a) modos estereotipados y consolidados en gran parte del imaginario racialista hegemónico, tanto brasileño como argentino, de largo alcance al momento de evaluar la cuestión de la negritud e incluirlos (no sin contradicciones) en sus producciones literarias.⁸ Es decir, siguiendo el planteo de Tzvetan Todorov (1991), la construcción discursiva e ideológica que algunos intelectuales propulsan en relación a ciertas características postuladas como constitutivas en la definición de las “otredades” (en nuestro caso de indagación, serían aplicadas a los afroamericanos) y se instauran en la discriminación racial desde postulados de ciertas doctrinas científicas. A partir de mecanismos de representación diversos, evidencian tensiones de proximidad y lejanía en la dinámica cultural, apelando a

⁸ Al respecto, ver también: Lília Moritz Schwarcz (1993), Marcos Chor Maio y Ricardo Ventura Santos (1996), Octavio Ianni (2004), Alejandro Solomianski (2003 y 2015), Alejandra Mailhe (2010) y Silvio Almeida (2019). Sobre el concepto “negritud”, ver el trabajo de Carolina Sancholuz (Colombi, 2021).

procedimientos de aproximación u oposición en base al “racismo”. Ante ello, la inclusión simbólica de los esclavizados y cimarrones tal como se exhibe en la novela acuerda con la siguiente visión que propone Wanderson Flor do Nascimento:

Engana-se quem pensa que as pessoas africanas que foram capturadas e trazidas para o Brasil trouxeram apenas seu corpo para ser explorado como forma de trabalho escravizado. E equivoca-se, igualmente, quem pensa que a vinda forçada de diversos povos do continente negro para cá foi capaz de apagar toda a memória, todo o conjunto de elementos que foram construídos no passar dos tempos nos quais tais povos viviam antes do tráfico colonial escravagista. A inteligência, esperteza, sagacidade de nossas/os ancestrais negras/os fizeram com que elas/es criassem estratégias de resistência para a manutenção de parte dessa memória, para que ela não fosse destruída pela ferocidade colonial (Voss Kominek y Vanali, 2018: 502).

Entre las estrategias de resistencia se encuentran la preservación y resignificación de las religiones de matrices africanas cuyas formas de expresión son diversas en Brasil. Wanderson Flor do Nascimento explica que las religiosidades africanas en Brasil reciben diversos nombres y tienen características específicas de acuerdo a momentos y lugares de manifestación, por ejemplo: Candomblés en Bahia y Rio de Janeiro, Tambores en Maranhão, Batuque en Rio Grande do Sul (surgidas en dichas zonas aunque expandidas en el territorio brasileño). Pueden mencionarse también expresiones religiosas que contienen componentes africanos, amerindios y europeos como Umbanda, Jurema; entre otras (Voss Kominek y Vanali, 2018). En la ficción la interrelación entre comunidad, ancestralidad y naturaleza se expone mediante la tematización de los rituales que practican los sujetos en tránsito y supervivencia en la huida, como ejemplifican las constantes menciones de ofrendas en vasijas en las encrucijadas, invocaciones y acciones de protección o *corpo fechado*, *banhos de folhas* curaciones con hojas y rezos por parte de la anciana *benzedeira* (curandera) Rosa que acompaña la caravana. Es interesante notar el énfasis otorgado a las figuras femeninas ancianas en la narración, con dos significaciones primordiales anexadas a la plasmación de saberes ancestrales a través de sus funciones en la comunidad afro: como contadoras de

historias y como curanderas.⁹ En este último aspecto, Mariana de Carvalho Ilheo detalla que:

No contexto brasileiro, a presença de benzedadeiras e benzedores é relatada desde o período colonial, considerando a diversidade regional e as influências de diversas tradições culturais para atuar no limiar entre a magia e a religião –além da sobreposição deste ofício com saberes sobre o uso de ervas, rituais e simpatias para a proteção e a cura, tanto do corpo como de problemas espirituais– (2024: 7).

En varios pasajes de la novela se vehiculiza la presencia de estas prácticas, por ejemplo, cuando la anciana recurre a plantas medicinales en combinatoria con las palabras sagradas para curar el malestar de la protagonista: “La mujer me tomó de la mano y con unas hojas me frotó la sien. Hizo unos gestos mirando al cielo y exclamó: Eu peço às forças do ceu, nesta noite bem escura. Que toda a vegetação, tudo quanto tenha vida, assistam-me nesta hora [...]” (Wisneke, 2021: 71). De esta manera, los saberes ancestrales se apoyan en la reivindicación de ritos populares que prueban el reconocimiento de lazos de confraternización de los cimarrones como expresión de cohesión y solidaridad no sólo durante los episodios de sufrimiento en la fuga sino también en el compartido mantenimiento colectivo de este plano religioso en sus vidas.

Además, también en forma constante en la ficción se intercalan los versos en portugués de la oración dedicada a São Sebastião (patrono carioca, definido en la obra como el Santo de los que huyen en busca de la libertad). Desde el enfoque afroreligioso brasileño en la línea Umbanda, este santo católico se sincretiza con la deidad Oshossi (*orisha* de la selva, cazador y proveedor). También podemos correlacionar su presencia con la de Ossaim (*orisha* de la vegetación y las yerbas). El fenómeno de sincretismo religioso aquí sugerido puede pensarse desde el enfoque de Sergio Ferreti:

⁹ Sobre la valorización de los ancianos en las sociedades africanas yorùbás Ismael Giroto, expresa: “Os anciãos (*ambuta, makota, Bantu e agba, Yorùbá*), pelo acúmulo de força vital e conhecimento das tradições formam o grupo de maior prestígio e conseqüentemente é o mais respeitado. Além da atuação política, como membros dos conselhos de notáveis, são os sacerdotes familiares, dominando a execução de ritos, neste âmbito, e o manejo da interação mágica. Como chefes de família fazem a ligação direta com os antepassados” (1999: 61. Cursivas del autor). En el contexto brasileño, desde el enfoque de las diversas representaciones literarias y religiosas de los ancianos esclavizados denominados *pretos-velhos*, ver: Livia Lima Rezende (2020). Sobre las connotaciones y rasgos de las curanderas, ver: Javert de Menezes (2017) y Elisa Larkin Nascimento (2020).

Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos [...]. Trata-se de uma estratégia de transculturação que reflete a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e eles e seus descendentes ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo porém diferentes das matrizes que as geraram (1998: 195).¹⁰

En la esfera de lo divino, la imagen de la selva y sus elementos en la narración contribuyen a desplegar un lenguaje sensorial que predomina en las descripciones y se acentúa en este tipo de escenas ligadas a prácticas religiosas brasileñas de matriz africana, donde el detalle posibilita operar como focalización positiva de lo popular desde su interior a la vez que preserva su connotación sagrada según la cosmopercepción yorùbá. En este sentido, Martín Lienhard señala que: “O mato, em particular, se conceitua como a fonte de toda energia acumulada na história coletiva” (1998: 20). Estas significaciones se cifran por ejemplo en el siguiente fragmento: “Un trozo de tela blanca se deslizaba en las manos de mamá que intentaba atarlo a una vara de *canela preta*. La clavó en el suelo y se inclinó ante él [...] Atrás quedó la bandera como señal de que el santo nos había permitido llegar hasta ahí [...]” (Wisneke, 2021:33. Cursivas de la autora). Además, la figuración de la selva se liga con el motivo nodal de la obra que constituye la fuga cimarrona dado que, como se mencionó al inicio, luego de atravesar el río Uruguay y alcanzar suelo argentino, los personajes establecerán en un monte ubicado al norte de Misiones su espacio *quilombola*, condensador simbólico de la potencia de resistencia y libertad afrodescendiente. Este espacio de libertad permanece en la memoria, conjugando temporalidades, experiencias y saberes que también se traducen en imborrables legados de afectos y esperanzas; como expresa Josefa refiriéndose a su abuela: “Hasta hoy la recuerdo así. Como aquella que nunca se detiene y se dirige a fundirse en un abrazo interminable con el futuro” (Wisneke, 2021: 21). Así, se manifiesta el tiempo cíclico en el dinamismo convergente entre pasado,

¹⁰ Para otras interpretaciones en relación a los temas afroreligiosos aquí considerados, ver: Renato Ortiz (1978 y 1980), María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio (1994), Alexandre Teixeira de Carvalho (1996) y Érica Ferreira da Cunha (2013).

presente y futuro, tal como sintetiza Reginaldo Prandi en su estudio: “[...] o futuro é o simples retorno do passado ao presente” (2001: 48).

En el espesor simbólico que ilustran este tipo de escenas se condensa la temporalidad *sankofa*, iterativa y circular, como dimensión crucial para escandir antitéticamente el silencio (y el olvido) mediante la construcción de efectos de oralidad así como desde la primacía otorgada a la ancestralidad y la memoria (tanto individual como colectiva) junto con los movimientos (de la escritura, las cosmopercepciones africanas y los personajes) que con hondura y revalorización se han ido desarrollando, figuradamente, en la *encruzilhada* de la escritura.

Consideraciones finales, las resistencias

No te olvides de los que nos quedamos se propone figuradamente como escritura del pasaje y del encuentro que se afirma en la recursividad del tiempo (*sankofa*) al insistir en forma recurrente en su carácter dinámico, reversible y simultáneo donde confluyen pasado, presente y futuro; mediante el ejercicio inacabado del acto de narrar y poner en escena así la validación de la memoria ancestral. La centralidad que adquiere en la obra la estetización de los sujetos esclavizados y cimarrones, en el marco de la recreación ficcional de la esclavitud a fines del siglo XIX en Brasil; implica la recuperación simbólica de un “nosotros” inclusivo afrobrasileño donde se inscriben, actualizan y continúan los legados ancestrales (culturales, religiosos y éticos) de base yorùbá.

En la imagen de la *encruzilhada*, que pensamos como figuración metafórica de la novela de Wisneke (a partir de sus principales connotaciones donde priman el dinamismo, el cruce y la comunicación), reverberan tres movimientos incesantes que se despliegan ante nosotros: la recuperación de voces plurales a modo de escansiones del silencio mediante el del trazo de la escritura, la ficcionalización del legado afrobrasileño en su pluralidad desde las modulaciones de la memoria ancestral y el desplazamiento en fuga cimarrona de los personajes en tanto motivo principal que atraviesa la trama narrativa. La profundidad semántica de la narración reside en el entramado de esta tríada de movimientos que aluden, simultáneamente, a diversas formas de resistencia.

En efecto, la tematización de la violencia desgarradora del esclavismo como experiencia histórica y social opresiva, se exhibe en el texto mediante el acento puesto en la búsqueda de libertad por parte de los personajes

esclavizados a través del motivo de la fuga y con ello adquiere relieve el *quilombismo* como clave de resistencia y confraternización colectiva. En la travesía de la huida cimarrona a la vez la autora difunde, desde un punto de vista narrativo interno, la relevancia del conocimiento sociocultural al considerar las especificidades de las prácticas afroreligiosas, que se presentan también como elemento cohesionante de resistencia. En esta dimensión opera la perpetuación de valores de vida que se activan mediante los ritos descritos con minuciosidad en la obra, abrevando en la importancia de las figuras femeninas. En especial, a través de la figuración de las ancianas en sus roles primordiales de contadoras de historias y *benzedeiras*, acudiendo a la potencia de las palabras enriquecida mediante la creación de efectos de oralidad en el acto de narrar y a saberes populares con matices sagrados dentro de la cosmopercepción yorùbá.

Para conjurar la dimensión implacable del silencio y del olvido, se enuncia ya desde el título un mandato que se recupera como resonancia constante en la ficción desde la conjugación entre memoria y ancestralidad como dimensiones nodales que permean la narración, en términos de disidencia y legitimación figurada de las identidades colectivas afrobrasileñas que la ficción ubica en primer plano narrativo. Incluso, en este punto, es sugestivo el final abierto de la ficción porque sitúa implícitamente en lo inacabado la consideración de la libertad alcanzada por el grupo cimarrón al llegar a la región argentina cuando establecen su enclave cimarrón, funcionando así como epítome de resistencia y legado insoslayable que perdura en las generaciones afrodescendientes. Estos movimientos cifran los sentidos de la obra porque los personajes en la ficción exhiben las marcas de la violencia esclavista pero también despliegan valencias de continuidad legitimante del acervo cultural afrobrasileño en su pluralidad, con el énfasis puesto en la libertad. Como sintetizan las palabras de la abuela que permanecen en la memoria de la protagonista: “Fazer o que for preciso/ para viver dignamente/ Sem ter que calar jamais,/ daqui é só ir para frente!” (Wisneke, 2021: 218).

La escritura *encruzilhada* de *No te olvides de los que nos quedamos*, interpela al lector en el desafío de adentrarse en los aspectos del complejo mundo de la esclavitud y los mecanismos de resistencia de los afrobrasileños que Nélida Wisneke elige ficcionalizar, como forma de proyección de su mirada crítica a la vez que de reivindicación simbólica, desde el despliegue de los caminos (y destinos) que allí se trazan, se cruzan y resurgen en la perpetua circularidad del tiempo.

Bibliografía

- AMARO DE MELO PESSANHA, ELISEU; FRANCISCO CUNHA PAZ Y LUÍS FERREIRA SARAIVA. “Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memória, possíveis leituras de uma filosofia africana e afrodispórica”, *Voluntas. Revista internacional de Filosofia*, vol. 10, num. 21, 2019.
- ALMEIDA, SILVIO. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ASSIS DUARTE, EDUARDO DE. “Por um conceito de literatura afro-brasileira”. *Teoria Literária. Abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2019.
- BECERRA, MARÍA JOSÉ (comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires-Córdoba: CLACSO-UNC, 2008.
- BENISTES, JOSÉ. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.
- BERND, ZILÁ. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- BUFFA, DIEGO. “Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro”, *Pasado y presente en los estudios e investigaciones sobre África en Argentina*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- CAROZZI, MARÍA JULIA Y ALEJANDRO FRIGERIO (eds.). “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos, perspectivas, métodos y hallazgos”, en Id. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires: CEAL, 1994.
- CAPONE, STEFANÍA. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARVALHO ILHEO, MARIA DE. “La práctica de benzimento y la actuación de benzedeiros en Brasil”, en *Memorias del VII Congreso ALA- Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades*. Rosario, Argentina, 11 al 15 de marzo 2024.
- CIRIO, NORBERTO. “Introducción”, a: Marvin Lewis *El discurso afroargentino: otra dimensión de la diáspora negra*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2010.
- . *Antología de poesía oral y escrita afroargentina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- . “La política del color: (des)andando los caminos de la afrodescendencia en/de la Argentina”, *Perspectivas Afro*, vol.2, núm.1, 2022. Disponible

- en línea: <https://revistas.unicartagena.edu.co> Fecha de consulta: 20 de abril 2025
- . “Microfísica de la reacción. Hacia una teoría de los quilombos afroargentinos”, en Fernanda Torres (Comp.). *Movimientos socioespaciales y socioterritoriales: estrategias y resistencias en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2024.
- CHOR MAIO, MARCOS Y RICARDO VENTURA SANTOS (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- DORNELES, AMANDA; ARTUR CESAR ISAIA; GABRIELA PORTELA MOREIRA; JAMILY VEIT SCHEFFER; NIELLY DA SILVA PASTELLETTO Y TATIANA VARGAS MAIA (Orgs.). *História, cultura e religiosidades afro-brasileiras*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- DRAVET, FLORENCE Y ALAN DE OLIVEIRA. “Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano”, *Miscelânea*, vol. 21, 2017. Disponible en línea: <https://seer.assis.unesp.br> Fecha de consulta: 25 de mayo 2025.
- DRAVET, FLORENCE. “Exu, o andrógino canibal: aproximações entre mitologia e imaginário antropófago brasileiro para pensar alteridade”, *Revista Famecos*, Porto Alegre, vol. 25, núm. 2, 2018. Disponible en línea: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos> Fecha de consulta: 28 de junio 2025
- FERREIRA DA CUNHA, ÉRICA. “Umbanda: a problemática de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão”, *Vivência. Revista de Antropologia*, núm. 41, 2013.
- FERRETI, SERGIO. “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. *Horizontes Antropológicos*, año 4, num. 8, 1998.
- FIGUEIREDO, EURÍDICE. “As (re)escritas da memória da escravidão: questões teóricas”, *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- FLOR DO NASCIMENTO, WANDERSON. “Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas”, en Edileuza Penha de Souza. *Negritude, cinema e educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- FLOR DO NASCIMENTO, WANDERSON. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”, *Ensaio Filosóficos*, vol. 13, 2016.
- FOFFANI, ENRIQUE Y MANCINI, ADRIANA. “Más allá del regionalismo: la transformación del paisaje”, en Noé Jitrik (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina: La narración gana la partida*, vol. 11. Buenos Aires: Emecé, 2000.

- FRIGERIO, ALEJANDRO. “Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, vol. 9, núm. 18. Disponible en línea: <https://www.redalyc.org> Fecha de consulta: 9 de Agosto de 2020.
- GALVÃO PARIZI, VICENTE. *O livro dos Orixás: África e Brasil*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- GELER, LEA. *Andares negros, caminhos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2010.
- GIORDANO, ALBERTO. *Una posibilidad de vida. Escrituras íntimas*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2006.
- GIROTO, ISMAEL. *O universo mágico-religioso, negro-africano e afrobrasileiro: bantu e nagô*. Têse de Doutorado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano, 2009.
- GUERIN, ELIAN (Dir.) (2022). *Maragato* [Cortometraje].
- HALL, STUART. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HÂMPATÉ BÂ, AMADOU. “A Tradição Viva”, en Joseph Ki-Zerbo (comp.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- HATZKY, CHISTINE; WERNER MACKENBACH Y CONSUELO NARANJO OROVIO (eds.). *Historias conectadas del Caribe, Europa, África y las Américas: esclavitud, racialización, resistencias y diversidad cultural*. CABA: Teseo, 2025.
- IANNI, OCTAVIO. “Dialéctica das relações raciais”. *Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 50, 2004.
- KAUL GRÜNWARD, GUILLERMO. *Diccionario Etimológico-Lingüístico de Misiones*. Posadas: Puente, 1977.
- LEWIS, MARVIN. “Tipos/clasificación y géneros de la literatura afro-hispánica”. *América Negra*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1995.
- LIBBY, DOUGLAS Y EDUARDO FRANÇA PAIVA. *A escravidão no Brasil. Relações sociais, acordos e conflitos*. São Paulo: Moderna, 2005.
- LIENHARD, MARTÍN. *O mar e o mato. Histórias da escravidão (Congo, Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador: EDUFBA, 1998.
- LIENHARD, MARTÍN. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- LIMA REZENDE, LÍVIA. “Preto velho me contou: tecendo fios que constroem representações do escravizado idoso”, *Revista Tempos*

- Históricos*, vol. 24, núm. 1, 2020. Disponible en línea: <https://e-revista.unioeste.br> Fecha de consulta: 24 de julio 2025.
- LARKIN NASCIMENTO, ELISA. *Sankofa I. A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- LARKIN NASCIMENTO, ELISA Y LUIZ CARLOS GÁ. *Adinkra. Sabedoria em símbolos Africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LARKIN NASCIMENTO, ELISA (org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2020.
- LIMA DE ARAUJO, MIGUEL. *Laços de encruzilhada: ensaios transdisciplinares*. Feira de Santana: UEFS, 2002.
- MACHADO, VANDA. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- MAIDANA, FABRICIA ALEXANDRA. Reseña a *No te olvides de los que nos quedamos*, en *Neaconatus. Literatura desde aquí*, sección Lecturas adictivas, 28 de junio 2024. Disponible en línea: <https://neaconatus.wordpress.com> Fecha de consulta: 15 de julio 2025.
- MAILHE, ALEJANDRA (comp.). *Pensar al otro/ pensar la nación: intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Al margen, 2010.
- MARTINS, LEDA. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MATORY, LORAND. “Yorubá. As rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 4, núm. 9, 1998.
- MENEZES, JAVERT DE. *A Arte do Benzeimento: Orações, Rezas, Benzeduras*. São Paulo: Alfabeto, 2017.
- MOLLOY, SILVIA. *Acto de presencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MORITZ SCHWARCZ, LÍLIA. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MOURA, CLOVIS. *Rebeliões da senzala*. São Paulo: Ciências Humanas, 1992.
- NASCIMENTO, ABDIAS DO. *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, ABDIAS DO. *Orixás. Os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IperAfro, 1995.
- NASCIMENTO DO, MÁRCIA Y NELSON MARTINELLI FILHO. *O Griot e as narrativas de tradição oral na sala de aula*. Vitória: Instituto Federal do Espírito Santo, 2021.
- OLIVEIRA, ELDA RIZZO DE. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- OLIVEIRA, EDUARDO DE. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.
- ORTIZ, RENATO. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

- ORTIZ, RENATO. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.
- PRANDI, REGINALDO. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRICE, RICHARD. *Sociedades cimarronas. Comunidades rebeldes en las Américas*, México: Siglo XXI, 1981.
- PROENÇA FILHO, DOMÍCIO. “A trajetória do negro na literatura brasileira”. *Estudos Avançados. O negro no Brasil*, vol. 18, núm. 50, 2004. Disponible en línea: <https://revistas.usp.br> Fecha de consulta: 10 de septiembre 2015.
- RAMA, ÁNGEL. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1985.
- RIBEIRO, RONILDA. *Alma africana no Brasil: os Yorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- RIBEIRO, DJAMILA. *¿O que é Lugar de Fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RUFINO RODRIGUES JUNIOR, LUIZ. “Pedagogia das encruzilhadas”, *Revista Periferia*, vol. 10, núm. 1, 2018.
- SALAS, PATRICIA. “Asentamientos afrodescendientes en el territorio de la provincia de Misiones (1865-1930)”. En Eva Lamborghini, María Cecilia Martino y Juan Francisco Martínez Peria (comp.). *Estudios afrolatinoamericanos 3. Actas de las Quintas Jornadas de GEALA*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2017.
- SANCHOLUZ, CAROLINA. “Negritud, créole”, en Beatriz Colombi (coord.). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- SANTANA JUNIOR, HUMBERTO DE. “Encruzilhadas epistemológicas: acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que só atirei hoje”, *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, vol. 3, núm. 6, 2018.
- SODRÉ, JAIME. “Exu. A forma e a função”, *Revista VeraCidade*, año IV, núm. 5, 2009.
- SOLOMIANSKI, ALEJANDRO. *Identidades secretas: La negritud argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2003.
- SOLOMIANSKI, ALEJANDRO. “Argentina y negritud: desde la otredad radicalizada hacia discursos más igualitarios”, *Cuadernos de Literatura*, vol. XIX, núm. 38, 2015.
- TAYLOR, CHARLES. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- TEIXEIRA DE CARVALHO, ALEXANDRE. “O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo, resistência e singularidade”, *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, vol. 9, núm. 15, 2006.
- TODOROV, TZVETAN. *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI, 2005.
- TOLLER GOMES, HELOISA. “Diáspora negra. Memória (afro) brasileira”, en *Anais V Congresso Abralic. Canones e contextos*, vol.1, Rio de Janeiro, 1997.
- TRIGO, ABRIL. “Fronteras de la epistemología. Epistemología de la frontera”. *Papeles de Montevideo. Literatura y cultura*. Montevideo, núm.1, 2007.
- VALE MELO, MARILENE DO. “A figura do griot e a relação memória e narrativa”, en Tânia Lima, Izabel Nascimento, Andrey Oliveira (orgs.). *Griots - culturas africanas: linguagem, memória, imaginário*. Natal: Lucgraf, 2009.
- VERGER, PIERRE. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1993.
- VIDAL LUNA, FRANCISCO Y HERBERT KLEIN. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2010.
- VOSS KOMINEK, ANDREA MAILA Y ANA CRHISTINA VANALI (ORGS.). *Roteiros temáticos da diáspora: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- WISNEKE, NÉLIDA. “Afrodescendientes en Misiones: una vida más allá del color de la piel”. *Diario Primera Edición*. 27 de mayo de 2019. Disponible en línea: <https://www.primeraedicion.com.ar/nota>
- . *No te olvides de los que nos quedamos*. Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina, 2021.
- . “San Pedro: revelan datos sobre primer asentamiento rural”. *El territorio*. 19 de septiembre 2025. Disponible en línea: <https://www.elterritorio.com.ar>
- ZANETTI, SUSANA. “Apuntes acerca del canon latinoamericano”, en Susana Cella (comp.). *Dominios de la literatura. Acerca del canon*. Buenos Aires: Losada, 1998.