

Enunciar desde nossos lugares, “para que nuestra identidad no se vaya al abismo”

Énoncer a partir de nos lieux “para que nuestra identidad no se vaya al abismo”

Ella Ferreira Bispo
Alcione Corrêa Alves

Universidade Federal do Piauí – UFPI – Teresina – Piauí – Brasil



Resumo: este estudo busca compreender a função do *grito* em processos de construções identitárias de sujeitos femininos afroamericanos. Para tanto, admite-se que examinar a reivindicação da voz em poemas afroamericanos exige, necessariamente, discutir as possibilidades e limites a esta mesma voz. Isso implica, conforme nossa leitura do ensaio *Can the subaltern speak?*, de Gayatri Chakravorty Spivak, discutir possibilidades e limites a uma enunciação desde um lugar feminino afroamericano, enquanto lugar de subalternidade. Assim, apresentamos uma interpretação possível ao poema “África Grita”, de Lucrecia Panchano, integrante da *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (2010), desenvolvendo-a comparativamente a um *corpus* da poesia e da ensaística afroamericana. Este estudo tem sido elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa Teseu, o labirinto e seu nome, vigente na Universidade Federal do Piauí.

Palavras-chave: Grito. Lugar(es) de enunciação. Construções identitárias afroamericanas. Subalternidade. Lucrecia Panchano: poesia.

Résumé: cette étude vise à comprendre le rôle de la notion de *cri* aux processus identitaires de sujets féminins afroaméricains. Pour cela, on admet que la mise en examen de la voix, c'est-à-dire la revendication de la voix au sein des récits afroaméricains exige nécessairement une discussion quant aux possibilités de cette voix, ce qu'implique une discussion des possibilités à partir d'un lieu d'énonciation féminin afroaméricain, compris en tant que lieu de subalternité, d'après notre appropriation de l'essai de Gayatri Chakravorty Spivak *Can the subaltern speak?*. Cette étude présente une interprétation du poème “África grita”, de Lucrecia Panchano, partie de l'*Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (2010), en élaborant une approche comparative entre ce poème et un *corpus* concernant le récit et l'essai afroaméricain. Pour finir, on remarque que cette étude a été développée au sein du Groupe de Recherche Teseu, o labirinto e seu nome, à l'Universidade Federal do Piauí.

Mots-clé: Cri. Lieu(x) d'énonciation. Constructions identitaires afroaméricains. Subalternité. Lucrecia Panchano: poésie.

*Não se omita. Emita. O som que cria,
o som que ecoa, o som que escoa antigas crenças,
do não poder, do não fazer, do se esconder.*
Estrela D'Alva

No primeiro dos quatro contos intitulados “Celebración de la voz humana”, Eduardo Galeano (2003, p. 14) nos conta que, dentre os índios shuar, que ocupam e significam seu território em parte do espaço compreendido como Amazônia equatoriana, há o costume de, como resultado de vitória em disputas, cortar a cabeça dos vencidos, reduzindo-a a pedaços de modo a caber na palma da mão de seus vencedores. Tal prática, na lógica shuar, visaria a impedir que o vencido ressuscitasse mas, para além desta retaliação, havia a necessidade imperiosa de, ao vencido, cerrar definitivamente sua boca, sob pena de não poder considerá-lo, de fato, vencido:

Los indios shuar, los llamados jíbaros, cortan la cabeza del vencido. La cortan y la reducen hasta que cabe en un puño, para que el vencido no resucite. Pero el vencido no está del todo vencido hasta que le cierran la boca. Por eso le cosen los labios con una fibra que jamás se pudre. (GALEANO, 2003, p. 14)

Esta passagem de *El libro de los abrazos* nos oferece uma pista à introdução deste trabalho, no sentido de explicitar o que sujeitos negros americanos reivindicamos com a voz, o grito e, em certo sentido, porque a afropoeta Lucrecia Panchano¹ insiste, mediante seu poema, em jamais calar sua voz, de modo a reivindicar a condição de voz coletiva tomando a África como unidade agregadora, para resistir à costura do verso, sabedora de que *el vencido no está del todo vencido hasta que le cierran la boca*. Em que pese, aqui, a imperfeição da metáfora caso não leve em conta o lugar dos shuar enquanto posição de subalternidade ante nosso olhar

¹ Lucrecia Panchano nasceu em um município colombiano denominado Guapí, em Cauca. Professora e poeta premiada, inicia suas atividades literárias em 1965, publicando poesias no periódico *El Puerto*. Em 2004 publica seu primeiro livro intitulado *Resonancias de un churo*, com o qual obteve a *Mención de Honor de la Contraloría Municipal de Cali* e da *Universidad del Valle*, sede Pacífico. Em 2010 publica *Hurgando en mis ancestros*, um livro de cantigas, contos e poemas dirigido especialmente às crianças.

ocidental sobre suas práticas de guerra², cumpre ressaltar o quanto a epígrafe, assim como a citação a Galeano, oferecem um mote para introduzir o grito como um princípio a serviço da interpretação do poema de Panchano. Contudo, a apropriação deste intertexto busca situar a interpretação do poema desde um lugar feminino afroamericano empenhado em, mediante salvaguarda da voz, resistir à costura da boca, à interdição do verso, à nomeação exógena capaz de suprimir construções identitárias tributárias de sujeitos considerados em posição de subalternidade:

África grita, no para inventariar un pasado infamante ni hacer recordatorios de humillante racismo.
África grita, para impulsarnos a seguir adelante para que nuestra identidad no se vaya al abismo.
África grita en la sangre que corre por las venas y hace del corazón, lugar de confluencia.
(PANCHANO, in ZAMORANO; ESCOBAR, 2010, p. 106)

É possível observar, nos versos de Panchano, a ação de assinalar não somente o lugar, mas a possibilidade de enunciação *desde* esse lugar. Como uma abordagem meramente introdutória ao poema, ressalte-se que os 22 versos se organizam em quatro estrofes (três delas de seis versos e a última, conclusiva, de quatro versos) e, notadamente, em onze pares argumentativos, em torno dos quais se explana o meio pelo qual África grita (oito pares norteados pela anáfora do pronome *en*), o objetivo pelo qual África grita (dois pares norteados pela anáfora do pronome *para*) e, destacado no excerto acima, um único par estruturado por uma negação: *África grita, no para inventariar un pasado infamante / ni hacer recordatorios de humillante racismo* (versos 13-14). Importante observar, em uma primeira abordagem ao poema, dois aspectos nesta estrutura negativa: além de evidenciar duas razões que, segundo os próprios sujeitos afrodescendentes

² Ao que nos seria possível, ainda que de modo mui breve e elementar, por em diálogo esta passagem de *El libro de los abrazos* com a clássica interpretação antropofágica da prática tupinambá de alimentar-se do corpo de seus vencidos, levando em conta, nos dois casos, o quanto nosso olhar ocidental determina as interpretações de tais práticas daqueles tomados como nossos Outros (dilema cujo germe poderia ser localizado em textos europeus setecentistas como “Des cannibales” ou *The tempest*).

considerando o lugar de África em suas construções identitárias, não consistem em interpretações válidas do grito pelo fato de não levar em conta as identidades destes mesmos sujeitos³; esta estrutura negativa também dialoga com um expediente, recorrente nas literaturas afrocaribenhas por exemplo, de propor definições das próprias identidades a partir da exposição daquilo que *não são*, reservando a esta posição de não-ser, de definições equivocadas, precisamente aquelas definidas desde um lugar exógeno, mediante estereótipo⁴.

Ademais, a epígrafe do trabalho, de Estrela D'alva, reivindica a enunciação destes sujeitos conferindo-lhe uma posição política, mediante o jogo entre *emitir*, ação a ser executada pelos sujeitos-em-voz, e *omitir*, ação a ser recusada da parte daquelas(es) que compreendem o som e seus prejuízos ("o som que escoas antigas crenças"); o imperativo nas ações de omitir-se e emitir dão a tônica da voz como um dever, atrelado à condição destes sujeitos, de combater as crenças "do não poder, do não fazer, do se esconder". A emissão da voz, nos termos desta epígrafe, se propõe como imperativo para combater as determinações exógenas imputadas aos sujeitos, das quais decorrem a crença, naturalizada, de uma impossibilidade de poder e fazer atribuída a estes sujeitos-em-subalternidade; note-se, de modo introdutório, em que medida esta naturalização se mostra central a uma compreensão seja das determinações exógenas que interditam a fala dos próprios sujeitos, seja à resistência de parte destes sujeitos ao reivindicar sua fala *desde si* como,

³ Não por acaso, cotidianamente, se costuma deslegitimar parte das lutas identitárias negras mediante expedientes como *[inventário de] un pasado, recordatorios*, ou mesmo sob a acusação de essencialismos que conduziram à excrecência de um racismo reverso.

⁴ Como um exemplo recente deste mecanismo de definição negativa, nas literaturas femininas afrocaribenhas, citemos o romance de Fabienne Kanor, *Humus* (2007), no qual a narradora, no capítulo introdutório, estabelece um diálogo com um interlocutor não-caribenho, não-negro, no sentido de delimitar sobre o que *não se trata* a narrativa: tal negativa se constroi, precisamente, expondo alguns dos preconceitos recorrentes em nossa expectativa de leitura ante um romance negro caribenho contemporâneo, desde o princípio visto como francófono e, portanto, circunscrito a um domínio periférico que corresponderia a uma suposta natureza das literaturas francófonas (KANOR, 2007b; ALVES, 2012).

também, o imperativo de cada um(a) em, não se omitindo, lutar pela garantia da fala:

Quisieron borrar nuestras huellas,
quisieron silenciar nuestras voces
pero el cuerpo cansado, desnudo
y maltratado por el látigo... ¡volvió a levantarse!
(HERRERA, *in* ZAMORANO; ESCOBAR,
2010, p. 427-428)

No poema "Siempre presentes", de Lorena Torres Herrera (publicado na mesma antologia do poema de Panchano), a enunciação necessita, desde seu princípio, desde os primeiros versos, reivindicar tanto a voz quanto sua própria legitimidade. O poema elabora uma recusa à tática de silenciamento, percebida no uso do verbo *silenciar* (verso 2) em uma alusão direta, com o cuidado de assinalar a indeterminação do sujeito de dominação visto que a ação correlata (*quisieron*, nos versos 1 e 2) não só não aponta com exatidão um sujeito específico – estratégia discursiva intensificada com a ausência de um substantivo específico a este fim – como, ademais, comporta uma interpretação que proponha sua ambiguidade: em um registro de fala, *quisieron* poderia aludir a um *ellos*, indireto, como a um *ustedes*, específico. Assim como nas citações a Galeano e a Estrela D'alva, não só a voz dos sujeitos-em-subalternidade como a reivindicação de uma experiência integral de fala (o que implicaria, esquematicamente, o estabelecimento de um processo composto de fala, escuta, diálogo, troca, debate) se faz presente desde o princípio destas vozes – em Estrela D'alva e Herrera, as vozes ao centro da ação política (*emitir*, em contraposição a *omitir*, no primeiro caso; *volver a levantarse*, no segundo) ao passo que, em Galeano, as vozes ao centro da sobrevivência, seja em sentido literal, seja de suas memórias (*nuestras huellas*, nas palavras de Herrera).

Isto posto, o estudo ora proposto situa o grito como prerrogativa aos processos de construções identitárias dos sujeitos afroamericanos, de modo a compreendê-lo como reivindicação de voz e resistência. Admite-se desde o princípio que o exame da reivindicação da voz, no poema, exige necessariamente, conforme as bases teóricas em

jogo, a discussão das possibilidades e limites a esta mesma voz ou, nos termos de uma leitura do ensaio de Gayatri Chakravorty Spivak *Pode o subalterno falar?* (2010), a discussão de possibilidades e limites a uma enunciação desde um lugar feminino afroamericano, em vez de tomar esta voz como evidência ou, ao fim e ao cabo, naturalizá-la sob bases semelhantes às quais se naturalizam a nomeação exógena e o silenciamento destas mesmas vozes. Nestes termos, apresentamos uma interpretação possível ao poema “África Grita”, de Lucrecia Panchano (2010).

Consideramos substancial refletir sobre a representação ou interpelação dos sujeitos afroamericanos porquanto, conforme Homi K. Bhabha (1998), os sistemas culturais que nos rodeiam – o que inclui o espaço acadêmico – estão sobrecarregados de estereótipos, arraigados desde o período em que os negros africanos foram suplantados na América, fixando-nos, bem como aos nativos, nas fronteiras deslizantes entre civilização e barbárie:

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o *Socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterá a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido. (BHABHA, 1998, p. 73)

A visão (do latim *visio, onis*), além do sentido da vista, diz respeito a nossa capacidade de perceber, assimilar e compreender o mundo ao nosso redor. Ela nos permite pensar tanto na percepção de imagens quanto na perspectiva assumida em relação a estas. Por conseguinte, a “metáfora da visão” está relacionada aos processos de pré-estabelecimento dos padrões de reconhecimento das imagens e, de modo análogo, da pretensão de constituir regimes de verdade, pois o olhar discriminatório hostiliza a

diferença cultural e opera estipulando juízos de valor conforme uma ordem pigmentocrática⁵.

Segundo assinala Lourenço Cardoso (2010), a identidade racial branca é tomada [discursivamente] como neutra, de forma que se pode propor que o homem branco frequentemente não se relaciona à ideia de raça caso se observe, de modo recorrente, a recusa de uma pertença a grupos de minorias étnicas. Destacando que não compartilhamos de uma ideia de raça elaborada com referência em critérios biológicos⁶, discute-se como essa ideia opera, desde o colonialismo, como ferramenta de manutenção de poder, conforme Aníbal Quijano:

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea [a de raça] produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras. [...]. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, em consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. [...]. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad / inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces há demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, em consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (QUIJANO, 2014, p. 778-780)

Cabe assinalar o quanto seu exame de *una posición natural de inferioridad* atribuída aos povos colonizados se mostra em diálogo com a quarta crítica ao sujeito moderno, de bases foucaultianas, que Stuart Hall expõe no segundo capítulo de A

⁵ De acordo com a obra *Pele negra, máscaras brancas* “[...] a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através da qual homens são julgados sem se levar em conta sua educação e seu nível social. As raças de pele clara chegaram ao ponto de desprezar as raças de pele escura e estas se recusam a continuar aceitando a condição humilde que se lhes pretende impor” (BURNS *apud* FANON, 1983, p. 97-98).

⁶ Reafirmando a perspectiva crítica da escritora Conceição Evaristo, que em uma das notas de seu artigo *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* evoca a compreensão do “conceito de raça como um construto social e não como uma categoria biológica” (EVARISTO, 2009, p. 18).

identidade cultural na pós-modernidade (2003), inclusive no fato de que o exame desta naturalização como construção discursiva que apresenta, como naturais ou essenciais, condições sócio-historicamente dadas (como, por exemplo, a escravização de populações subsaarianas como mão-de-obra nas monoculturas americanas) opera uma crítica a uma noção clássica de sujeito que, no pensamento ensaístico americano, se percebe como uma noção na base de violências próprias aos processos de colonização nas Américas⁷. Interessa, neste trabalho ora apresentado, perceber como a noção de raça funciona enquanto critério de classificação dos sujeitos-em-subalternidade segundo a lógica de um empreendimento imperialista e, por conseguinte, os processos de resistência decorrentes. Nestes termos, a branquitude, sobretudo desde a prerrogativa de uma identidade racial não-marcada, se estabelece como lugar da classificação social:

A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e racismo. Uma pesquisadora proeminente desse tema Ruth Frankenberg define: a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo [...]. Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. (CARDOSO, 2010, p. 611)

Em sua apropriação da expressão “metáfora da visão”, Bhabha possibilita refletir sobre a forma como o homem branco vê o mundo e, por

consequente, como essa forma de ver o mundo está relacionada à (re)produção e permanência das desigualdades raciais. Como base argumentativa, questionamos o silêncio concernente às discussões acerca dos privilégios simbólicos obtidos pelo homem branco desde o período colonial, conforme pretendemos observar mediante análise do poema de Panchano, o que oportuniza a reiteração e manutenção desses privilégios. Nesta perspectiva, Spivak, em seu artigo intitulado “Quem reivindica alteridade?” – partido de sua experiência concreta para discutir sobre os processos de como as narrativas históricas são negociadas – constata que

A política cultural da repetição está sendo encenada com o gestual da política da ruptura estratégica, necessária, tendo em vista a independência política que é o requisito mínimo para a “descolonização”. Enquanto isso acontece, gerações como “a minha própria” (posso ouvir o murmúrio purista contra este “essencialismo” por parte das minhas amigas teoricamente corretas), indecisas quanto à transição, e grupos como “o meu próprio” (de novo!), de diaspóricos circulando num quadro marcado pela “colonização interna”, devem pôr mais um item na pauta de discussões: a insistência em esquecer os privilégios da elite pós-colonial num mundo neocolonial. (SPIVAK, 1994, p. 205)

Tal perspectiva, assinalada duas vezes no uso de “a minha própria” e “o meu próprio” dialogam diretamente com uma das críticas mais incisivas, em *Pode o subalterno falar?*, a uma matriz crítica derivada do pós-estruturalismo francês, na linha de Michel Foucault e Gilles Deleuze: o intelectual, regido sob tais bases, tenderia a perceber sua tarefa crítica em uma dimensão externa aos modos de produção por ele investigados, postulando uma dimensão transcendental de sua própria atividade acadêmica, em uma dimensão para-além, *para-fora* ou simplesmente *para-* na qual ele, desde sua transcendentalidade, gozaria da prerrogativa de compreensão privilegiada e elucidação aos sujeitos (inclusive e, sobretudo, sujeitos em posição de subalternidade) do lugar que ocupam, da mensagem que enunciam, das próprias significações atribuídas ao espaço por eles habitado.

⁷ Como desenvolvido, de modo exemplar, na introdução de *Caliban* em que Roberto Fernandez Retamar (2004, p. 19), ao examinar a pergunta hoje clássica *¿Existe una cultura latinoamericana?*, clássica justamente porque feita por um europeu a um cubano, constroi os fundamentos a sua demonstração das violências próprias aos processos de colonização nas Américas – do que decorrerá a proposição de *Caliban* como metáfora-conceito, para discutir uma posição bastante afim à mencionada crítica de Hall à naturalização de condições sócio-historicamente dadas, naturalização esta operando, conforme Quijano (2014), como uma “nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes”.

No questionamento de Spivak, está em jogo a possibilidade de compreensão de si, por parte dos sujeitos, ante o que se justifica a função do intelectual, assim como a legitimidade de seu lugar de enunciação – ao ponto de sequer fazer sentido a pergunta pelo lugar de enunciação do intelectual pós-estruturalista. Tributária de tal herança intelectual, construindo-se desde uma base crítica a este lugar pós-estruturalista, Spivak busca as condições à pergunta pelo lugar do intelectual evocando, precisamente, “a insistência em esquecer os privilégios da elite pós-colonial num mundo neocolonial” (*Idem*, p. 205): diferentemente de sua crítica a Foucault e Deleuze, insiste neste reconhecimento da fragilidade de seu próprio lugar epistemológico, desde dentro (e, a partir de uma atividade intelectual que se reivindique uma posição política, *desde si*) para, a partir de tal reconhecimento, elaborar as bases a uma fala desde os sujeitos dos quais, sob o paradigma anterior, tendiam a permanecer relegadas(os) à posição de alteridade (os Outros que habitualmente descrevemos, de modo taxonômico, em nosso fazer científico). Uma tal apropriação de Spivak contribuiria, por exemplo, à compreensão da ensaística negra latinoamericana debruçada sobre o estudo da diáspora:

O sentimento de superioridade congênita, por que se tem a pele e olhos claros, nariz estreito e cabelo liso, é uma doença psíquica. Como é uma doença psíquica que atinge muitas pessoas, torna-se uma patologia social. Para esse grupo – que se constitui o grupo hegemônico do ponto de vista da economia e da política – tal patologia acaba sendo incluída dentro dos parâmetros de normalidade das relações raciais. Então, todas as formas de violência advindas dessa doença são invisibilizadas, tornam-se nada. Ou seja, é como se não existissem. (CUTI, 2010, p. 03)

De modo análogo, tal apropriação de Spivak contribuiria a uma compreensão das bases a um feminismo negro americano capaz de, elaborando a pergunta sobre o lugar de um feminismo branco europeu quando de sua apropriação, estabelecer novos problemas e abordagens a uma coletividade de

mulheres ainda relegadas a uma posição de alteridade, a despeito de um discurso feminista empenhado em seu nome. Tais bases fundamentam não somente a análise do poema de Panchano aqui empreendida como um conjunto amplo de teóricas feministas afroamericanas como, por exemplo, Patricia Hill Collins, bell hooks, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Ochy Curiel, de cujas obras se pode partir em busca da pergunta, incontornável, sobre *As Outras* de um feminismo sob bases pós-estruturalistas. A título de ilustração, bell hooks (2004), para dissertar sobre sua formação feminista situa, no centro desta, o quanto mulheres negras, no contexto acadêmico estadunidense do final dos anos setenta, ainda que dentro das dinâmicas de ação política feminista, tendem a ter questionada sua legitimidade ou, em última instância, seu lugar dentro de um feminismo que busca sua própria representação:

En Estados Unidos, el feminismo nunca ha surgido de las mujeres que de forma más directa son víctimas de la opresión sexista; mujeres a las que se golpea a diario, mental, física y espiritualmente; mujeres sin la fuerza necesaria para cambiar sus condiciones de vida. Son una mayoría silenciosa. (HOOKS, 2004, p. 33)

Desde o primeiro parágrafo de um texto intitulado, não por acaso, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, hooks adota um procedimento discursivo que visa, antes de deslegitimar uma ação política eminentemente acadêmica em contraposição a uma ação política exterior à universidade (e tomando esta exterioridade, enquanto critério de oposição, como condição suficiente ao estabelecimento de uma superioridade), preparar o terreno a uma afirmação, contundente, sobre o desenvolvimento acadêmico da teoria feminista nas universidades dos Estados Unidos, à época. Nesta preparação, mostra-se fundamental assinalar o quanto as bases das quais surgem as teorias feministas até então vigentes “nunca ha[n] surgido de las mujeres que de forma más directa son víctimas de la opresión sexista” (*Idem*), estratégia que, antes de estipular uma distinção ou taxinomia entre mulheres,

permite abrir o debate sobre os outros ou, melhor dizendo, As Outras das teorias feministas em jogo. Supondo que se possa situar a enunciação de hooks desde um lugar de subalternidade em relação a suas interlocutoras acadêmicas feministas, seria possível, nestes termos, propor a pergunta pelo lugar de enunciação do feminismo em questão:

Hizo [a teórica feminista Betty Friedan, em sua obra *La mística de la feminidad*] de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa. [...] Desde sus primeros escritos, queda claro que Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres. No digo esto para desacreditar su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres. (HOOKS, 2004, p. 34-35)

Sem que se deseje advogar uma escala de violências, cumpre destacar, no argumento de Hooks, em que medida os discursos feministas por ela debatidos reiteram as mesmas violências contra as quais se insurgem, à medida que estipulam uma categoria definida de mulheres (especificamente, no texto de Friedan, *la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria*) como medida não apenas a um lugar de enunciação (próprio a todo discurso) mas, sobretudo, como medida a um ser-mulher bastante definido – eis, aqui, o problema de elidir um lugar de enunciação específico em nome de uma suposta neutralidade ou ponto-zero do qual emanaria todo e qualquer discurso feminista legítimo. Tomando a parte pelo todo, sem elaborar tampouco satisfazer a pergunta por um lugar de enunciação feminista, pode-se perceber, a partir da crítica de

hooks, o quanto parte considerável do pensamento feminista de seu momento – submetido a sua crítica – recairia no mesmo problema visceral do conceito de homem contra o qual debatem.

Nesse sentido, uma análise do poema de Panchano enfatizando um lugar de enunciação negro feminino⁸ necessita, nos termos deste trabalho, que se tome ao centro não apenas as estratégias de enunciação desde os sujeitos como também, dentro do atualmente possível a esta pesquisa, se leve em conta o quanto tais textos constroem o problema do lugar de enunciação das(os) próprias(os) pesquisadoras(es) e teorias debruçadas em seu estudo:

Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro
en todos nuestros actos y nuestro quehacer. [...]

África grita, no para inventariar un pasado infamante
ni hacer recordatorios de humillante racismo.
África grita, para impulsarnos a seguir adelante
para que nuestra identidad no se vaya al abismo
(PANCHANO, In: ZAMORANO; ESCOBAR, 2010,
p. 106)

Há uma estratégia discursiva relevante aos fins desta análise, no excerto do poema de Panchano, já inicialmente assinalada: sua explanação das razões ao grito de África se apresenta por negação, isto é, parte da explicação consiste em demonstrar, a um interlocutor externo, alguns das razões pelas quais África, certamente, *não* grita: *no para inventariar un pasado infamante* (verso 13) *ni* [tampouco] *hacer recordatorios de humillante racismo* (verso 14). A presente interpretação destes versos busca evidenciar o quanto, precisamente nesta exterioridade com a qual o poema dialoga, talvez estejam amiúde situadas(os) tanto nós próprias(os) enquanto pesquisadores quanto nossos arcaibouços teóricos rumo a uma compreensão das literaturas afroamericanas. Dito de outro modo: tais versos nos fornecem elementos a uma vigilância epistemológica que previna o trabalho científico (e o exercício de compreensão destas literaturas nele imbricado) não

⁸ Este pressuposto de um lugar de enunciação negro feminino americano tem consistido em uma base à análise não apenas deste poema pontual de Panchano como, em larga medida, a análises de outros poemas constantes na *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, análises essas desenvolvidas em outros fóruns de divulgação científica por integrantes do Projeto Teseu, o labirinto e seu nome.

apenas de um silenciamento destes sujeitos sobre suas próprias identidades (eis porque o poema explana duas razões pelas quais África, seguramente, não grita) como de uma naturalização das construções identitárias dinâmicas a ser estudadas. Em função da invisibilidade dos processos de dominação perpetrados com base na discriminação racial, as disparidades socioeconômicas e raciais na América Latina acabam sendo interpretadas, frequentemente, como realidades naturalmente dadas. Cabe observar o risco de tais naturalizações quando se alojam na base da compreensão das construções identitárias dos sujeitos, mediante discursos científicos que reivindicam sua *representação* no sentido que Spivak confere ao termo (em sua crítica ao pós-estruturalismo francês), sentido este bastante afim ao que hooks explanara em sua crítica às bases de uma teoria e ação feminista estadunidense (2004).

Uma problematização sobre os riscos de naturalização dos sujeitos-em-subalternidade na base de uma (nossa) prática científica diz respeito, diretamente, a nossas discussões sobre o conceito de identidade. Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2006) põe em questão uma concepção recorrente de identidade unificada, completa. Conforme seu argumento, a transitoriedade é inerente à identidade, uma vez que

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade única e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. [...]. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. É definida historicamente, e não biologicamente. (HALL, 2006, p. 12-13)

Assinalando o nascimento e morte do sujeito moderno, Hall discute as formas de conceptualização do sujeito individual e da sua identidade. Na

perspectiva do autor “as transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas” (*Idem*, p. 25). Acentuando a discussão sobre uma conceptualização do sujeito em conformidade com o dinamismo do pós-modernismo, lançamos o olhar à introdução de *Orientalismo*, uma vez que, conquanto Edward Said considere que “seria um erro concluir que o Oriente era *essencialmente* uma ideia, ou criação sem uma realidade correspondente” (SAID, 1996, p. 17), expõe a discriminação, desde o contexto pós-moderno em processo, padecida por circunstância do lugar de onde se enuncia:

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para dentro de moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e a estereotipação cultural intensificaram o domínio da demonologia acadêmica e imaginativa do “Oriente misterioso”. Em lugar algum isso é mais verdadeiro que nos modos como o Oriente Próximo é compreendido. (SAID, 1996, p. 38)

Considerando o proposto por Hall, conjecturamos que o sujeito pós-moderno não está isento da hierarquização promovida pelos processos de globalização e modernidade⁹. Afinal, entre os antagonismos e ambivalências desses processos, encontram-se pessoas que, a partir de uma amplitude quase planetária de referências (re) elaboram suas identidades quase inteiramente a própria revelia. Em outro polo estão aquelas que, separadas de toda instância de justiça institucional e simbólica, constituem as minorias¹⁰ que enfrentam os

⁹ De acordo com o argumento exposto, podemos recorrer ao próprio Hall que discorre a respeito das vicissitudes do pós-modernismo em sua obra *Da diáspora: Identidades e mediações culturais* pois, considerando o período de globalização atualmente em processo, Hall nos afirma que no pós-modernismo os sujeitos negros estão colocados numa relação tão ambígua quanto quando estavam no alto modernismo, visto que “mesmo quando despojado de sua procedência no marxismo desencantado ou na intelectualidade francesa e reduzido a um status mais modesto e descritivo, o pós-modernismo continua a desenvolver-se de forma extremamente desigual, como um fenômeno em que os antigos centros-periferias da alta modernidade reaparecem consistentemente” (HALL, 2003, p. 336-337).

¹⁰ Nossa compreensão de minoria vai ao encontro do apresentado por Bhabha em sua obra *O local da cultura*.

pensamentos estáticos, redutores, inferiorizantes e, que na condição de sujeitos-em-subalternidade, necessitam reivindicar o controle de suas próprias representações:

El/la intelectual radical en Occidente se halla, o bien atrapado/a en una deliberada opción por la Subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que critica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad. La negación lógica de esta posición se da en el discurso del post-modernismo, donde «la masa es sólo masa porque su energía social ya se ha congelado. Es una reserva fría, capaz de absorber y neutralizar cualquier energía caliente. Se parece a esos sistemas medio muertos en los que se inyecta más energía de la que se extrae, esos depósitos exorbitantemente mantenidos en un estado de explotación artificial». Esta negación conduce a un vaciamiento de la posición-de-sujeto: «No es llegar al punto en el que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo». (SPIVAK, 2008, p. 51)

Defronte à violência epistêmica operacionalizada na problematização dos sujeitos-em-subalternidade e empreendida, conforme nos aponta Spivak, pelo intelectual Ocidental – consoante a fragilidade de seu próprio lugar epistêmico – os versos do poema de Lucrecia Panchano ecoam:

En tu fisonomía, pelo y piel, África grita.
Grita en la mezclanza de la pigmentación,
grita en el alma, allí donde lo noble de todo ser habita,
y hace eco, en los vericuetos de la imaginación.
África grita en las mil voces del ancestro
como fuerza telúrica, estremece nuestro ser.

Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro
en todos nuestros actos y nuestro quehacer.
África grita, en todo aquello que significa vida
y en el dolor sin nombre de siglos de opresión.
África grita, en la esperanza y en la fe perdida
y en las reconditeces de nuestro corazón. [...] (PANCHANO, *In*: ZAMORANO; ESCOBAR, 2010, p. 106)

Consoante, a minoria, que é constituída por uma série de grupos cultural e/ou racialmente marginalizados, assume-se como tal, “não para negar a sua diversidade, mas para, com audácia, anunciar o importante artifício da identidade cultural e de sua diferença [...]”. À medida que grupos políticos de origens diversas, se recusam a homogeneizar sua opressão, mas fazem dela causa comum, uma imagem pública da identidade da alteridade [...].” (BHABHA, 1998, p. 102).

A anáfora do poema de Panchano, apresentada desde o título, *África grita*, manifesta as assimetrias entre os *topoi* de enunciação¹¹. Por conseguinte, podemos considerar que se as relações de poder são assimétricas, as condições de possibilidades às construções identitárias dos sujeitos afroamericanos também o são. Neste sentido, conforme Glissant em seu ensaio “À partir du cri”, parte integrante da introdução de sua obra *Le discours antillais*, o grito é, pois, “*parole nécessaire*”:

Du cri fixe d'ici, déroule une parole aride, difficile.
Accorde ta voix à la durée du monde. Sors de la peau de ton cri. Entre en peau du monde par tes pores. Soleil à vif. [...].
Parole menacée. [...] Quand vous nous écoutez, vous croyez la mangouste qui sous les cannes cherche la traverse.
Mais parole nécessaire. Raide et cassée. Sortie du gouffre, avec les os. Et qui se cherche dans tant de semblants où nous nous sommes complu. Et qui s'accorde malgré tout à cette énorme mélopée du monde.
(Quitter le cri, forger la parole. Ce n'est pas renoncer à l'imaginaire ni aux puissances souterraines, c'est armer une durée nouvelle, ancrée aux émergences des peuples)¹². (GLISSANT, 1997, p. 27-28)

Nos versos de Panchano, o grito desde um lugar afroamericano fortalece processos de resistência ante a hierarquização pigmentocrática: *En tu fisonomía, pelo y piel, África grita* (verso 1); *Grita en la mezclanza de la pigmentación* (verso 2); uma vez que, conforme Lélia Gonzalez “o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana” (GONZALEZ, 1988, p. 77). O grito combate a a-historicidade do lugar afroamericano e

¹¹ No artigo intitulado “Colômbia: invisibilidade e exclusão”, Sandra S. Castillo e Neyla Graciela P. Abril nos declaram que “[...] na Colômbia os indígenas e os afro-colombianos constituem os segmentos mais pobres do país e apresentam sérios problemas de saúde, educação e marginalização, e são as principais vítimas da violência, produto do choque das diversas forças armadas que atuam no país, sejam guerrilhas, paramilitares, narcotráfico ou instituições do Estado” (CASTILLO; ABRIL, 2008, p.159).

¹² Desde o grito fixo aqui, desenvolver uma palavra árida, difícil. Acordar tua voz com a duração do mundo. Sair da pele do teu grito. Entrar na pele do mundo através de teus poros. Sol em carne viva. [...] / Palavra ameaçada. [...] Quando vocês nos escutam, acreditam se tratar do mangusto procurando atalho entre as canas. / Mas palavra necessária. Rígida e rota. Surgida do precipício junto com os ossos. E que busca a si mesma em tantas exterioridades das quais temos complacência. E que se harmoniza, apesar de tudo, com esta vasta melodia do mundo. / (Deixar o grito forjar a palavra. Não é renunciar ao imaginário, nem as potências subterrâneas, é assumir uma duração nova, ancorada na emergência dos povos)” (tradução nossa).

eco da resistência de nossos ancestrais africanos: *África grita en las mil voces del ancestro / como fuerza telúrica, estremece nuestro ser* (versos 5 e 6). O grito reage à nulidade da experiência concreta dos sujeitos-em-subalternidade, enquanto consciência auto-representativa: *Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro, / en todos nuestros actos y nuestro quehacer* (versos 7 e 8). No poema “África grita”, o passado é reagenciado sob perspectiva do sujeito-em-subalternidade, marcando (i) a recusa de ser representado tão-somente pelo outro; como, conjuntamente, (ii) a busca pelo direito à Opacidade¹³:

Car la tentative d’approcher une réalité tant de fois occultée ne s’ordonne pas tout de suite autour d’une série de clartés. Nous réclamons le droit à l’opacité. Par quoi notre tension pour tout d’être rejoint le drame planétaire de la Relation: l’élan des peuples néantisés qui opposent aujourd’hui à l’universel de la transparence, imposé par l’Occident, une multiplicité sourde du Divers¹⁴. (GLISSANT, 1997, p. 14)

O qualitativo *sourde*, empregado por Glissant na citação exposta, pode ser lido tanto como insurgência de culturas não ocidentais face a homogeneização imposta pela voz do Ocidente, quanto como modo de salientar o quão permanece inaudível, ao Ocidente, os discursos emanados desde o lugar próprio de tais culturas (ALVES, 2012, p. 177-178). Aimé Césaire, no seu “Manifesto literário”¹⁵,

¹³ A Opacidade é definida a partir de uma noção fundante de Ocidente, autoproclamado como instância da qual emanariam o universal e o que o autor [Glissant] denomina transparência” (ALVES, 2012, p. 177).

¹⁴ Pois a tentativa de aproximar-se de uma realidade tantas vezes obliterada não se organiza de imediato em torno de uma série de fulgores. Exigimos o direito à opacidade. Com a qual nossa tensão pelo esforço de existir vai ao encontro do drama planetário da Relação: o ímpeto de povos nulificados que hoje se contrapõem ao universal, enquanto instância da transparência, imposto pelo Ocidente, uma multiplicidade surda do Diverso” (tradução nossa). Conforme o pensamento crítico do ensaísta Édouard Glissant “O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a por em relação” (GLISSANT, 2001, p. 01).

¹⁵ En guise de manifeste littéraire”, publicado em 1942. A revista *Tropiques* foi idealizada por Aimé Césaire (1913-2008) na ocasião do seu retorno à Martinica, período marcado pelo início da segunda guerra mundial. *Tropiques* contou com 14 números publicados entre 1941 e 1945. O manifesto originalmente em língua francesa pode ser acessado, na íntegra, através do sítio:

publicado originalmente na revista *Tropiques*, evoca “um grito de aço não confundido” (CÉSAIRE, 2001, p. 04). O *aço puro* opera como metáfora da força e resistência relativos aos discursos entoados àqueles que se mostram indiferentes a multiplicidade cultural dos povos não Ocidentais, logo, à surdez ideológica por parte do Ocidente:

Tu / Oh tu que tapas as orelhas / É para ti, é para ti que eu falo, para ti que esquartejarás amanhã até as lágrimas a paz serena / de teus sorrisos, / Para ti que numa manhã acumulas na sua sacola minhas palavras e as reterás na hora onde / adormecem os defuntos do medo; / Oblíquo caminho das fugas e dos monstros. (CÉSAIRE, 2001, p. 04)

Sobretudo, a força de *aço* do grito ecoa face à denegação de nossa condição humana uma vez que esta, compreendida enquanto par da consciência humana, é reconhecida com base em valores universais; retomando as palavras de Édouard Glissant: “Quand vous nous écoutez, vous croyez la mangouste qui sous les cannes cherche la traverse” (1997, p. 28). Contudo, incessantemente, *África grita, en todo aquello que significa vida / y en el dolor sin nombre de siglos de opresión* (versos 9 e 10).

A dimensão do trauma no passado afrodescendente é assustadora, mesmo pelos parâmetros de selvageria do mundo moderno – o Holocausto judeu, os campos de extermínio cambojanos, a “limpeza étnica” nos Bálcãs ou a carnificina em Ruanda. Segundo estimativas modestas, de 30 a 60 milhões de africanos foram escravizados durante o tráfico sobre a África. Desse total, um terço morreu nas marchas por terra, do local de captura aos postos litorâneos, como a fortaleza de Elmina, de onde eram embarcados; outro terço morreu durante a desumana viagem transatlântica conhecida como a Travessia ou enquanto a aguardavam. Sob qualquer parâmetro, foi um holocausto de proporções inéditas e indescritíveis. (FORD, 1999, p. 29)

Assim, dada a (im)possibilidade de dizer o *indescritível* – conforme qualitativo apresentado na citação de Clyde W. Ford – a autora recorre ao

<http://lautreidalgo.blogspot.com.br/search/label/Aim%C3%A9%20C%C3%A9saire>.

eufemismo *el dolor sin nombre* (verso 10) como forma de rememorar o passado histórico traumático. Se, por um lado, a celebração do descentramento, com vistas à problematização dos processos de construção identitária dos sujeitos-em-subalternidade, nos permite questionar os discursos essencialistas que sustentam os estereótipos, por outro, tal apropriação pode tornar invisível o caráter dualista e excludente das relações de poder que sustentam o modernismo, quiçá se converter em estratégia denegatória das possibilidades de fala desde um lugar afroamericano. Do texto de “África grita”, é possível depreender uma reação à interdição de um discurso desde seu próprio lugar. Panchano, através do poema, postula um discurso que confronta uma autoridade a negar sua capacidade de intervenção crítica, contrapondo a afasia relacionada aos sujeitos-em-subalternidade e ressignificando, assim, tal condição. Explorando questões sobre as identidades diaspóricas, em seu artigo que integra a obra *Stuart Hall desde el sur: legados e apropiaciones*, Nélide B. Zubillaga considera que:

Si bien pensar a la cultura y la identidad en esos términos diaspóricos coloca en lugares problemáticos a los reclamos por el reconocimiento de una identidad indígena, de género, de clase, etc. podemos acordar con Spivak en que estas posicionalidades deben leerse en términos de esencialismos estratégicos válidos para determinados contextos. (ZUBILLAGA, 2014, p.92)

A busca “essencialista” da origem obliterada, no poema de Panchano, delineia uma genealogia fecunda aos processos de construção identitária de sujeitos afroamericanos¹⁶:

África grita, no para inventariar un pasado infamante
ni hacer recordatorios de humillante racismo.
África grita, para impulsarnos a seguir adelante,
para que nuestra identidad no se vaya al abismo.

¹⁶ Bhabha, no capítulo X de *O local da cultura*, apresenta uma indagação interessante a uma conjuntura com a argumentação proposta neste parágrafo: “se essa constância sincrônica de reconstrução e reinvenção do sujeito não assume uma temporalidade cultural que pode não ser universalista em seu movimento epistemológico de julgamento, mas pode, de fato, ser etnocêntrica em sua construção da ‘diferença cultural’.” (BHABHA, 1998, p. 331).

África grita en la sangre que corre por las venas
y hace del corazón, lugar de confluencia.

Grita en nuestras alegrías, también en nuestras penas
y revela em raíces, su física presencia.
En todo cuanto existe y nuestro entorno agita
África con vehemencia y sin ambages GRITA.
(PANCHANO, In: ZAMORANO; ESCOBAR, 2010, p. 106)

Retomando as palavras de Glissant, “Quitter le cri, forger la parole. [...] C’est armer une durée nouvelle, ancrée aux émergences des peuples” (1997, p. 28). Não se trata, pois, da legitimação operada a partir de uma estabilização diante da realidade suturada, porquanto *África grita en la sangre que corre por las venas / y hace del corazón, lugar de confluencia* (versos 17 e 18); assim como não se trata, conforme podemos deduzir na leitura de tais versos, de uma reivindicação identitária operada pelo viés da exclusão. O essencialismo estratégico preconizado por Spivak (2008; 2010) é operacionalizado, no poema, como modo de introduzir um outro *locus* de inscrição: *África grita, para impulsarnos a seguir adelante, / para que nuestra identidad no se vaya al abismo* (versos 15 e 16). Ademais, conforme Bhabha, “a herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta *diante* da modernidade *não* para resolver suas diferenças históricas em uma nova totalidade, nem para renunciar as suas tradições” (BHABHA, 1998, p. 333-334, grifos do autor). Trata-se, como nos versos de Panchano, da reivindicação de agência da palavra, evidenciada, sobremodo, através da grafia do verbo gritar, apresentado em caixa alta no fim do último verso: *África con vehemencia y sin ambages GRITA* (verso 22).

Referências

ALVES, Alcione Corrêa. “Mon nom, je l’habite tout entier”: littérature-monde en français e seus lugares de enunciação. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2012, 208f.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e

Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. Feminismo(s) Contemporâneo(s). In: *Cadernos Pagu*. n.11. 1998: p.11-42. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/pagu11.02.pdf>> Acesso em: 10 set. 2014.

CASTILLO, Sandra Soler; ABRIL, Neyla Graciela Pardo. Colômbia: invisibilidade e exclusão. In: DIJK, Teun A. van (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 159-201.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. In: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. n. 01, v. 08, p. 607-630, jan./jun. 2010.

CÉSAIRE, Aimé. Manifesto Literário. In: *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. (2001). Tradução de Giselda Lima Andrade. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/cesaire/cesaire.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2015.

CUTI, [Luiz Silva]. Quem tem medo da palavra negro. In: *Revista Matriz*. Porto Alegre: Grupo Caixa Preta, 2010. Disponível em: <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/quemtemmedodapalavranegro_cuti.pdf>.

EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. In: *Scripta*. Belo Horizonte: v. 13, n. 25, 2º sem. 2009, p. 17-31.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. Tradução de Carlos Mendes Rosa. São Paulo: Summus, 1999.

GALEANO, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veintiuno, 2003.

GLISSANT, Édouard. O mesmo e o diverso. In: *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. (2001). Tradução de Normélia Parise. Comentário de Graziela Ortiz. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2015.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. Introductions. In: *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Global, n. 92-93, jan./jun. 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? In: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende *et alia*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 335-352.

HOOBS, Bell. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In: *Otras inapropiables*. Feminismos desde las fronteras. bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty (autoras). Traducción de Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo. Madrid: Traficantes de sueños, 2004, p. 33-50 (Mapas, 6).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección de textos e prólogo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: O feminismo como crítica da cultura*. Tradução de Patrícia Silveira de Farias. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Estudios de la Subalternidad: Desconstruyendo la Historiografía. *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Tradução de Marta Malo. Madri: Traficantes de Sueños, 2008. p. 33-67.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa, André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ZAMORANO, Alfredo Ocampo; ESCOBAR, Guiomar Cuesta. *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Bogotá: Ministério da Cultura, 2010 (Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, tomo 16). Disponível em: <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/8797_0/16-antologia-de_mujeres_afrocolombianas_.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2015.

ZUBILLAGA, Nélide B. In: RESTREPO, Eduardo (org.). *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 81-96.