

A amefricanidade nas vozes de cinco poetas afro-latino-americanas

Amefricanity in the voices of five Afro-Latin American poets

La amefricanidad en las voces de cinco poetas afrolatinoamericanas

Larissa Fostinone Locoselli

 <https://orcid.org/0000-0003-3623-6405>

Michele Costa

 <https://orcid.org/0009-0001-2900-8546>

Marcela Loureiro Alves

 <https://orcid.org/0009-0004-0485-1387>

Resumo: Este trabalho apresenta uma proposta de leitura a respeito da produção de cinco poetas afro-latino-americanas: Victoria Santa Cruz, Conceição Evaristo, Alzira Rufino, Mary Grueso Romero e Shirley Campbell Barr. Formando uma pequena série de poemas dessas autoras, compartilhamos nossa percepção de certas regularidades discursivas, especialmente a partir dos debates gerados pela categoria de amefricanidade, de Lélia Gonzalez. O percurso indaga como, ao longo desta pequena série, se reestrutura uma rede de memórias acerca da identidade da mulher negra no território da América Latina e o Caribe. O itinerário interpretativo que realizamos nos levou a ler nesses poemas, a partir das vozes que neles enunciam, a elaboração e (re)afirmação da amefricanidade e o sentido de unidade das mulheres afro-latino-americanas que se dão, entre outros fatores, pelo reconhecimento de traços culturais africanos e ameríndios constituintes desse território.

Palavras-chave: poetas afro-latino-americanas; amefricanidade; Lélia Gonzalez; análise do discurso.

Abstract: This paper presents a proposal for reading the work of five Afro-Latin American poets: Victoria Santa Cruz, Conceição Evaristo, Alzira Rufino, Mary Grueso Romero and Shirley Campbell Barr. Forming a small series of poems by these authors, we share our perception of certain discursive regularities, especially based on the debates generated by Lélia Gonzalez's category of amefricanity. The journey investigates how, over the course of this short series, a network of memories is restructured about the identity of black women in Latin America and the Caribbean. The interpretative itinerary we took led us to read in these poems, from the voices that enunciate in them, the elaboration and (re)affirmation of amefricanity and the sense of unity of Afro-Latin American women that occurs, among other factors, through the recognition of African and Amerindian cultural traits that make up this territory.

Keywords: afro-latin american poets; amefricanity; Lélia Gonzalez; discourse analysis.

Resumen: Este trabajo presenta una propuesta de lectura respecto a la producción de cinco poetas afrolatinoamericanas: Victoria Santa Cruz, Conceição Evaristo, Alzira Rufino, Mary Grueso Romero y Shirley Campbell Barr. Habiendo formado una pequeña serie de poemas de esas autoras, compartimos nuestra percepción de determinadas regularidades discursivas, en especial a partir de las discusiones que se generan desde la categoría de amefricanidad, de Lélia Gonzalez. El recorrido interroga cómo, a lo largo de esta pequeña serie, se reestructura una red de memorias acerca de la identidad de la mujer negra en el territorio de América Latina y el Caribe. La ruta interpretativa que recorrimos nos llevó a leer en esos poemas, a partir de las voces que ahí enuncian, la elaboración y (re)afirmación de la amefricanidad y el sentido de unidad de las mujeres afrolatinoamericanas que se dan, entre otros aspectos, debido al reconocimiento de rasgos culturales africanos y amerindios constitutivos de ese territorio.

Keywords: poetas afrolatinoamericanas; amefricanidad; Lélia Gonzalez; análisis del discurso.

Este trabalho é fruto de um processo disparado por atividades de ensino e extensão desenvolvidas por nós em diferentes contextos¹. O seu gatilho inicial se deu a partir de um diagnóstico que nos tomou enquanto educadoras mulheres brancas: a necessidade de descolonizar nossas pesquisas e práticas pedagógicas, buscando a inclusão de perspectivas, temáticas e objetos de leitura que estivessem além do referencial branco europeu e que realmente se afinassem tanto às nossas raízes e identidade cultural no espaço da América Latina e do Caribe, como aos objetivos políticos de uma educação efetivamente emancipadora, para a qual nos esforçamos em trabalhar.

Foi em meio a essa busca que tivemos contato e fomos provocadas pelas instigações da grande Lélia Gonzalez, filósofa referência do pensamento latino-americano e quadro histórico do movimento negro brasileiro, quanto à construção de um feminismo afro-latino-americano (Gonzalez, [1988] 2020a). Fomos, então, levadas a refletir sobre o nosso lugar nesta construção enquanto mulheres brancas que aprenderam com a filósofa brasileira Sueli Carneiro a se entenderem como não signatárias, apesar de beneficiárias do pacto da branquitude “enquanto sistema de poder fundado no contrato racial” (Carneiro, 2014).

¹ Em junho de 2020, Marcela Loureiro Alves e Michele Costa realizaram duas apresentações no projeto “Tertúlias”, desenvolvido por elas e outras/os docentes de diferentes câmpus do Instituto Federal de São Paulo durante o período de suspensão de atividades acadêmicas em função da situação sanitária ocasionada pela epidemia de Covid-19. Nesse primeiro momento, uma das apresentações era dedicada a autoras brasileiras e, a outra, a autoras hispano-americanas. Em agosto do mesmo ano, estes trabalhos foram levados ao âmbito de um grupo de pesquisa formado por Marcela Loureiro Alves, Michele Costa e Larissa Fostinone Locoselli, para participação no curso de extensão “Mulheres e(m) literaturas: da representação à resistência”, realizado pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), sob a coordenação da docente Meire Oliveira Silva. Nesse segundo momento, os trabalhos iniciais se conjugaram em um único e mais explicitamente vinculado à Análise de Discurso, intitulado: “Literatura e interseccionalidade: poetas mulheres negras latino-americanas”.

Efetivamente, começamos a trajetória que nos leva ao presente texto nos debruçando sobre a questão do racismo estrutural (Segato, 2011)², entendendo-o, de forma geral, como um “sistema de opressão que nega direitos” (Ribeiro, 2019, p. 8), inseparável estruturalmente do capitalismo e da colonialidade e constituinte, portanto, da história e formação social da América Latina, caracterizada pela hierarquização a partir, entre outros elementos, da racialização dos corpos. Uma hierarquização violenta que, conforme afirma Djamila Ribeiro (2020), afeta o direito à fala e ao ser escutada, uma vez que há um silenciamento das produções, personalidades e opiniões da população negra. Nesse mesmo sentido, Lélia Gonzalez (2020a) já havia afirmado que as mulheres não brancas sempre foram “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que as retira do papel de sujeitos, suprimindo sua humanidade.

É justamente nesta medida que, enquanto educadoras pesquisadoras mulheres brancas, somos interpeladas a não apenas ouvirmos as narrativas e experiências das mulheres não brancas sobre si, mas principalmente aprendermos com essa escuta, nos conscientizarmos e levarmos à nossa prática a consciência das diferenças entre as vivências e opressões vividas por mulheres brancas e não brancas, especialmente no território em que nos encontramos.

Afinal, se é verdade que a construção da unidade política das mulheres da América Latina e do Caribe implica necessariamente que todas nos olhemos, nos escutemos, que assimilemos e incorporemos em nossas práticas e preocupações políticas a diversidade de experiências das mulheres de nosso território, é também verdade que isso somente pode ser feito a partir dos diferentes lugares sociais que ocupamos. Quando fazemos tal pontuação, nos preocupa especialmente o diagnóstico da professora, escritora e ativista social feminista estadunidense bell hooks, ao constatar que:

² A antropóloga argentina, docente universitária no Brasil há décadas, define o racismo estrutural em um texto de 2011 como: “todos los factores, valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación estadística significativa entre raza y clase (definida aquí como la combinación de situación económica e inserción profesional), es decir, todo lo que contribuye para la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas” (Segato, 2011, s/p). É importante pontuar que o pensamento e o movimento de mulheres negras latino-americanas já apontavam desde há décadas o aspecto estrutural do racismo justamente no sentido de interpelar as concepções hegemônicas do feminismo branco burguês: “O engajamento no movimento de liberação das mulheres provocou reações contraditórias. Nos encontros e congressos feministas brancos, mulheres negras eram frequentemente consideradas “agressivas” ou “não feministas” por conta de sua insistência em que o racismo precisava ser parte da luta feminista, já que, assim como o sexismo, era igualmente uma forma estrutural de opressão e exploração. A questão da exploração das trabalhadoras domésticas majoritariamente negras por suas empregadoras tampouco foi bem recebida na agenda do movimento de libertação das mulheres; argumentava-se que ao receberem remuneração elas estariam “liberadas” para o engajamento na luta das mulheres. E se a violência policial perpetrada contra homens negros era denunciada, a resposta era que a violência da repressão contra organizações políticas de esquerda era muito mais importante” (Gonzalez, [1995] 2020c, p. 163-164)

Pesquisadores que escrevem sobre grupos étnicos aos quais não pertencem raramente discutem nas introduções de seus trabalhos as questões éticas de seu privilégio de raça, ou o que os motiva, ou por que sentem que sua perspectiva é importante.

É ainda mais difícil para pesquisadores que escrevem sobre um grupo étnico ao qual não pertencem reconhecer que seu trabalho difere significativamente do trabalho feito por um membro daquele grupo étnico. Com frequência, pesquisadores com as mesmas qualificações intelectuais que as suas ou os seus colegas brancos, que têm também a autoridade da experiência vivida, estão na melhor posição possível para compartilhar informações sobre aquele grupo. (Hooks, 2019, p. 103)

Na empreitada que envolve o presente artigo, nós, educadoras e pesquisadoras mulheres brancas latino-americanas, nos propusemos a compartilhar a maneira como escutamos, de nosso lugar da **não autoridade** da experiência vivida, as vozes de cinco poetisas mulheres negras latino-americanas, em cinco de seus poemas, e um diálogo entre estas vozes e o pensamento de Lélia Gonzalez acerca da amefricanidade.

No que diz respeito ao debate feminista, a consciência dos privilégios que a branquitude nos confere numa estrutura social racista como a latino-americana e caribenha se atrela a uma problematização crucial: aquela que diz respeito à pergunta “o que é ser mulher?”. Nós, mulheres, vivemos todas as mesmas categorizações e opressões? Pergunta que tem origem histórica na universalização da condição e da experiência da mulher branca, e em especial da mulher branca burguesa ou pequeno burguesa, como operação básica da conformação inicial do que se denominou como “feminismo”³.

No primeiro momento da trajetória que nos leva ao presente artigo, partimos do conceito de interseccionalidade para manejar essa problemática. Como se sabe, inserindo-se no campo dos estudos feministas e estudos de gênero, esse conceito surge entre a décadas de 1970 e 1980, numa perspectiva teórica de crítica ao caráter universal e homogeneizante de duas categorias de análise utilizadas nas chamadas “leituras clássicas da diferença sexual” (Piscitelli, 2009): as categorias “mulher” e “opressão”. Nomeado por Kimberlé Crenshaw, o conceito se refere a um modo de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação em que uma não se sobrepõe à outra; pelo contrário, elas confluem.

O gênero passa, assim, a ser pensado como parte de um sistema de diferenças e opressões que englobam classe, raça, nacionalidade, orientação sexual, etc. Nesse sistema, as mulheres são afetadas, subordinadas e oprimidas de formas diferentes, a depender de em quais categorizações sociais estão inseridas; e são submetidas também a um maior ou

³ Como provoca a socióloga colombiana María Teresa Garzón Martínez: “¿Y si en vez de empezar la historia del feminismo con Olympe de Gouges lo hacemos con Sojourner Truth?” (Martínez, 2018, s/p). Em seu texto “E eu, não sou uma mulher” (1851), Truth evidencia as diferenças na categorização de mulheres brancas e negras. Ela é muito anterior à formulação do conceito de interseccionalidade, o que demonstra algo já afirmado há bastante tempo pelas mulheres negras: esse é um debate que no cotidiano, nas experiências, lutas e movimentos dessas mulheres, sempre esteve presente, muito antes de sua formulação teórica nos meios acadêmicos.

menor grau de opressão, a depender da estrutura em que se encontram. No contexto da exploração territorial do capitalismo global, diversas formulações teóricas vão acrescentar ainda as categorias território e nacionalidade no interior do modelo de análise. O pensamento parte, assim, da experiência das mulheres do Sul Global, em especial a América Latina, e o foco vai para a articulação dessas categorias com a questão da colonialidade, naquilo que se pode denominar como “virada de(s)colonial” do feminismo.

Na perspectiva da argentina Yuderkys Espinosa Miñoso, da colombiana Diana Gómez Correal e da mexicana Karina Ochoa Muñoz, o feminismo descolonial seria herdeiro, por um lado, do chamado feminismo negro, de cor e terceiro-mundista estadunidense e, por outro, das mulheres e feministas afrodescendentes e indígenas da América Latina e o Caribe, que colocaram o problema de sua invisibilidade nos movimentos sociais e no próprio feminismo. Entretanto, não deixam de pontuar:

[...] hay que decir que la invisibilización de la influencia de los procesos de acción y pensamiento del feminismo no blanco, en el desarrollo de las ideas descoloniales, ha resultado un problema difícil de soslayar, pues a pesar de las enormes contribuciones que se han producido, pocas veces se menciona a las autoras feministas que abrieron brecha en los debates, hoy en boga dentro de la descolonialidad. (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014, p. 30-31)

Parece-nos um sintoma duplamente revelador o de que, inclusive numa obra que realiza uma afirmação como esta, o nome de Lélia Gonzalez esteja ausente. É inegável que, conforme veremos, o pensamento de Gonzalez pode ser tomado como precursor do feminismo descolonial. No entanto, esta vertente, cujo epicentro é fundamentalmente hispano-americano e que é profundamente marcada pelo pensamento de mulheres que se entenderam racializadas ao se deslocarem para o Norte Global, ainda desconhece muito a pensadora negra brasileira que teorizou e militou pela unidade política e cultural das mulheres latino-americanas e caribenhas.

É a partir de uma série de deslocamentos e reflexões suscitados por sua obra que passamos a escutar as vozes de Victoria Santa Cruz, Shirley Campbell Barr, Alzira Rufino, Mary Grueso Romero e Conceição Evaristo, em cinco momentos de suas obras poéticas, enquanto *ladinoamefricanas*, conforme veremos no tópico a seguir.

LÉLIA GONZALEZ, A INTERPRETAÇÃO AFRO-LATINO-AMERICANA E A AMEFRICANIDADE

Antropóloga, professora, militante do movimento negro e feminista pioneira, Lélia Gonzalez (1935 - 1994) é sem dúvida uma das mais importantes pensadoras brasileiras do século XX e recentemente observa-se uma necessária e oportuna retomada de sua obra. A autora pode ser considerada uma precursora das reflexões elaboradas pelo chamado femi-

nismo decolonial porque, já em 1988, ao desenvolver a categoria “amefricanidade”, fazia um chamado a um feminismo afro-latino-americano, articulando raça, gênero, colonialidade e território em seu pensamento.

Segundo as organizadoras de importante compilação de sua obra, as sociólogas Flávia Rios e Márcia Lima, Lélia Gonzalez foi uma intelectual pública e engajada e seu pensamento marcado por perguntas complexas, referências diversas e interdisciplinares, uma preocupação com os acontecimentos mundiais e nacionais e uma forte atuação nos movimentos sociais. Nesse sentido, tem destaque a sua participação na fundação do Movimento Negro Unificado, do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras do Rio de Janeiro e do Nzinga - Coletivo de Mulheres Negras. Seus estudos abordam temáticas como: a mulher negra, a democracia racial, o feminismo, o movimento negro, a cultura brasileira, o racismo, o sexismo, a crítica ao eurocentrismo, entre outras.

Conforme desenvolvem Rios e Lima (2020), há uma produção renovada em torno da obra de Lélia Gonzalez em três tipos de abordagens principais: a decolonial, a interseccional e a psicanalítica. A abordagem decolonial destaca a crítica de Gonzalez ao caráter eurocêntrico das ciências sociais e do feminismo, o que a aproxima e a faz referência para intelectuais que apontam a colonialidade do saber e se alinham e constroem epistemologias do Sul Global, incluídas aqui autoras latino-americanas que trabalham com a necessidade de descolonizar o feminismo, como as antropólogas negras Mara Viveros Vigoya, colombiana, e Ochy Curiel, dominicana. A abordagem interseccional também revisita a obra de Lélia Gonzalez, na medida que seu pensamento expõe como as dominações de classe, raça e gênero se encontram articuladas nas formas de opressão e hierarquização social. Por último, a abordagem psicanalítica vem apontando para o uso que a autora faz do arcabouço teórico da psicanálise (partindo sobretudo de Lacan e Freud) para propor teorias como a da “neurose cultural brasileira”, mobilizando questões como a da internalização da dominação, os efeitos do racismo na sociedade e sua “preocupação recorrente com o não dito, o interdito e a dimensão subversiva da linguagem no cotidiano, realizada sobretudo por mulheres no mundo do cuidado, ou seja, na esfera da reprodução social” (Rios; Lima, 2020, p. 16).

Neste trabalho dialogamos mais diretamente com os apontamentos de Lélia G. a respeito do modo como opera a colonialidade no que se refere à identidade racial, bem como as consequências dessa operação; nos interessando também a preocupação da autora com a linguagem. Afeta-nos fundamentalmente a perspectiva de que não é possível pensar a condição das mulheres negras na América Latina sem considerar as articulações entre raça, classe e gênero na produção das hierarquias sociais e dos discursos que as (re)produzem.

A categoria de “amefricanidade” é um dos frutos desta perspectiva e foi apresentada por Lélia Gonzalez no texto “A categoria político-cultural da Amefricanidade”, de 1988. Par-

tindo da ideia de América-Ladina, desenvolvida por Betty Milan e M. D. Magno em 1981⁴, a autora aponta para um novo enfoque da formação histórico-cultural do Brasil e de outros países da região. A partir dele, questiona a presença da latinidade como marca da cultura em detrimento das origens africanas e ameríndias.

Gonzalez parte da constatação de que a formação histórico-cultural da América é profundamente marcada pela contribuição africana, algo bastante visível quando pensamos na questão linguística. A autora fala dos lapsos da língua e da importância de tornar visíveis as marcas da africanização nas línguas impostas pela colonização, uma vez que, apesar de constitutivas do uso linguístico na região, essas marcas são geralmente invisibilizadas. Vem daí o conceito de *pretuguês*, criado pela autora para tratar do caso brasileiro. Ela apontará ainda que as tendências são semelhantes no espanhol, no inglês e no francês das regiões caribenhas:

É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não apenas como a América insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer). Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês”, e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos” e os nascidos no Brasil de “crioulos”), é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), aponta para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento e recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular” e “folclore nacional”, que minimizam a importância da contribuição negra. (Gonzalez, 1988, p. 70)

Como podemos observar, a autora destaca que o apagamento dessas marcas linguísticas e culturais está diretamente relacionado à ideologia do branqueamento e às classificações eurocêntricas, que se constituem como estratégias centrais dos processos de colonização. Dessa forma, a criação da categoria “amefricanidade” se dá no sentido de evidenciar as marcas africanas no processo de formação histórico-cultural da América, rompendo com as heranças da colonialidade e buscando resgatar uma unidade específica do continente.

Gonzalez afirma que o racismo funcionou como estratégia e “ciência” para a dominação colonial nas Américas como um todo. Porém, ela destaca diferenças entre a forma como isso ocorreu na América Anglo-saxônica e na América Ibérica.

Na América Anglo-saxônica o racismo se deu de forma aberta, marcado pelos processos de segregação que, para a autora, reforçam a identidade racial dos grupos não-brancos.

⁴ Cf. M. D. Magno: “América Ladina: introdução a uma abertura”, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.

Já na América Ibérica o que historicamente se dá é um racismo disfarçado (“por denegação”), o que levou a uma pulverização das identidades raciais dos negros e indígenas. Dessa forma, os valores ocidentais brancos foram postos como únicos e universais, fundamentando-se nessa operação ideológica a ideia de embranquecimento da população.

Gonzalez destaca a força e amplitude das conquistas dos movimentos de resistência e a produção científica da comunidade negra dos Estados Unidos, facilitadas pelo reforço da identidade que a segregação explícita produz. Ou seja, “é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado inferior” (Gonzalez, 1988, p. 74). Na América Ibérica, por conta da marca do racismo por denegação, a forma de resistência mais presente é a força da cultura (o que não significa ausência de uma produção científica classificada pela autora como um erguer de “vozes solitárias”, como a de Abdias do Nascimento). Daí a importância de dissolver os apagamentos impostos pelo modelo próprio de colonialidade das sociedades ibéricas⁵.

Ao apontar essas diferenças das experiências da comunidade negra, Gonzalez identifica uma contradição nas formas político-ideológicas de luta e resistência negra nas Américas, apontada por ela como uma espécie de passividade diante do imperialismo dos Estados Unidos. Nos seus processos de resistência à violenta repressão cultural a que estava submetida, a coletividade negra desse país adotou e rejeitou certos termos de auto-identificação, como “*colored*”, “*black*”, “*afro-american*”, “*african-american*”.

É nesses dois últimos termos, “afro-americano” e “africano-americano”, que a autora encontra uma contradição, pois, em sua análise, ambos reiteram uma posição imperialista dos EUA em afirmar-se como “A América”. Lélia ironicamente pergunta: “E nós, o que somos, asiáticos?” (Gonzalez, 1988, p. 76), sustentando que esses termos levam à ideia equivocada de que só há negros nos EUA e, não, em todo o continente. Com isso, os termos levariam a uma reprodução da lógica imperialista que, em certa medida, contribui para a permanência de uma linguagem racista, conforme se pergunta Lélia: “Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos se permanecermos prisioneiros, ‘cativos de uma linguagem racista’?” (Gonzalez, 1988, p. 76).

⁵ Segundo a autora, o racismo por denegação e forte hierarquização social são algumas das principais marcas e estratégias dos modelos da colonização empreendida pelos países Ibéricos. Lélia destaca que isso está diretamente relacionado ao processo de formação histórica de Espanha e Portugal. A presença moura e todo o processo denominado “reconquista” deixaram marcas nessas sociedades: “como grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a um violento controle social e político” (GONZALEZ, 1988, p. 73). A rígida hierarquização e as ideologias de classificação social (racial e sexual), marcas das sociedades ibéricas pós reconquista, serão utilizadas também nas colônias como estratégias de dominação, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos e a sua manutenção como grupos dominantes, dispensando formas abertas de segregação.

Nesse sentido, a adoção do termo *amefricanos* para designar toda a comunidade negra das Américas romperia com as limitações territoriais, linguísticas e ideológicas impostas pelo colonialismo. Nisso residem as implicações políticas e culturais da categoria *amefricanidade*: ela resgata e evidencia toda a especificidade das experiências dos negros nas Américas, que foram diversas daquelas vivenciadas pelos negros que permaneceram no continente africano:

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (Sul, Central, Norte, insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural. [...] Em consequência ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo. Portanto, a América, como sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos (Gonzalez, 1988, p. 76-77).

Para Gonzalez, o mito da superioridade branca levou a uma fragmentação da identidade racial do colonizado. A amefricanidade seria justamente a ruptura dessa fragmentação. Ela é um sistema etnográfico de referência que coloca visível a dinâmica cultural afrocentrada manifesta no continente e, ao mesmo tempo, escapa das reproduções do imperialismo.

A partir disso Gonzalez faz uma leitura crítica do emprego do nome “América Latina”. Para ela, esse termo reforça os laços com a Europa colonizadora (latinidade). Em seu lugar, a autora propõe o uso de “América Ladina”, pois ressalta a ligação com os povos constituintes de nosso território e cultura, os ameríndios e os africanos. Consideramos que em seu aspecto político essa nomenclatura dialoga com a nomeação “Abya Yala”, que tem sido utilizada como autodesignação pelos povos originários em oposição a “América”, expressão que, embora utilizada anteriormente, se consagra entre o fim do século XVIII e início do XIX. O diálogo político de “América Ladina” e “Abya Yala” nos parece residir no que é apontado por Porto-Gonçalves (2009) a respeito dessa última denominação:

Pouco a pouco, nos diferentes encontros do movimento dos povos indígenas, o nome América vem sendo substituído por Abya Yala, indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciativo de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários. (Porto-Gonçalves, 2009, p. 26)

Entendemos que “América Ladina”, igualmente, não apenas se constitui como um outro nome, mas permite evidenciar a presença de um outro sujeito enunciativo do discurso, subalternizado pelo projeto colonial e submetido ao estilhaçamento de sua identidade étnico-racial pelos mecanismos de dominação desse projeto. Trata-se, portanto, não apenas

de “criar” outro nome, mas de romper politicamente com a colonialidade, reivindicando e afirmando para si (e para o “outro”) a sua identidade e território.

Como podemos perceber, Lélia Gonzalez aponta para a necessidade de uma afirmação da identidade que rompa com o padrão do imperialismo e com as marcas da colonização. É precisamente neste ponto que escutamos sua voz se encontrando e se cruzando às vozes poéticas que nos falarão no próximo tópico deste texto.

¿QUÉ SIGNIFICA SER NEGRA?

O que faremos a partir de agora é um percurso de escuta em torno desta pergunta. Repondo o que bell hooks nos ensinou a explicitar, trata-se de um itinerário feito por mulheres brancas cientes de seu lugar interpretativo e das limitações que este lugar confere à escuta. Não pretendemos oferecer leituras “definitivas”, mas apenas nossas leituras, nossas formas de escutar as vozes que falarão ao longo do percurso. Uma das formas pelas quais este preceito se materializa no texto é a pontuação de diversas marcas da localização de nossa leitura enquanto mulheres brancas (como, por exemplo, as expressões “a nosso ver”, “para nós” ou “nos parece”).

Começaremos este percurso recuperando um relato de Victoria Santa Cruz sobre a situação disparadora da composição do emblemático poema de sua autoria, “Me gritaron negra”. Em um trecho do programa documental *Negro es mi color - Victoria Santa Cruz*, dirigido por Claudia Chumbe Rojas e produzido pela Televisión Nacional de Perú (TNP) em 2005, a multiartista relata a situação que viveu em sua vizinhança quando tinha perto de sete anos de idade:

Las chicas eran todas mestizas, yo era la única negra. Y me acuerdo que en una oportunidad se muda, viene a vivir aquí, al barrio, una familia muy blanca. La chiquita era gringuita. Y cuando salgo yo a jugar la gringuita me mira y dice: “Si esa negrita juega, yo me voy”. “Bueno, digo yo, esta acaba de llegar y ya está poniendo reglas” ¿Cuál sería mi sorpresa? Cuando mis amigas me dicen ‘Vete, Victoria’. Ah... una puñalada es una caricia comparado con aquello que me pasó. Yo no sabía qué era negra. Cuando digo no sabía qué era negra no estoy hablando del color, sino de lo que eso implicaba.⁶

Santa Cruz nos fala de “*lo que eso implicaba*”, o que, para nós, remete a uma indagação em torno do significado de *negra* na formação social. Trata-se de uma indagação que consideramos de ordem discursiva, na medida em que o discurso, para nós, diz respeito à produção de sentidos na e pela linguagem, sempre atravessada pelo sócio-histórico.

A Análise do Discurso - campo interdisciplinar a partir do qual trabalhamos aqui e cuja conformação se dá a partir de referenciais europeus brancos - se diferencia em relação

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fx4ZiluO6gE&t=6s> (Acesso em 10 de junho de 2023). A transcrição da fala é de nossa autoria.

aos estudos da língua, da gramática, e à análise de conteúdo, justamente porque nem trabalha a língua enquanto sistema abstrato, mas sim com “a língua no mundo”, “maneiras de significar”, com os homens e mulheres “falando”; nem deixa de pensar a produção de sentidos como parte das vidas humanas, das vidas de homens e mulheres enquanto sujeitos, enquanto integrantes de uma determinada forma de sociedade.

Salientamos que, a partir desta, que é uma perspectiva materialista de análise discursiva, entende-se que os processos de significação se dão no encontro de memória e atualidade do enunciado. O sentido é formulado numa sequência discursiva dada, produzida sob determinadas condições, no chamado *intradiscurso*. Entretanto, a constituição do sentido aí formulado se dá por *relações interdiscursivas*, isso é, por como “todos os dizeres já ditos (e esquecidos) em uma estratificação de enunciados que representa para essa enunciação o dizível” (Orlandi, 2009, p. 32-33) atravessam a formulação e constituem o sentido. Isso equivale a dizer que as “relações interdiscursivas, isto é, as que se estabelecem entre os enunciados e que determinam a produção de sentido, *respondem a alguma regularidade*, não são simples associações em um espaço supostamente equipolente de coisas ditas.” (Fanjul, 2017, p. 18-19 – grifo nosso). Assim, quando atentamos às regularidades discursivas estamos rastreando o funcionamento da *memória discursiva*, uma vez que

(...) o interdiscurso é caracterizado como espaço de memória discursiva, sustentado no funcionamento de pré-construídos e de remissões dialógicas e parafrásticas entre enunciados. Essa memória discursiva vai se configurando e modificando em um *processo de regularização*, mas também *sujeito à desregularização* pela irrupção do novo, que pode contribuir para reestruturar as redes de memória e as filiações sócio-históricas. (Fanjul, 2017, p. 20 – grifos nossos)

Foram, portanto, processos de regularização que estruturam as redes de memória e filiações sócio-históricas, e que estão sujeitos à desregularização que reestrutura essas mesmas redes e filiações, que nos chamaram a atenção quando colocamos em série determinados textos poéticos produzidos por mulheres negras latino-americanas, ou, nos termos de Lélia Gonzalez, mulheres ladinoamefricanas. Como contas de um cordão, cada um destes poemas nos parece remeter à pergunta, que os uniria: *¿Qué significa ser negra?*

A primeira destas contas será justamente “Me gritaron negra”, de Victoria Santa Cruz, amefricana do Peru. Este poema é tomado como ponto inicial do percurso pelo próprio peso que ele tem na série e por apresentar, a nosso ver, num nível mais narrativo e cenográfico a oposição entre um sentido racista/colonialista de negro e, outro, de rompimento com a fragmentação da identidade racial, isso é, um sentido de afirmação. Como veremos, consideramos que esse movimento pode ser lido como construção e marca da amefricanidade.

“Me gritaron negra”, a nosso ver, dramatiza o embate entre a voz de uma enunciadora e outras vozes em torno do significado de *ser negra*. Numa primeira cena, a locutora seria interpelada enquanto *negra*, pois neste momento ela é *negra como ellos decían*, isso é, assumiria

em relação à sua negritude uma posição construída não por ela, mas por quem a diz *negra*. *Ser negra* funciona nessa cena enquanto **acusação**, o que supõe que ali *negra* significa a partir de um pré-construído **racista** e **colonial**. É justamente na ideologia do branqueamento, característica da formação histórica das sociedades latino-americanas e cujos matizes o pensamento de Lélia Gonzalez destrincha acuradamente, que esse pré-construído funciona.

Nesse sentido, retomamos o conceito de racismo por denegação reivindicado por Gonzalez (1988) enquanto característico da América Ibérica, em contraposição ao racismo aberto da América Anglo-saxã. Parece-nos que o poema “Me gritaron negra” pode ser lido enquanto uma forma narrativa dessa denegação. Antes de mais nada porque é numa sociedade que não se organiza explicitamente a partir da segregação entre grupos brancos e não-brancos que uma cena como esta pode ocorrer:

Tenía siete años apenas,	¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
apenas siete años,	¡Negra! ¡Negra!
¡Qué siete años!	
¡No llegaba a cinco siquiera!	“¿Soy acaso negra?” – me dije ¡Sí!
	“¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!
De pronto unas voces en la calle me grita-	Y yo no sabía la triste verdad que aquello
ron ¡Negra!	escondía.

Afinal, esta nos parece uma forma de encenar a fragmentação de uma identidade racial que é determinada pela voz do outro e, uma vez que o é a partir de uma ideologia de branqueamento, funciona enquanto identidade constituída pela colonialidade. Inevitável nos remetermos à observação de Lélia acerca do reforço da identidade racial que o racismo aberto na América Anglo-saxã pode produzir, na medida em que verbaliza uma cena que seria exatamente a oposta da que presenciamos na abertura do poema de Victoria Santa Cruz: “No caso das crianças negras, elas crescem sabendo que o são e sem se envergonharem disso; o que lhes permite desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem (...)” (Gonzalez, 1988, p. 74). Vivendo, então, o oposto desta situação, a locutora de “Me gritaron negra” segue o seu relato:

Y me sentí negra, ¡Negra!	Y retrocedí ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra!	Y retrocedí...
Y retrocedí ¡Negra!	¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
Como ellos querían ¡Negra!	¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
Y odié mis cabellos y mis labios gruesos	¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
y miré apenada mi carne tostada	¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!

É aqui onde entra o outro aspecto que nos parece permitir a leitura do poema enquanto forma narrativa do racismo por denegação. A construção de uma identidade racial nesta cena nos parece se dar no continuum entre *sentirse negra* - *retroceder* - *odiarse*, na medida em que *negra* significaria a partir de uma ideologia de branqueamento:

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais ex-

ploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988, p. 73)

Justamente por isso nos parece fundamental que no poema de Santa Cruz se reitem as formas de heterogeneidade mostrada (Authier-Revuz, 1990) e se diga: *negra como ellos decían, negra como ellos querían*⁷. Entendemos que “ellos” aqui, além de representarem, em um nível mais propriamente narrativo, os personagens instalados desde a segunda estrofe do poema (“unas voces en la calle”), remetem principalmente ao próprio funcionamento social da ideologia do branqueamento, isso é, às vozes hegemônicas repercutidas na mídia e demais aparelhos ideológicos (o que torna a própria faceta narrativa dessa terceira pessoa no poema ainda mais representativa, com a sua inespecificidade e o seu caráter público, “unas voces en la calle”).

Também a internalização do desejo de embranquecer, descrita por Lélia Gonzalez como efeito desse funcionamento ideológico, é, a nosso ver, encenada no poema através do ódio ao próprio corpo e pela intervenção sobre ele:

Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada
Seguía llevando a mi espalda
mi pesada carga

¡Y cómo pesaba! ...
Me alacé el cabello,

me polveé la cara,
y entre mis cabellos siempre resonaba
la misma palabra
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!

A imagem de *negra*, enquanto acusação racista, ressoando entre os cabelos da mulher negra que fala no poema, nos parece outra imagem muito potente da internalização da ideologia do branqueamento, que estilhaça a identidade racial negra.

Mas, a partir daqui, o poema de Santa Cruz encenaria, segundo nossa escuta, a resistência a esse estilhaçamento. A relação com a denegação da negritude passa a ser de **confrontação polêmica**: *¿Y qué?* diz a locutora às vozes que a gritam *negra*. Com essa confrontação, se passa a uma nova cena, que consideramos uma cena de virada:

Hasta que un día que retrocedía,
retrocedía y que iba a caer
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!

¿Y qué?

¿Y qué? ¡Negra!
Sí ¡Negra!
Soy ¡Negra!
Negra ¡Negra!
Negra soy

⁷ As formas de “heterogeneidade mostrada” são assim chamadas “por inscreverem o outro na sequência do discurso” (Authier-Revuz, 1990, p. 25).

Nessa nova cena, a interpelação nos parece mudar de lado. As vozes que a dizem *negra* encontram a locutora confrontando o sentido que elas atribuem à negritude, a partir da reafirmação: *sí, soy, negra, negra soy*. O enunciado *negra soy* promove assim um deslocamento de sentidos com relação a uma memória, escutamos aqui uma reestruturação das filiações sócio-históricas a partir das quais *ser negra* significa. Do pré-construído racista e colonial instalado pela matriz ideológica do branqueamento, passa-se à afirmação da negritude ou, nos termos de Lélia Gonzalez, à **amefricanidade** formulada enquanto **interpelação**.

Parece-nos importante ressaltar esse caráter de confrontação, de interpelação que a afirmação da identidade negra possui, a nosso ver, no interior do poema. Não se trata de afirmar outra coisa, no lugar do que estava sendo dito. Trata-se de **redizê-lo a partir de uma outra posição**, de tal modo que **o seu sentido se desloca, desafiando** o anterior. Efeito de sentido para o qual nos parece contribuir a própria inversão das vozes. Se antes eram as *voces en la calle* que ecoavam ao final de cada verso, em tom acusatório, agora é a voz da locutora que ecoa, dona desse dizer sobre si:

¡Negra! Sí
¡Negra! Soy
¡Negra! Negra
¡Negra! Negra soy
De hoy en adelante no quiero
lacia mi cabello
No quiero
Y voy a reírme de aquellos,
que por evitar – según ellos –
que por evitarnos algún sinsabor

Llaman a los negros gente de color
¿Y de qué color? NEGRO
¡Y qué lindo suena! NEGRO
¡Y qué ritmo tiene!

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO

Neste ponto nos parece de extrema importância fazer referência a uma performance que se tornou muito conhecida do poema “Me gritaron negra”, realizada pela própria autora, Victoria Santa Cruz, em conjunto com um corpo de baile e coral, registrada no documentário *Victoria - Black and Woman* (1978). Na nossa leitura, as letras maiúsculas no poema escrito buscam plasmar o que nesta performance se instala a partir do verso *¿Y de qué color?:* a mudança performática da vocalização de “Negro”, pelo coro. Na nossa escuta, essa vocalização ganha uma melodia que não possuía, com a distensão das sílabas e uma mudança na curva tonal da palavra. De grito agressivo, ela passa a ser uma toada melódica. Essa transformação se intensifica após o verso *¡Y qué ritmo tiene!*, ao ganhar corpo na dança que Victoria Santa Cruz e o corpo de baile e coral passam a fazer ao entoar a palavra “Negro”. O ritmo, a musicalidade, a dança se tornam, assim, centrais na afirmação da identidade negra no poema:

Al fin
Al fin comprendí AL FIN
Ya no retrocedo AL FIN
Y avanzo segura AL FIN
Avanzo y espero AL FIN
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
que negro azabache fuese mi color

Y ya comprendí AL FIN
Ya tengo la llave
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO
¡Negra soy!

A centralidade do ritmo, da musicalidade e da dança no processo de afirmação da identidade negra em “Me gritaron negra”, enquanto processo de transformação do sentido de *negra*, também nos parece estar em diálogo direto com aspectos levantados por Lélia Gonzalez a respeito do racismo por denegação nas sociedades latino-americanas⁸.

Conforme diz a autora: “Aqui, a força da cultura apresenta-se como a melhor forma de resistência” (1988, p. 74). Entendemos que, guardando algumas diferenças culturais, podemos ampliar à toda a região latino-americana o que Lélia apontava especificamente sobre o caso brasileiro, conforme nos lembra Luiza Bairos:

No pensamento de Lélia, o núcleo da amefricanidade é constituído pela cultura negra que, informando toda a cultura brasileira, se expressa “na cotidianidade de nossos falares, gestos, movimentos e modos de ser que atuam de tal maneira que deles nem temos consciência. É isso que caracteriza a cultura viva de um povo.” Entretanto, a cultura negra “não é apenas o samba, o pagode, ou o funk. Mas ela também é o rock, o reggae, o jazz. Ela não é apenas a Umbanda ou o Candomblé, mas é também o transe das igrejas carismáticas, católicas e protestantes. Ela não é apenas o ‘nós vai’ e o ‘nós come’. Mas a musicalidade e as pontuações discursivas que nos diferenciam dos falares portugueses e africanos (Bairros, 2000, p. 10).

É assim que nos parece possível ler “Me gritaron negra” como um discurso sobre a amefricanidade: a partir da ruptura com o pré-construído da superioridade branca e o deslocamento de sentidos em torno do *ser negra*. Ao colocarmos este poema em série com os quatro outros pelos quais passaremos a partir de agora, esse deslocamento de sentidos, que se dá através da afirmação da amefricanidade enquanto interpelação à denegação da negritude, pode ser tomado como uma regularidade, na medida em que encontramos “remissões dialógicas e parafrásticas” (Fanjul, 2017, p. 31) a este enunciado.

No poema “Rotundamente negra”, de Shirley Campbell Barr, amefricana da Costa Rica, é precisamente nesse deslocamento que escutamos a constituição do sentido numa auto-descrição física (da forma da *boca, nariz, dentes e piel* da locutora), o que nos leva a observar uma quase intertextualidade com o poema de Victoria Santa Cruz. Contudo, pensando em como essa (des)regularização do sentido de *ser negra* funciona enquanto discurso que interpela outro, é ao enunciado *Me niego a negar* que atribuímos uma centralidade no poema de Campbell Barr, que diz:

Me niego rotundamente
a negar mi voz
mi sangre
y mi piel

Y me niego rotundamente
a dejar de ser yo
a dejar de sentirme bien

cuando miro mi rostro
en el espejo
con mi boca
rotundamente grande
y mi nariz
rotundamente ancha
y mis dientes

⁸ Nesse sentido é interessante notar que no já referido documentário *Black and Woman*, Victoria Santa Cruz fala ao entrevistador sobre o “ritmo interior” como um reduto de liberdade, jamais violada sequer pela escravização.

rotundamente blancos
y mi piel
valientemente negra

Y me niego categóricamente a
dejar de hablar mi lengua,
mi acento y mi historia

Y me niego absolutamente
a ser de los que se callan
de los que temen de los que lloran

Porque me acepto
rotundamente libre
rotundamente negra
rotundamente hermosa

A nosso ver, “Rotundamente negra” textualiza de outras formas o embate cenográfico que nos chamou a atenção em “Me gritaron negra”. A confrontação polêmica encenada no poema de Santa Cruz por meio do enfrentamento entre *unas voces en la calle* e a voz da locutora, nós vemos funcionando no poema de Campbell Barr por meio da negação, através da qual é trazido à fala da locutora um discurso outro. A sistemática negação, *me niego a*, nos parece interpelar reiteradamente a ideologia do branqueamento a partir da qual funciona o racismo latino-americano. A voz locutora se recusa a aderir a um discurso que, sustentado no pré-construído da supremacia branca, exorta ao ocultamento e inferiorização de qualquer traço não-branco.

Em nossa leitura, os três elementos enunciados na primeira estrofe de “Rotundamente negra”, a voz, a *sangre* e a *piel*, organizam de certa forma o restante desse relato-testemunho. Para nós, a negação-interpelação de Campbell Barr, que produz uma deliberada ruptura com uma rede de memórias racistas, encaixa à negação da pele (que era encenada ao longo de toda a primeira parte do poema de Victoria Santa Cruz), a negação da ancestralidade (*sangre*) e a da palavra (*voz*).

Esse encaixe também deve, a nosso ver, ser lido a partir de um interdiscurso sobre a estrutura sexista e racista das sociedades latino-americanas. Recuperando do pensamento lacaniano o conceito de *infante* como “aquele que não é sujeito do seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros” (Gonzalez, 2020a, p. 41), Lélia Gonzalez afirma:

Da mesma forma, nós mulheres e não brancas fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior no interior da sua hierarquia (apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história. (Gonzalez, 2020a, p. 41-42)

Confrontando diretamente esse mecanismo ideológico de dominação, a mulher em “Rotundamente negra” é sujeito do seu próprio discurso, de sua própria história e de seu próprio corpo, realizando uma auto-afirmação da negritude que interpretamos, com Lélia Gonzalez, como elaboração da amefricanidade. Se no poema de Victoria Santa Cruz essa elaboração se dava no relato de uma nova relação da locutora com o seu próprio corpo, nos versos finais do poema de Campbell Barr ela funciona a partir de um jogo de paralelismo articulado pelo advérbio *rotundamente* (elemento determinante para o discurso de auto-

afirmação no poema) e no interior do qual se cria uma relação parafrástica: *negra = libre = hermosa*.

É possível afirmar, a nosso ver, que o poema “Resgate”, de Alzira Rufino, amefricana do Brasil, entra numa relação de regularidade muito patente com essa forma de construir uma auto-afirmação da negritude:

Sou negra ponto final
Devolvo-me a identidade
Rasgo a minha certidão
Sou negra
Sem reticências

Sem vírgulas sem ausências
Sou negra balacobaco
Sou negra noite cansaço
Sou negra
Ponto final

Novamente, vemos que a afirmação da identidade negra funciona num sentido de interpelação à outra, que era de negação: marcada por reticências, vírgulas e ausências, com as quais a locutora rompe no seu movimento de devolução da própria integridade/identidade. E, ao lermos esse poema no interior da série que aqui vamos formando, acreditamos que vai se desenhando uma rede parafrástica: *negra soy, rotundamente negra, negra ponto final*. A amefricanidade realizada enquanto **resgate** - título do poema de Rufino - de uma identidade que se constrói no confronto com a sua denegação.

A própria expressão “negra ponto final” nos leva à memória discursiva que constitui a possibilidade de enunciar e conferir sentido à negritude, não apenas no Brasil, mas na América Latina e Caribe como um todo. Escutamos em “negra ponto final” uma confrontação direta às inúmeras categorias raciais que a ideologia do branqueamento produz nas sociedades latino-americanas, das quais “morena” ou “moreno” poderia servir de emblema.

Na próxima conta dessa série, de autoria de Mary Grueso Romero, amefricana da Colômbia, esta enunciação (“morena”) é formulada, o que nos permite falar de como a memória discursiva produzida pela colonialidade atravessa os espaços latino-americanos e produz entre os idiomas português e espanhol uma proximidade específica deste território. No poema de Grueso, o processo de regularização da amefricanidade ocorre também enquanto repetição propriamente, pois a formulação “Negra soy”, central no poema de Victoria Santa Cruz, retorna, agora no título do poema. Nele também está, a nosso ver, representado um embate entre vozes, apesar de não diretamente encenado, mas sim narrado pela voz da locutora:

¿Por qué me dicen morena?
Si moreno no es color
Yo tengo una raza que es negra,
Y negra me hizo Dios.

Y otros arreglan el cuento
Diciéndome de color
Dizque pa` endulzarme la cosa
Y que no me ofenda yo.

Se em “Me gritaron negra” as *voces en la calle* fazem funcionar a designação *negra* a partir de uma memória colonialista, isso é, a partir de um pré-construído racista, em “Negra

soy” são interpeladas outras operações discursivas típicas do racismo por denegação que, conforme Lélia Gonzalez, caracteriza a América ibérica.

Herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual), assim como das técnicas jurídicas e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não podiam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Racialmente estratificadas, apresentam uma espécie de continuum de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Nesse quadro, torna-se desnecessária a segregação entres mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante. (GONZALEZ, 2020a, p. 43)

Esse continuum de cor, como um resultado da ideologia do branqueamento, acaba operando como uma interdição do sentido de *negro* na medida que as outras denominações de cor, respondendo a essa mesma ideologia, aparecem como mais adequadas socialmente ao apagarem a identidade negra: *Diciéndome de color / Dizque pa’ endulzarme la cosa / Y que no me odenda yo*. O que escutamos no poema de Mary Grueso é exatamente o desmontar da lógica colonial de estilhaçamento da identidade racial quando, no embate das vozes, a identidade negra é afirmada a partir de uma negação do continuum de cor e dos efeitos sociais da miscigenação: *Yo tengo una raza que es negra ou, de forma ainda mais intensa, em Yo tengo una raza pura*.

Mas, a nosso ver, o poema participa da regularização de uma afirmação da amefricanidade, que estamos lendo através dos poemas que aqui dispusemos em série, trazendo também novas determinações ao *ser negro*. Aquilo que no poema de Victoria Santa Cruz se realiza mais no plano performático, com a musicalidade e a dança das quais falamos antes, e no de Shirley Campbell Barr está contido na imagem *mi sangre* e nos versos *Y me niego rotundamente a / dejar de hablar mi lengua, / mi acento y mi historia*; em “Negra soy” nos parece desenvolver-se através da reivindicação do direito à memória histórica e do pertencimento a um sujeito coletivo:

Yo tengo una raza pura
Y de ella orgullosa estoy
De mis ancestros africanos
Y del sonar del tambó.
Yo vengo de una raza que tiene
Una historia pa’contá
Que rompiendo sus cadenas

Alcanzó la libertá.

A sangre y fuego rompieron,
Las cadenas de opresión
Y ese yugo esclavista
Que por siglos nos aplastó.

Essas estrofes de Mary Grueso podem, a nosso ver, ser lidas como um discurso **sobre** e **de** elaboração da amefricanidade, nos termos de Lélia González, uma vez que conforme diz a autora:

(...) a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/americanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daque-

les que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *americanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. (Gonzalez, 1988, p. 77)

Poderia ser a exigência desse conhecimento e pesquisa o que ressoaria nos versos “*Yo vengo de una raza que tiene / Una historia pa’ contá*”, de Mary Grueso. Versos que também funcionam enquanto interpelação ao sistema de dominação a partir do qual a experiência histórica, tanto africana, como amefricana é negada.

Se na asseveração da existência da experiência histórica africana e amefricana, *Yo vengo de una raza que tiene / Una historia pa’ contá*, é possível ver um gesto metadiscursivo (um *falar sobre* a elaboração da amefricanidade); nos versos seguintes do poema de Mary Grueso o que se realizada é a própria elaboração em si. A “*raza pura*” da qual vem essa voz locutora não apresenta qualquer passividade diante do “*yugo esclavista*”, como relatam os versos: “*Que rompiendo sus cadenas / Alcanzó la libertad*”, “*A sangre y a fuego rompieron / Las cadenas de opresión*”. Trata-se de uma representação que rompe completamente com a memória discursiva e, em especial, histórica – construída pela história oficial submetida à lógica colonial apontada por Lélia no trecho que citamos acima – a respeito da experiência de exploração sócio-econômica vivida pelos americanos.

É justamente aí que encontramos uma regularidade entre essa elaboração no poema de Mary Grueso e um aspecto central do poema “*Vozes-mulheres*”, de Conceição Evaristo, amefricana do Brasil, e última conta da série pela qual caminhamos neste trabalho: a criação de uma narrativa, familiar e social. Dizem os versos de Evaristo:

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela
A minha voz ainda
ecoa versos perplexos

com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

A nosso ver, a elaboração da amefricanidade se constrói narrativamente no poema de Evaristo, ao longo de um relato sobre os ecos das vozes da *bisavó*, *avó* e *mãe* da locutora, chegando à voz de sua *filha*. Relato esse que pode ser interpretado pela voz de Lélia: “a

América (...) é uma criação nossa e de nossos antepassados do continente em que vivemos” (Gonzalez, 1988, p. 77). E aqui nos parece importante remeter essa elaboração da amefricanidade ao próprio conceito de *escrevivência*, gestado por Conceição Evaristo:

É com muito orgulho mesmo, o meu texto, tanto o texto literário, como o texto ensaístico, a poesia, a prosa... nasce profundamente marcado pela minha experiência de mulher negra na sociedade brasileira. É uma *escrevivência* que se dá realmente através dessa vida, que é a vida do povo negro. Homens, mulheres, crianças.⁹

Em seu poema “Vozes-mulheres”, assim como em outros tantos momentos de sua obra, a ficcionalização da experiência constrói memória histórica. Como afirma Evaristo: “Um trabalho ficcional pode te alimentar tanto quanto ter uma comprovação histórica. Já que esse passado nos foi roubado, a gente o cria com ficção. Isso pode realmente valer muito para a nossa autoestima” (Gomes; Ferreira, 2021)

Contudo, o poema de Conceição rompe de entrada com uma regularidade muito forte da série poética pela qual transitamos neste trabalho. Ao longo de “Vozes-mulheres”, a palavra *negra*, tão central na superfície textual dos poemas de Victoria Santa Cruz, Shirley Campbell, Alzira Rufino e Mary Grueso, é sequer enunciada. Esta ausência nos parece um dos sinais das rupturas significativas com a série que os versos de Evaristo nos produziram.

Por um lado, em lugar de ser *negra* a mulher neste poema é *avó, mãe, filha*, posições que nos remetem à questão da ancestralidade, enunciada em outros poemas da série, mas aqui numa chave de representação da trajetória familiar, o que nos faz pensar numa interpelação à sua restrição, no discurso colonial moderno, à branquitude e ao modelo familiar patriarcal. Nestes versos a mulher também, ao invés de ser *negra*, é “voz-mulher”, substantivo composto em que escutamos não apenas a interpelação à posição de *infante*, em que são colocadas as mulheres negras conforme nos ensina Lélia Gonzalez, uma vez que a sua fala é negada ou ignorada, sendo então faladas pelos homens brancos, pelas mulheres brancas e, em certa medida, inclusive pelos homens negros; mas também uma ressonância da pergunta de Sojourner Truth: “acaso eu não sou uma mulher?”, o que nos leva a pensar nas provocações de Lélia a respeito da amefricanidade como uma categoria político-cultural que diz respeito à diáspora africana nas Américas como um todo, e não apenas à Latina.

Por outro lado, a ausência da palavra “negra” não significa que a racialização produzida pela colonialidade esteja ausente da representação da experiência dessas vozes-mulheres. Ela está, sim, enunciada mas através de *brancos*, nas formulações “brancos-donos de tudo” e “roupagens sujas dos brancos”, as quais nos fazem remeter ao pacto da branquitude, pela posição de privilégio que a primeira explicita e pela conotação que as “roupagens” po-

⁹ Entrevista a Conceição Evaristo publicada pelo Canal *Leituras Brasileiras*, no Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY> (Acesso em 10 de junho de 2021). A transcrição é de nossa autoria.

dem assumir, pensando na invisibilidade da raça (construção social de valores) que lhe é permitida às pessoas brancas e vetada às não brancas, no interior do pacto racial colonial.

Conforme buscaremos desenvolver no fechamento deste artigo, a percepção dessas rupturas nos versos de Evaristo com relação à série formada neste itinerário interpretativo com os poemas de Santa Cruz, Campbell Barr, Rufino e Grueso, foi um verdadeiro processo de interpelação à nossa branquitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nosso percurso fomos compartilhando que, em termos de produção de sentidos, os poemas “Me gritaron negra”, “Rotundamente negra”, “Resgate”, “Negra soy” e “Vozes-mulheres” nos parecem ter em comum a afirmação de uma identidade negra localizada na América Latina, um território que, como nos apresenta Lélia Gonzalez, tem como uma das consequências da colonialidade a marca do racismo por denegação. Mas, ao afirmar a identidade silenciada e estilhaçada nesse processo histórico-cultural, os sentidos que escutamos construídos por esses poemas apontam, nessa nossa escuta, para o próprio caráter político-cultural da categoria de amefricanidade.

Mirando a superação da colonialidade e também da lógica imperialista, Gonzalez afirma a necessidade de nomear as coisas como elas são, visto que “toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão” (Asante *apud* Gonzalez, 1988, p. 78). Entendemos que a pensadora está propondo que a linguagem não é puramente formal, ela produz (e reproduz) sentidos, revela identidades e também apagamentos. Com isso, ao (re)nomear a América Latina como **América Ladina** o resultado é político tanto no sentido de situar e revelar as experiências comuns das pessoas negras e dos povos originários nesse território, quanto no de evidenciar que a construção política e cultural desse mesmo território é obra desses sujeitos historicamente silenciados, subalternizados, violentados.

As vozes das cinco poetisas amefricanas que escutamos ao longo deste trabalho nos fizeram ainda pensar constantemente um outro aspecto fundamental da obra de Lélia Gonzalez: o funcionamento do sexismo e da opressão de gênero é inseparável da opressão racial. Enquanto nós, mulheres brancas, somos socialmente permitidas a ignorar essa indissociabilidade, as narrativas das experiências das mulheres negras estão constantemente nos convidando a escutar sobre como a racialização as constitui enquanto sujeitos femininos.

Muito convocadas por esta disparidade, lembramos novamente das palavras de bell hooks relatando sua experiência em sala de aula:

Ainda que eu acredite que é um gesto significativo de jovens mulheres brancas em uma cultura de supremacia branca procurar ouvir de mulheres negras, desejar ouvir e aprender a partir de mulheres negras, adverti os estudantes dos riscos de transformar as esferas de discussão sobre tópicos raciais (ou, nesse caso, a escrita de mulheres negras) em mais um setor onde nós, como pessoas negras, somos convocadas a assumir a principal responsabilidade por compartilhar experiências, ideias e informação. Tal gesto põe pessoas negras mais uma vez numa posição de servidão, atendendo às necessidades dos brancos. (hooks, 2019, p. 108)

Encerramos, então, compartilhando que o processo disparado pelo itinerário interpretativo que aqui realizamos nos levou a experienciar algo que poderia estar no campo, por assim dizer, oposto ao dessa servidão. Conforme relatamos na introdução, este artigo é parte de um processo de letramento racial pelo qual nós, educadoras e pesquisadoras mulheres brancas, estamos passando nos últimos anos. Em meio a ele, diversos aspectos do presente trabalho se transformaram a cada movimento de revisão. Entretanto, o ocorrido com a nossa leitura/escuta do poema “Vozes-mulheres”, de Conceição Evaristo, foi singular: em determinado momento, nossa interpretação se refez completamente e, de tal maneira, que interpelou de modo profundo a nossa branquitude, pois fomos enfrentadas à nossa incapacidade inicial de ler/escutar os efeitos da ruptura com relação à série no que diz respeito à enunciação de “negra”, dos quais tratamos ao final do tópico anterior.

Não por coincidência, trata-se do único poema que aqui abordamos em que não apenas a mulher negra é enunciada por fora da fixação desta condição, que lhe é imposta pela branquitude, como o único no qual esta branquitude é colocada em cena enquanto uma condição racial que produz privilégio. Isto nos faz terminar este trabalho com a impressão de que mais que “atender às nossas necessidades”, ele nos impele ao oxímoro proposto por Martínez (2018) e à possibilidade de escrevermos contra nós mesmas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). **Caderno Estudos Lingüísticos**, Campinas, 19: 25-42, jul./dez. 1990.
- BAIRROS, Luiza. Lembrando Léila Gonzalez (1935-1994). **Afro-Ásia - Centro de estudos afro-orientais**, n. 23, 2000. UFBA. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990/13591>. Acesso em 01 abril 2021.
- BARR, Shirley Campbell. **Rotundamente Negra**. San José: Arado, 1994.
- CARNEIRO, Sueli. Epistemicídio. **Portal Geledés**. Artigo publicado em 14 de setembro de 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em 10 jun 2021
- ESPINOSA, Yuderlys; GÓMEZ, Diana; OCHOA, Karina. Introducción. In: **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014, pp. 13-40.
- EVARISTO, Conceição. Vozes-mulheres. In: EVARISTO, Conceição. **Poemas de recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017. p. 10-11.
- FANJUL, Adrián Pablo. **A pessoa no discurso**. Português e espanhol: novo olhar sobre a proximidade. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.
- GARZÓN MARTÍNEZ, M. T. Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. **Descentrada**, 2 (2), 2018.
- GOMES, Helton Simões; FERREIRA, Lola. Conceição Evaristo: Temos um passado, que foi violentado, e a culpa não é nossa. **Série Origens**, capítulo 18. Tilt UOL. 14 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/reportagens-especiais/ancestralidade-conceicao-evaristo.htm?fbclid=IwAR38PlrQJ2iBZH74SmKuB5s9uh5OfJUxDYFlg2GbOSbuqDbRkYVnAXvTYjw>. Acesso em 20 maio 2021.
- GONZALEZ, Léila. A categoria político-cultural da *Amefricanidade*. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.
- GONZALEZ, Léila. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a. p. 38-51.
- GONZALEZ, Léila. Nanny: Pilar da amefricanidade. In: GONZALEZ, Léila. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 151-157
- GONZALEZ, Léila. A mulher negra no Brasil. In: GONZALEZ, Léila. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 158-170.
- GRUESO, Mary. Negra Soy. In: **El otro que yo que sí soy yo - Poemas de amor y mar**. Buenaventura: Marymar, 1997, p. 116.
- HOOKS, bell. Estudos feministas: questões éticas. In: **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo, Elefante, 2019.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de Discurso**. Princípios e Procedimentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2009.
- PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWACKO, José (orgs.). **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. p. 116-148.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>. Acesso em 30 abril 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

RIBEIRO, Djamila. O enfrentamento ao racismo precisa ser mais do que posts para aliviar a consciência. **Folha de São Paulo**, 4 de junho de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2020/06/o-enfrentamento-ao-racismo-precisa-ser-mais-do-que-posts-para-aliviar-a-consciencia.shtml?cmpid=assmob&origin=folha>. Acesso em 10 jun 2021.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 9-21.

RUFINO, Alzina. Resgate. In: RUFINO, Alzina. **Eu, mulher negra, resisto**. Santos: Edição da Autora, 1988. p. 88.

SANTA CRUZ, Victoria. Me gritaron negra. **Portal Geledés**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz/>. Acesso em 03 ago 2020.

SEGATO, Rita Laura. Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales. **Observatório Da Jurisdição Constitucional**, 1(1), 2011. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/article/view/686> Acesso em 10 jun 2021

TRUTH, Sojourner. E eu não sou uma mulher? **Portal Geledés**. Artigo publicado em 8 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em 10 jun 2021.

VICTORIA - BLACK AND WOMAN. Direção: Torgeir Wethal. Produção: Odin Teatret Film, 1978. DVD (21 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cHr8DTNRZdg&t=29s> Acesso em 10 jun 2021.

Recebido em junho/2024 | Aprovado em setembro/2025

MINIBIOGRAFIA

Larissa Fostinone Locoselli

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). É professora da Área de Espanhol do Curso de Letras da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).
E-mail: larissa.locoselli@unifesp.br

Michele Costa

Doutoranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-americana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Atualmente, é docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), Câmpus Suzano.
E-mail: michele.costa@ifsp.edu.br

Marcela Loureiro Alves

Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Instituto de Artes (2011). Atualmente é professora EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo - IFSP, Câmpus Suzano.
E-mail: marcela.loureiro@ifsp.edu.br