

DIÁSPORA E SUBALTERNIDADE NA POESIA DE LUCRECIA PANCHANO

Rosa Áurea Ferreira
Mestranda em Letras– UFPI
raureaf@hotmail.com

Alcione Corrêa Alves
Professor Adjunto – UFPI
Alcione@ufpi.edu.br

RESUMO

Nos poemas “Afrodescendência” e “África Grita”, da poeta Lucrecia Panchano, percebe-se, como índice de leitura, um grito contra a opressão e as desigualdades sociais vividas e sofridas pelas(os) sujeitas(os) afrocolombianas(os). Este texto tem como objetivo, em uma análise dos poemas supracitados, compreendê-los enquanto (uma das hipóteses de trabalho) discursos desde uma condição de subalternidade. Os poemas de Lucrecia Panchano serão interpretados, neste sentido, enquanto textos que resistem a leituras dependentes de uma determinação ontológica de sujeitos negros, o que implicaria definir certos modelos específicos de escrita negra, de cosmologias negras, em uma taxonomia calcada na cor como critério último.

PALAVRAS-CHAVE: Identidades afrocolombianas, Lucrecia Panchano: poesia, Subalternidade.

RESUMEN

De los poemas "Afrodescendencia" y "África grita", el poeta Lucrecia Panchano, se percibe como índice de lectura, un grito contra la opresión y las desigualdades sociales experimentados y sufrió por el (los) sujeto (el) afrocolombianos (la). Este documento tiene como objetivo el análisis de los poemas mencionados, los entiende como (una de las hipótesis de trabajo) discursos de una condición subordinada. Los poemas Lucrecia Panchano se interpretarán en este sentido que los textos que se resisten a las lecturas que dependen de una determinación ontológica de los sujetos negros, que definiría ciertos modelos específicos de la escritura negro, negro visiones del mundo, en una taxonomía basada en el color como el criterio último .

PALABRAS - CLAVE: Identidades afrocolombianas, Lucrecia Panchano: poesía, Subalternidad.

Deus disse: “não é bom que o homem esteja só”. Adormeceu-o, tirou uma de suas costelas e transformou-a em mulher. O homem disse: “é osso dos meus ossos e carne da minha carne”. Mas a mulher fez-se parceira da serpente. Tomou a fruta da árvore proibida, comeu-a. Sentindo-a deliciosa, deu-a ao homem. Ambos abriram os olhos para o bem e para o mal. Por isso, Deus amaldiçoou a mulher e disse: “multiplicarei os tormentos de tua gravidez. Serás governada pelo homem que será teu senhor”.

Os problemas da mulher surgem desde o princípio da vida, de acordo com as diversas mitologias sobre a criação do mundo. Na mitologia *bantu*, depois da criação do homem e da mulher, não houve maldição nem pecado original. Mas foi o homem que surgiu primeiro, ganhando, deste modo, uma posição hierarquicamente superior, que lhe permite ser governador dos destinos da mulher. Isto significa que a difícil situação da mulher foi criada por Deus e aceite pelos homens no princípio do mundo.

As diversas mitologias não são mais do que ideologias ditadas pelo poder sob a máscara da criação divina. (CHIZIANE, 2013, p. 5)

Assim inicia o discurso de Paulina Chizianeⁱ, a partir do qual se nos torna possível discutir, mediante o que a autora caracteriza como *ideologias ditadas pelo poder*, o movimento recorrente, em *diversas mitologias*, de naturalização de condições social e historicamente dadas: ao final deste excerto, Chiziane assinala a *máscara da criação divina* (e devemos atentar ao termo *máscara*, em tal contexto) como elemento a partir do qual se fundam as justificativas de dominação da mulher, seja pela infidelidade e violação na tradição cristã (*se fez parceira da serpente e tomou a fruta da árvore proibida*), seja pela primogenitura masculina na tradição bantu (*foi o homem que surgiu primeiro e, em decorrência de tal posição hierarquicamente superior, adquiriu uma condição de governador dos destinos da mulher*). Chiziane assinala um argumento, recorrente, de justificação de uma posição subalterna à mulher desde nossos mitos fundadores – dos quais o cristão e o bantu se mostram exemplos – contra a qual (não por acaso) se insurge boa parte de seu trabalho intelectualⁱⁱ. O exame do *corpus* literário deste estudo buscará compreender uma posição de subalternidade que, malgrado social e historicamente dada (uma das hipóteses deste

estudo), mostra-se acompanhada de construções discursivas reivindicando sua essencialidade, postulando a existência de indivíduos que, desde sempre, *seriam* subalternos.

Hablar de los "lugares del subalterno" presupone, desde luego, que ya sabemos qué o quién es el subalterno y que éste o ésta ya tiene un lugar asignado. Pero el concepto mismo de subalterno o subalternidad es tan resbaladizo como controversial (...) Este Grupo [dos Estudios Subalternos, do qual Gayatri Spivak fez parte] tuvo su origen en una discrepancia epistemológica con el partido comunista en torno a la determinación ontológica del sujeto histórico. Tal desacuerdo teórico discutía nociones de agencia que vendrían a determinar estrategias políticas (RODRÍGUEZ, 2001, p. 36)

Interessa-nos tomar a subalternidade não como uma condição dada ao sujeito, por desígnios metafísicos ou teológicos, mas como uma posição, política, da qual partem seu discurso e sua agência. A nota de Rodríguez situando a origem do Grupo de Estudos Subalternos, precisamente, *en una discrepancia epistemológica con el partido comunista en torno a la determinación ontológica del sujeto histórico*, contribui sobremaneira à construção do problema: tratar-se-ia, da parte de Spivak e seu grupo assim como da parte do *corpus* literário analisado neste trabalho, em compreender a agência como estratégia política desde os sujeitos, à luz desta discrepância epistêmica entre o lugar e o que poderia ser tomado como *la determinación ontológica del sujeto histórico* (em outras palavras: seu Ser) mas que, em suas últimas consequências, conduz à interdição de agência a estes sujeitos. Os poemas de Lucrecia Panchano serão interpretados, neste sentido, enquanto textos que resistem a leituras dependentes de uma determinação ontológica de sujeitos negros, o que implicaria definir certos modelos específicos de escrita negra, de cosmovisões negras, em uma taxonomia calcada na cor (ou raça, a depender do aporte teórico em jogo) como

critério último. Nesse sentido, este trabalho busca apropriar-se de um conceito de subalternidade que não recaia ou, ao menos, questione de modo válido, o paroxismo de compreender o Diverso dos sujeitos que estudamos reduzindo-os ao que Rodríguez aponta como *la determinación ontológica del sujeto histórico*.

Nesse conceito possível de subalternidade (em Rodríguez, *tan resbaladizo como controversial*), cabe recusar juízos que estabeleçam essencialmente *qué o quién es el subalterno y que éste o ésta ya tiene un lugar asignado*, como nas narrativas fundadoras debatidas por Chiziane, visto que semelhante argumento poderia implicar uma naturalização da posição de subalternidade que, em última instância, emudeceria quaisquer discursos ou agências a sujeitos considerados subalternos.

Ese es el punto de partida de los Subalternistas indios. Ellos cambian el lugar de reflexión y sus categorías. Su agenda consiste en discernir los modos de producción de hegemonías y subordinaciones estatales en el campo cultural, entendido como fábrica de lo simbólico. Gayatri Spivak lo dice muy elegantemente: la subalternidad es "el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica" (Guha / Spivak: 1988: 16). Su interés reside en el examen de las narrativas históricas, de la historiografía, de la configuración de documentos y documentaciones (RODRÍGUEZ, 2001, p. 38)

Este trabalho visa a examinar a agência em dois textos de Panchano, "África grita" e "Afrodescendencia", constantes na *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (2010), lidos como enunciação desde uma posição de subalternidade. Publicada em 2010, a *Antología* reúne textos de diversas autoras afrocolombianas dentre as quais se inclui Panchanoⁱⁱⁱ; alguns de seus poemas contidos nesta antologia permitem tomar, como índice de leitura, o grito enquanto questionamento à condição de subalternidade, ao que se percebe, nos poemas de Panchano, um modo de trabalhar na *fábrica de lo simbólico*, desde dentro, manejando e buscando tomar seus

meios de produção. Ambos os poemas de Panchano discutem *los modos de producción de hegemonías y subordinaciones* observáveis nas construções identitárias de mulheres afrocolombianas, contemporâneas, produtoras e debatedoras de suas próprias histórias no ponto nevrálgico no qual *el límite absoluto* repousa, precisamente (hipótese deste estudo) no *lugar donde la historia se narrativiza como lógica*:

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. (PANCHANO, In:
ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106)

Percebe-se, nas vozes destas mulheres (que, no poema de Panchano, se revestem do grito *en las mil voces del ancestro*), a diáspora e a escravização enquanto condições socio-historicamente dadas às sujeitas negras, notadamente nas Américas, em vez de tomá-las mediante justificação natural (a primogenitura masculina) ou teológica (o pecado original, de matriz eminentemente feminina); não por acaso, boa parte dos processos escravagistas nas Américas dispunham de justificação (teológica, econômica, filosófica ou jurídica)^{iv} suficiente para sustentar a escravização e o comércio negreiro, sem contradição com quaisquer princípios vigentes de defesa do homem, de Deus, da liberdade ou da propriedade privada. Nesse sentido, os discursos desde a subalternidade destas mulheres, legitimando-se como voz coletiva quando *grita todo lo suyo, que también es lo nuestro*, reivindicam práticas políticas contra uma historiografia oficial que, narrada a partir de um lugar exógeno, tende a silenciar seus [considerados] subalternos e se naturalizar como lógica de explicação do mundo, da vida, do lugar.

Afrodescendencia, inevitable consanguinidad
que atravesó, distancias y fronteras...
que desafió, pigmentación e identidad,
que superó, escollos y barreras.

Sangre que quema, corazón que aprieta.
Es África que grita entre las venas,
ancestro que aprisiona, que sujeta,
que exige libertad y no cadenas. [...]

[...]
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 confluência.
[...] (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106-107)

Ao falar em subalternidade, fala-se de sujeitas vivendo em condições periféricas, excluídas das políticas públicas e de representação, pois o termo subalterno “[...] descreve as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). Observando tal passagem de Spivak, bem como a de Panchano, é possível reconhecer grande parte das(os) afrodescendentes nesse processo de violência e exclusão que as(os) invisibiliza socialmente. Tampouco o termo *África* deve ser tomado como uma essência, haja vista uma multiplicidade de povos, com culturas e línguas variadas mas que o compreendemos tomando, como ponto de partida comum, o tráfico^v. Para as populações africanas retiradas de seus territórios, a diáspora aconteceu de forma forçada e brutal, quando espalhadas para os quatro cantos como consequência do processo de escravização: “esses homens e mulheres foram retirados a força de seu território e de sua cultura de origem, atravessaram as fronteiras

objetivas da terra e do mar e as subjetivas do medo e da sobrevivência” (RODRIGUES, 2003, p. 125). Trata-se, aqui, de sujeitos destituídos de tudo, inclusive da dignidade como seres humanos: transformados em objeto e tomados como mercadorias, propriedade. Ao discorrer sobre como se interpretava a importação de africanos como escravizados, à época, Ogot considera que:

[...] a posse de escravos negros chegou a ser considerada como o símbolo de uma condição social elevada, e ninguém mais ignorava que era possível conseguir uma mão de obra doméstica de baixo custo. Começaram a aparecer nos jornais anúncios para a venda de ‘negros’ (OGOT, 2010, p. 137-138)

A propriedade de negras(os) africanas(os) conferia a seus proprietários legais uma condição social elevada (um capital, em termos bourdianos), uma vez que podiam usufruir de mão-de-obra gratuita e enriquecer os seus celeiros sem, para isso, abrir mão dos seus bens. Se a compra desses homens e mulheres negros tornava seus proprietários detentores de poder e privilégio social, havia, ademais, a violência sofrida por essas pessoas escravizadas:

[...]
Yo tengo mi raza pura
y de ella orgullosa estoy,
de mis ancestros africanos
y del sonar del tambó.
Yo vengo de una raza de tiene
una historia pa’ contá
que rompiendo suas cadenas
alcanzó lá libertá.
A sangre y fuego rompieron,
las cadenas de opresión,
y ese yugo esclavista
que por siglos nos aplastó.
[...] (ROMERO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 158)

No poema “Negra soy”, Mary Grueso Romero discute sua pertença a uma raça portadora de uma história de lutas para narrar, ratificando o processo diaspórico e a

resistência dos seus ancestrais^{vi}. Considera-se que essas identidades constituídas neste espaço agonístico de lutas, de embates e de resistência querem seguir adiante, sob o signo de uma África viva, presente: “[...] África grita, para impulsarmos a seguir adelante/ para que nuestra identidad no se vaya al abismo” (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106). Trata-se de uma luta contínua em meio à diferença cultural, um espaço de negociação e não de negação, que se articula a partir da posição de significação da minoria (BHABHA, 1998)^{vii}. Conscientes de que vivem em espaços de lutas e negociações, estas sujeitas subalternas resistem à totalização; no poema “Afrodescendencia”, desde seu título^{viii}, a voz poética recorda os laços que ligam as afrocolombianas a um lugar-Africa, vínculos que, para além da cor da pele, evocam toda forma de subjugação e opressão a que foram submetidas quando atravessaram fronteiras em porões de navios:

Afrodescendencia, inevitable consaguinidad
que atravesó, distancias y fronteras...
que desafió, pigmentación e identidad,
que superó escollos y barreras.

Sangre que quema, corazón que aprieta.
Es África que grita entre las venas,
ancestro que aprisiona, que sujeta,
que exige libertad y no cadenas.
[...] (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106)

M’bare N’gom (2015), em um artigo intitulado *Representaciones de la otredad: experiencia femenina e identidad en ¡Negras somos!*^{ix}, enfatiza o protagonismo silenciado da mulher negra, em uma experiência historiográfica marcada por uma presença-ausência ou presença negada: “qué lugar ocupa la mujer, en general, como creadora de múltiples discursos epistemológicos dentro de un territorio socio-cultural e institucional dominado por la visión hegemónica y patriarcal criolla en América

Latina?” (N’GOM, 2015, p. 122). A autora conduz a uma reflexão sobre esse silenciamento imposto à mulher, pela força da hegemonia patriarcal na América Latina; salvo algumas exceções, a mulher foi representada por muito tempo através de uma visão hegemônica europeia e, posteriormente, por um grupo hegemônico crioulo que seguiu parâmetros similares ao delimitar a mulher como um ser periférico. Em face disso, a mulher carecia de voz representativa e autonomia sem que, para isso, fosse preciso recorrer ao discurso hegemônico:

La mujer negra, limitándonos al caso que nos ocupa aquí, era integrante de un grupo racial de entrada descentrado por el discurso hegemónico colonial blanco y más tarde por el republicano y criollo y como no, por la mujer criolla. Convertida en objeto presente-ausente según las necesidades sociales, la mujer negra “fue ausentada”, al menos oficial y públicamente, del proceso de construcción del Estado-nación en muchos países latinoamericanos. (N’GOM, 2015, p. 123)

N’Gom enfatiza uma mulher negra excluída do processo de construção do Estado-nação em muitos países latino-americanos, porque foi considerada inferior e convertida, nesse aspecto, em objeto. A autora propõe uma abordagem crítica de algumas autoras que compõem a *Antología*, traduzindo a força e a coragem da mulher negra colombiana ao quebrar o silêncio e a exclusão de seus espaços de representação. Observa-se, nos poemas “Afrodescendencia” e “África grita”, a presença de um grito a marcar sua presença em meio à diferença, problematizando temas sociais e políticos para questionar a invisibilização social:

Sangre que quema, corazón que aprieta.
Es África que grita entre las venas,
ancestro que aprisiona, que sujeta,
que exige libertad y no cadenas (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 107)

Em situações de invisibilidade social, Spivak enfatiza que o subalterno não pode ser ouvido se representado por intelectuais que sempre falam de uma posição *sobre e por* ele: sua crítica em relação a Foucault e a Deleuze está baseada no fato de estes considerarem o intelectual como capaz de revelar a experiência concreta de sujeitos que vivem em subalternidade supondo que, por meio de sua própria experiência, pode diagnosticar os problemas e anseios de indivíduos subalternos^x. Nesses termos, pode-se compreender a representação supondo ser capaz de evidenciar as vivências dos sujeitos subalternos, quando não se questiona o próprio lugar de onde enuncia. John Beverley discute o fato de se representar, quando esse saber apenas produz a *outrificação* (termo utilizado pelo autor) do subalterno, transformando-o em seu Outro, o Outro do intelectual, e, como tal, silenciado:

Lo que los estudios subalternos pueden o deben representar no es tanto al subalterno como sujeto social concreto, sino, en cambio, la dificultad de representar al subalterno en nuestros discursos disciplinarios y en nuestras prácticas dentro de la academia (BEVERLEY, 2004, p. 1-2/53)

Assim, entende-se que o fazer teórico exige um posicionamento e um reconhecimento crítico, observando o lugar e a posição de onde enuncia para não correr o risco de silenciar os sujeitos que se busca compreender^{xi}. Compreende-se, dessa forma, a voz de uma literata emergindo desde um lugar de subalternidade para tornar visível o grito daqueles a quem se nega representar, cujas vozes não são ouvidas dada sua condição de subalternidade. No entanto, essa voz representativa reconhece seu papel social, bem como a mudez infligida às(aos) afrodescendentes como consequência de um processo histórico. Os dois poemas de Panchano, ademais de buscar vozes subalternas falando desde si mesmas, busca possibilitar espaços de escuta dessas vozes, desde um lugar de enunciação, a fim de tornar visível a opressão

que leva as sujeitas subalternas afrodescendentes a uma direção contrária à justiça e à equidade.

Compreende-se nos poemas “África grita” e “Afrodescendencia” o caráter de partilha dos mesmos infortúnios vividos, um sentimento de comunidade mesmo em silêncio, haja vista que o grito não configura uma intensidade de voz, mas uma emergência das raízes africanas: “En tu fisonomía, pelo y pele, África grita./ Grita en la mezclanza de la pigmentación [...]” (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106). A voz de Panchano surge de um lugar de enunciação que oportuniza essa partilha de sentimentos; assim, pode-se tomá-la em diálogo ao que preconiza Said (2005, p. 17/18) sobre o papel social e o sentimento de compartilhamento do intelectual com sua comunidade:

A essa tarefa extremamente importante de representar o sofrimento coletivo de seu próprio povo, de testemunhar suas lutas, de reafirmar sua perseverança e de reforçar sua memória, deve-se acrescentar uma outra coisa, que só um intelectual, a meu ver, tem a obrigação de cumprir. Afinal, muitos romancistas, pintores e poetas, como Manzoni, Picasso ou Neruda, encarnaram a experiência histórica do seu povo em obras de arte, que, por sua vez, foram reconhecidas como obras primas.

Desse modo, percebe-se uma enunciação a partir de sua própria experiência concreta, compartilhada com sua comunidade. A voz no poema configura uma forma de fraternidade e partilha: “[...] Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro,/ en todos nuestros actos y nuestro quehacer [...]” (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106). Quando Said (2005, p.8/19) propõe “[...] insistir no fato de o intelectual ser um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses”, pode-se perceber os poemas

enquanto vozes insurgentes à angústia sofrida por uma coletividade negra – evocada nos versos de “Afrodescendência”. Na proposta de Said (2005) que, aqui, nos ajuda a compreender o lugar de Panchano, o intelectual seria aquele que enuncia desde um lugar, atividade que envolve compromisso, ousadia e risco: esse papel público ratifica o grito nos poemas, sua insatisfação contra os abusos e o abandono social que atingem de forma mais intensa às(aos) negras(os), não apenas, mas, especificamente, na América latina: “En todo cuanto existe y nuestro entorno agita/ África con vehemencia y sin ambages GRITA”. (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106).

Ao nos servir dos textos de Said (2005) e de Spivak (2010) para compreender este ponto, mediante a hipótese de uma “poética intelectual” em Panchano, sublinha-se uma distinção na definição possível de intelectual caso tomemos como referência a crítica de Spivak ao pós-estruturalismo francês. A leitura de muitos dos poemas da *Antología* (2010) nos permitiria, acompanhando a hipótese acima proposta, perceber cada poema como uma enunciação de sujeitas negras desde seu lugar - cabe, a este respeito, ressaltar a reivindicação de ser-negra em Mary Grueso Romero, desde o título de seu poema “Negra soy” -, tomando este ato de enunciar, assim como a necessidade do lugar, como atos políticos. Para além de reivindicar espaços, a enunciação desde este lugar luta contra o preconceito de gênero que massacra e estigmatiza a mulher. Por trás dessa voz feminina, estão vozes de mulheres afrocolombianas carregando os estigmas historicamente marcados pela escravização: mulheres marginalizadas sem acesso à educação nem a trabalho digno, excluídas das políticas públicas:

Las mujeres pertenecientes al pueblo afrocolombiano, además de compartir la problemática general producida por el conflicto armado interno, se han visto expuestas históricamente desde la esclavización a un sistema excluyente y opresor basado en una discriminación racial fomentada en el sistema educativo nacional y los medios masivos de comunicación (MENESES, *In*: GONZÁLEZ, RENGIFO, 2009, p. 30)

Em diálogo, N´Gom (2015) disserta a respeito da histórica exclusão da mulher colombiana e, mais precisamente, da mulher negra colombiana que, desde os tempos mais remotos sofre a desvalorização causada não apenas pelo racismo e classe social, mas pelo binarismo pontuado pela diferença de gênero, em acordo à recorrente citação de Spivak acerca da mulher subalterna, pobre e negra, envolvida de três maneiras (2010, p. 85).

De entrada, es preciso recordar el protagonismo silenciado de la mujer en la realidad histórica, social, económica y cultural de las Américas. Su experiencia historiográfica ha sido marcada por una presencia-ausencia o presencia negada, durante las fases de exploración y de conquista del territorio continental e insular que los europeos llamaron América. (N´GOM, 2015, p. 122)

O grito, por conseguinte, representa a luta diária e árdua dos afrodescendentes, uma vez que a cor da pele é o sinal de que os homens são julgados por sua aparência física, sem que se considere sua formação cultural, muitas vezes medidos por meio de uma expressão concessiva^{xii}. O fato de saber que esse grito está distante e quem grita não tem certeza de ser ouvido, não justifica o conformismo e omissão em relação às prisões injustas, à violência física contra homens, mulheres e crianças negras; não justifica o não reconhecimento da luta por meio da escrita literária de escritores que fornecem bases para uma luta digna. O espaço de luta é agonístico, um espaço de embates. Cada poema encontra um espaço em que faça emergir essas vozes subalternas: [...]“En todo cuanto existe y nuestro entorno agita /

África con vehemencia y sin ambages GRITA[...]” (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106).

Em suma, o grito das sujeitas afrodescendentes emerge por meio da insurgência de vozes como Panchano e as demais afropoetas citadas no texto da *Antología*, cujos *loci* de enunciação percebem-se imbricados com suas respectivas comunidades afrocolombianas. Conforme Said (2005), o intelectual não reluta de forma passiva, mas procura ser crítico e fazer notórias suas palavras; pode-se nestes termos perceber o quanto os textos analisados instigam as instâncias sociais, quebrando estereótipos mediante o grito de sujeitas(os) afrodescendentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEVERLEY, John. **Subalternidad y representación**: Debates en teoría cultural. Tradução: Marlene Beyza et al. Madrid: e-book Iberoamericana, 2004.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOLAÑOS, Aimée. Toda odiseia tem um final feliz? a propósito de poesia e diáspora. **Aletria**. Belo Horizonte, n. 3, v. 22, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/3850/3793>>. Acesso em: 12. Dez. 2014.
- CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher...por uma nova visão do mundo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.
- FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Luís. A diáspora africana na América Latina e o Caribe. **Palmares**, Brasília, n. 6, jan. 2006. Disponível em: <<http://afrolatinos.palmares.gov.br/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 14.
- HALL, Stuart. **Da diáspora, identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaide la Guardia Resende et. Al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva et al. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MENESES, Loretta. Afrocolombianidad y género: una mirada propia para la construcción de nuevas feminidades y masculinidades. In: GONZÁLEZ, Diana Carrillo; RENGIFO, Nelson Santiago Patarroyo. (ed.). **Derecho, interculturalidad y resistencia étnica**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

N'GOM, M'bare. Representaciones de la otredad: experiencia femenina e identidad en **¡Negras somos!**. Cuadernos de Literatura. v. XIX, n. 38, p. 119-136, dez. 2015.

Disponível em:

<<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/viewFile/12951/10349>>.

Acesso em: 17 jul. 2015.

OGOT, Bethwell Allan. **História geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

PANCHANO, Lucrecia. Africa grita. In: **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. Bogotá: Ministério de cultura, 2010, p. 106.

_____. Afrodescendencia. In: **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. Bogotá: Ministério de cultura, 2010, p. 107.

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. A voz da periferia e a função do intelectual.

Darandina. Juiz de Fora, v. 3, p. 3, dez. 2010. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-voz-da-periferia-e-a-funcao-do-intelectual.pdf>>. Acesso em: 25. nov. 14.

RODRÍGUEZ, Ileana. Hegemonía y dominio: subalternidade, un significado flotante. In: STEPHAN, Beatriz González; BEAUREGARD, Paulette Silva. (org.). **Estudios**: revista de investigaciones literárias y culturales. México: Universidad Simón Bolívar, 2000.

RODRIGUES, Jaime. África, “uma sociedade mais feliz do que a nossa”: escravos e senhores transitórios nas redes do tráfico negro. **Proj. História**. São Paulo, v. 27, p. 123-146, dez. 2003. Disponível em:

http://www.academia.edu/4252461/%C3%81frica_uma_sociedade_mais_feliz_do_qu_e_a_nossa_escravos_e_senhores_transit%C3%B3rios_nas_redes_do_tr%C3%A1fico_negro. Acesso em: 20 abr. 2015.

ROMERO, Mary Grueso. Negra Soy. In: **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. ZAMORANO, Alfredo Ocampo; ESCOBAR, Guiomar (org). Bogotá: Ministério de cultura, 2010, p. 158.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: e-book Companhia das Letras, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

*Recebido em 04 de abril de 2016
Aceite em 13 de junho de 2016*

Como citar este artigo:

SILVA, Rosa Áurea Ferreira; ALVES, Alcione Corrêa. Diáspora na poesia de Lucrecia Panchano. *Palimpsesto*, Rio de Janeiro, Ano 15, n. 22, jan.-jun. 2016, p 85-101. Disponível em: <http://www.pgletras.uerj.br/palimpsesto/num22/dossie/palimpsesto22dossie06.pdf>. Acesso em: dd mmm. aaaa. ISSN: 1809-3507.

ⁱ Discurso publicado em 1994, como um dos preparativos à Conferência Internacional sobre a Mulher, Paz e Desenvolvimento; texto publicado no Brasil no número 10 da *Revista Abril* e na edição ora citada.

ⁱⁱ Em suma, este pode ser o mote à leitura da protagonista Rami, no romance talvez mais conhecido de Chiziane no Brasil, *Niketche*: aqui, em vez do texto bíblico, a tradição opera como discurso com pretensão à naturalização da subalternidade da mulher. Não por acaso, algumas das críticas ao romance de Chiziane a acusam, precisamente, de deturpação às tradições de seu país.

ⁱⁱⁱ Lucrecia Panchano escreve desde 1965 mas, apenas em 2004, publica seu primeiro livro, *Poemas y crónicas, resonancias de un churo*, recebendo um prêmio por esta publicação, segundo Zamorano e Escobar (2010). A autora recebeu outros prêmios por publicações posteriores e participou de vários projetos integrando a Red de Mujeres Afrocolombianas.

^{iv} Como exemplo, recordemo-nos do que, hoje, designamos como racismo biológico, circunscrevendo-o a segunda metade do século XIX: “O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele. Esses significantes têm sido utilizados também, por extensão discursiva, para conotar diferenças sociais e culturais. A “negritude” tem funcionado como signo da maior proximidade dos afro-descendentes com a natureza e, *consequentemente*, da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, de que lhes falem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hipersexualizados, tenham baixo autocontrole, tendam a violência etc.” (HALL, 2003, p. 70)

^v Entretanto, nos dois poemas, é possível compreender sua identidade diaspórica mediante o índice textual do grito enquanto forma de resistência aos vários tipos de violência social. Stuart Hall (2003), dissertando acerca da identidade e origem dos povos caribenhos, preconiza seu caráter de identidades múltiplas, constituídas a partir do entrelaçamento de culturas: “Nossos povos têm suas raízes nos — ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos — quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na “cena primária” do Novo Mundo. Suas “rotas” são tudo, menos “puras”. A grande maioria deles e de descendência “africana” — mas, como teria dito Shakespeare, “norte pelo noroeste”. Sabemos que o termo “África” é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos” (HALL, 2003, p. 31)

^{vi} Compreende-se que o processo diaspórico aconteceu de forma a satisfazer os interesses econômicos desses países para os quais as populações africanas foram levadas. Observa-se que esse processo contribuiu para formar culturas e identidades diaspóricas e, assim, afirmar um processo de ressignificação de suas culturas por parte dos povos da diáspora, culturas que se tornaram sua marca identitária, observáveis em rituais, danças, práticas religiosas ligados à tradição que, para Hall (2003), constituiriam o cordão umbilical ligando o passado ao presente e ao futuro.

^{vii} “A analítica da diferença cultural intervém para transformar o cenário de articulação - não simplesmente para expor a lógica da discriminação política. Ela altera a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior; não somente aquilo que é falado, mas de onde é falado; não simplesmente a lógica da articulação, mas o *topos* da enunciação. O objetivo da diferença cultural é rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização” (BHABHA, 2008, p. 228).

^{viii} De acordo com Ferreira (2006), o termo *afrodescendente* surgiu na III Conferência mundial contra o racismo que ocorreu em 2001, em Durban, na África do Sul, em que os movimentos sociais negros do Caribe e da América Latina colocaram seu uso na linguagem das organizações sociais negras, dos agentes do governo e dos agentes multilaterais; o termo passou a sinônimo de pessoa negra nos países

hispano-falantes. Segundo Ferreira (2006), o termo *afro* existe, porém, desde a década de 70, época em que passou a ser ressignificado, em torno da ideia de diáspora africana.

^{ix} Esta antologia, de 2008, compilando a obra de 21 afropoetas do Pacífico colombiano, constituiu a base à confecção, dois anos depois, da *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, publicada como parte (tomo XVI) da Biblioteca Nacional Afrocolombiana, publicada pelo Ministério de Cultura de Colombia.

^x De acordo com Spivak, “Nem Deleuze, nem Foucault parecem estar cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho” (2010, p. 30).

^{xi} Acerca do conceito de intelectual, Edward Said (2005), apropriando-se do conceito de Gramsci, diz que intelectual é todo aquele que trabalha com produção e divulgação de conhecimento. Nesse sentido, pode-se considerar a poeta afrocolombiana como a escritora que enuncia desde uma posição mais legitimada. Assim, é oportuno observar o que diz Patrocínio (2010, p. 4) sobre o literato: “Ao se colocarem frente aos intelectuais que comumente exerceram o papel de porta-voz destes setores silenciados, os escritores marginalizados buscam expressar na excludente letra de fôrma sua própria vivência”.

^{xii} “Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal” (FANON, 2008, p.109).