

# O REVIDE DA LÍNGUA: A DECOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO NA POÉTICA DO SLAM

[LANGUAGE STRIKES BACK: THE DECOLONIZATION OF THOUGHT IN SLAM POETICS]

**ÉRICA ALESSANDRA PAIVA ROSA<sup>i</sup>**

<https://orcid.org/0000-0002-6280-7278>

Universidade Estadual de Londrina – Londrina, PR, Brasil

**SUELY LEITE<sup>ii</sup>**

<http://orcid.org/0000-0001-6587-3601>

Universidade Estadual de Londrina – Londrina, PR, Brasil

**Resumo:** Este artigo investiga como a poética do slam pode ser considerada uma produção literária de perspectiva decolonial, com foco sobre a colonialidade da linguagem e do ser. A partir do poema “Je ne parle pas bien”, criado pela slammer brasileira Luz Ribeiro para se apresentar na Copa do Mundo de Poesia em Paris (2017), a língua é um instrumento de revide às imposições colonialistas. Logo, a aprendizagem e a subversão das línguas impostas pela colonização são estratégias para a resistência, a decolonização do pensamento e a reescrita da história.

**Palavras-chave:** Poesia; Língua; Decolonialidade; Brasil

**Abstract:** This paper investigates how the poetics of slam can be considered a form of decolonial literature, in view of the coloniality of language and human beings. The study is based on the poem “*Je ne parle pas bien*”, written by the Brazilian slammer Luz Ribeiro, performed at the Poetry World Cup in Paris (2017). It is clear that language is an instrument to retaliate against colonialist impositions. Therefore, the learning and the subversion of the languages imposed by colonization is a strategy of resistance, the decolonization of thought and the rewriting of history.

**Keywords:** Poetry; Language; Decoloniality; Brazil

## Introdução

A linguagem compõe as relações de poder e, muitas vezes, pode funcionar como um instrumento de dominação, de violência e de revide. A colonialidade da linguagem foi desenvolvida em meio aos processos de conquista e perdura até a contemporaneidade (VERONELLI, 2021). Como resposta, algumas sociedades que passaram pelo processo de colonização se apropriaram das línguas impostas para operar, por meio delas, uma resistência discursiva. Abordando tais questões, discutimos neste artigo a presença de propostas decoloniais no slam, campeonato de poesia falada, a partir do uso que os poetas<sup>1</sup> fazem da língua para denunciar opressões e construir um conhecimento libertador.

Os campeonatos de poesia falada nasceram nos bares e cafés dos Estados Unidos, na década de 1980, como um movimento autônomo de expressão e partilha de ideias. Foram nos slams que os imigrantes latinos encontraram espaços de acolhimento para a sua produção poética nos Estados Unidos, bem como outras comunidades periféricas em diferentes lugares do mundo. Sobre o surgimento do slam, a fundadora do movimento no Brasil expõe:

Foi no ano de 1986, no Gren Mill Jazz Club, um bar situado na vizinhança de classe trabalhadora no norte de Chicago, nos Estados Unidos, que o operário da construção civil e poeta Mark Smith, juntamente com o grupo Chicago Poetry Ensemble, criou um “show-cabaré-poético-vaudevilliano” chamado *Uptown Poetry Slam*, considerado o primeiro *poetry slam*. Smith, em colaboração com outros artistas, organizava noites de performances poéticas, numa tentativa de popularização da poesia falada em contraponto aos fechados e assépticos círculos acadêmicos. Foi nesse ambiente que o termo *poetry slam* foi cunhado, emprestando a terminologia *slam* dos torneios de bairbol e bridge, primeiramente para denominar as performances poéticas, e mais tarde as competições de poesia. Assim, em um fim de noite, de forma orgânica e a partir de um jogo improvisado, o *poetry slam* nasceu. (D’ALVA, 2014, p. 110)

O movimento dos slams tem como proposta política dessacralizar a poesia e seus lugares de expressão, por isso foi criado como um espaço para as pessoas manifestarem as suas poéticas das mais diversas formas e temas, sempre respeitando as três regras principais: apresentações de textos autorais, em até três minutos e sem uso de figurino,

---

<sup>1</sup> Adotamos uma linguagem de gênero neutra para referenciar grupos de pessoas plurais. Coerente às linhas teóricas que sustentam a pesquisa, essa escolha linguística-política visa generalizar sem universalizar. Dessa forma, seguimos o guia construído por Ophelia Cassiano (2019).

fantasia ou música. As apresentações são avaliadas por um júri popular, escolhido na plateia, que atribui notas de 0.0 a 10.0 para poema e performance.

Apesar de seu caráter competitivo, o slam é um movimento bastante horizontal, dado que qualquer pessoa pode participar do jogo, desde quem vai ler um poema pela primeira vez, até quem já tem textos decorados e os apresenta há bastante tempo. Quando alguém entra em cena para declamar, o silêncio do público é o maior sinal de respeito no movimento, além disso, as palmas e interações ao final de cada poema transmitem a emoção da plateia a quem se apresenta.

A prática do slam chegou ao Brasil em 2008 com o *ZAP! Slam* na cidade de São Paulo. A partir daí, o movimento se espalhou pelo país que tem mais de 200 comunidades. Desde 2014, o Brasil realiza uma etapa nacional do circuito, o Slam BR, da qual participam slammers que se classificam pelas etapas estaduais. Até 2020, quem vencia o Slam BR garantia vaga para representar o Brasil na Copa do Mundo de Poesia, realizada na França, como foi o caso de Luz Ribeiro. Desde 2021, quem vence o Slam BR se classifica para a Copa Aby Ayala, com poetas de diferentes países das Américas, além de poder participar da Copa do Mundo da França e do World Poetry Slam Organization, outro campeonato mundial que acontece em diferentes países desde 2022.

No movimento dos slams brasileiros, as narrativas são criadas a partir de uma “margem” que pode ser tanto geográfica, em relação às periferias das cidades, quanto social, em relação às comunidades à margem dos meios de expressão e da produção literária, por exemplo.

Sobre a questão geográfica, destacamos que muitos slams acontecem em bairros periféricos que geralmente não recebem atenção do poder público para a área da cultura. Outra característica dos campeonatos para promover maior acessibilidade da população à arte é a escolha dos dias/horários para a realização dos slams que, geralmente, acontecem aos finais de semana ou em dias úteis no período noturno. Ademais, ressaltamos que o movimento dos slams é plural no Brasil, uma vez que cada comunidade cria as próprias configurações de seus eventos, de acordo com as características de seu público.

Já sobre a margem social, podemos afirmar que os slams têm se configurado como espaços de resistência discursiva nos quais alguns grupos sociais, que por muito tempo foram representados por outros, assumem o controle da palavra para contestar a história

contada pela colonialidade e seus agentes. O slam é um lócus de debate de urgências e tem se tornado um lugar de projeção de vozes que até então não foram ouvidas em outros espaços sociais.

A atuação coletiva para a transformação é uma característica presente nas propostas decoloniais, visto que “a construção comunitária é o centro do sentir-pensar para a criação de um outro mundo” (CURIEL, 2017). Nessa perspectiva, a construção conjunta é, justamente, a peça-chave do slam, que só existe se houver uma equipe organizadora, slammers para se apresentarem, plateia interessada em assistir às performances e jurades, pois o campeonato mobiliza o público a ser peça fundamental do jogo ao compor o júri. Desse modo, o protagonismo no slam é coletivo.

As batalhas poéticas compõem um circuito de trocas, de diversão e de comunicação de diferentes visões de mundo que produzem coletivamente os conhecimentos transmitidos pelos corpos e vozes dos poetas. As pessoas se reúnem para falar e, principalmente, ouvir no slam, já que possuem um tempo limite de apresentação por rodada e ouvem todas as outras apresentações no restante do evento.

Ao trabalhar com a literatura no âmbito da oralidade, o slam propõe uma subversão da linguagem, já que retira a poesia da sacralidade da escrita para a qual por tanto tempo ela foi destinada. Nesse sentido, ressaltamos que a literatura surgiu com as tradições orais, muito antes da invenção da escrita. Ao longo dos tempos, a literatura oral se atualizou em diferentes performances, desde o trovadorismo da Idade Média na Europa e as contações de histórias na África antiga até movimentos contemporâneos brasileiros como o repente, o rap, a embolada, a galopada e o slam. A teórica Leda Martins denomina de “oralitura” as manifestações expressas pela voz e pelo corpo que se caracterizam como uma prática sociocultural de determinada comunidade. Para ela:

O significante oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição verbal, mas especificamente, ao que em sua performance indica a presença de um traço residual, estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço cinético inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. A oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo. (MARTINS, 2003, p. 77)

O traço culturalmente constituído é o que faz da oralitura uma via de representação simbólica de um grupo de pessoas. Em meio às relações de poder que envolvem a

literatura oral, verificamos que o slam articula ações na busca por legitimidade enquanto prática literária. Uma delas é a criação do termo “slammer” para nomear quem compete nos slams e tem uma relação com a poesia falada, pelo fato de o termo “poeta” culturalmente remeter às atividades da escrita e da publicação. Assim, o ato de “renomear” faz parte de um projeto de futuro outro, porque renomear é disputar a constituição de um outro estatuto de relação em meio ao já estabelecido.

No entanto, apropriar-se de um termo culturalmente destinado a determinado perfil social, como “poeta” – que é majoritariamente usado para nomear homens<sup>2</sup> com livros de poemas publicados –, também configura uma atitude de resistência discursiva. Por todos os aspectos apresentados até aqui, pensamos o slam como uma prática decolonial e para isso tomamos como exemplo o poema “Je ne parle pas bien”, da slammer Luz Ribeiro, para apresentar uma proposta de decolonização do pensamento.

A primeira seção do artigo, “A colonialidade e seus desdobramentos”, revisa a teoria decolonial com a exposição das diferenças entre o *colonialismo* e a *colonialidade*. Nela, apresentamos os conceitos de *colonialidade da linguagem* e de *colonialidade do ser* para refletirmos sobre as práticas de controle cultural, pois a colonialidade atravessa a vida social, desde as situações mais íntimas até as coletivas, interferindo diretamente na subjetividade e nos processos de construção identitária. Ao romper com tais formas de controle, as propostas decoloniais constroem um pensamento localizado que orienta as práticas políticas.

Na segunda seção, “‘Je ne parle pas bien’: a língua como ferramenta de revide epistemológico”, realizamos a leitura interpretativa do poema “Je ne parle pas bien”, em português “Eu não falo bem”, apresentado pela slammer Luz Ribeiro na Copa do Mundo de Poesia, realizada em Paris (FR) em 2017. O poema versa sobre os malefícios da colonização e o levante de resistência que jovens como ela têm proposto atualmente através da escrita.

---

<sup>2</sup> Para saber mais sobre as discussões de gênero em torno da palavra “poeta”, leia a matéria: <<https://vermelho.org.br/prosa-poesia-arte/adrienne-savazoni-por-que-poeta-e-nao-poetisa/>>.

## A colonialidade e seus desdobramentos

O colonialismo corresponde à experiência histórica da colonização, ou seja, a forma de organização do poder no interior da colonização que envolve o controle econômico e a administração política da metrópole sobre a colônia. Em um breve panorama, o colonialismo criou e utilizou o conceito de raça como eixo central para sustentar sua estrutura hierárquica de poder na modernidade. De acordo com Almeida (2018, p. 19, grifos do autor), “por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Portanto, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas”. A partir disso, o colonialismo desenvolveu processos de diferenciação baseados, sobretudo, na questão racial com evidente desnível e desvantagem para as populações marcadas como não-brancas.

De acordo com as ideias de superioridade do branco europeu e de inferioridade dos demais povos, classificados pela colonialidade como “outros”, a racialização se tornou uma forma de classificação social – e de controle – que justificava a dominação e a exploração dos povos considerados menos evoluídos pelas instituições coloniais de poder. Nessa conjuntura, é criada a dicotomia hierárquica “humanos e não-humanos” (LUGONES, 2014) que ocupa um importante lugar na colonialidade ao promover a desumanização dos outros, em função de um projeto de dominação promovido pelo colonialismo:

Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. (LUGONES, 2014, p. 936)

Tal projeto de dominação foi justificado pela necessidade de civilizar o mundo conforme as normas de sociabilidade eurocêntricas, por isso, as ações de classificação das comunidades não-europeias e de correção de seus vícios eram divulgadas como fundamentais para a construção de uma sociedade civilizada. Nesse contexto, a dicotomia hierárquica se mostra relevante quando caracteriza o homem branco europeu como ser dotado da capacidade de pensamento e os demais povos como corpos violentos e transgressivos. Conforme salienta Mignolo (2007, p. 7): “A diferença colonial é o espaço

que a epistemologia imperial classificou como o lugar do não-pensar, o lugar dos bárbaros, os inferiores, os primitivos que deveriam aprender a pensar por meio do estudo do grego e do latim e das linguagens modernas imperiais”.

A partir da dualidade “mente versus corpo”, surge a necessidade de controlar os corpos considerados como incapazes para isso em função de sua desumanização. Desse modo, a colonialidade é compreendida não somente como a “classificação de povos em termos de poder e gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939).

A colonialidade é a lógica que orienta o poder no colonialismo (enquanto experiência histórica) e para além dele. Ela articula relações hierárquicas com base nos conceitos de raça, classe social e organização de gênero, por exemplo. As sociedades que passaram pela experiência da colonização desenvolveram um modo de pensar profundamente influenciado pela lógica colonial, conseqüentemente, suas formas de reflexão sobre política, sexualidade, relações de poder, língua etc. foram marcadas por teorias e experiências histórico-sociais do norte global que não se desenvolveram a partir do trauma da colonização.

Diante disso, os processos de decolonização do pensamento propõem outras leituras – da história e de sua influência nas relações sociais – ancoradas na experiência da diferença colonial. Nessa conjuntura, a teoria decolonial desenvolvida na América Latina e no Caribe busca construir um pensamento que nasça de práticas políticas concretas desse espaço geográfico, a partir da experiência de suas comunidades, a fim de identificar as estruturas hierárquicas de poder que persistem ao longo da história e como é possível agir não somente para resistir, mas principalmente para eliminar os pilares que sustentam tais estruturas a fim de construir outras formas de viver.

Mignolo (2017) propõe conceitos como *ressurgir*, *reemergir* e *re-existir* para nomear um projeto de vida coletivo para além de resistir, visto que esse último pressupõe que outra pessoa detém os poderes de controle. Tais conceitos são apreendidos em um contexto no qual: “Os desafios do presente e do futuro consistem em poder imaginar e construir uma vez que nos liberamos da matriz colonial de poder e nos lançamos ao vazio criador da vida plena e harmônica” (MIGNOLO, 2017, p. 31).

Compreendemos que a cultura é um campo muito potente para o desenvolvimento de formas outras de pensar e de sonhar um futuro, pois quando as artes imaginam e criam representações em um projeto de sociedade que queremos para nós, elas ilustram a reexistência. Nesse sentido, a fim de investigar o texto “Je ne parle pas bien” da slammer Luz Ribeiro pela perspectiva decolonial, dois conceitos construídos por essa linha teórica são importantes para entender a dinâmica das relações abordadas pela escritora. São eles a *colonialidade da linguagem* e a *colonialidade do ser*, apresentados a seguir.

De acordo com Veronelli (2021, p. 90), o paradigma linguístico construído no Renascimento atribuía diferentes critérios para estabelecer a superioridade ou inferioridade de uma língua a partir das relações “entre linguagem e território, linguagem e poder político e jurídico, linguagem e escrita, linguagem e Deus”. O estabelecimento desses critérios para o reconhecimento ou não de uma língua é justamente a forma de controle imposta pela colonialidade, logo, “a lógica do critério coloca em prática a racialização ao pressupor uma hierarquia linguística” (VERONELLI, 2021, p. 90) entre as formas de expressão dos colonizadores e des colonizados. Segundo a teórica:

A colonialidade da linguagem é o termo que estou propondo para nomear um processo que acompanha a colonialidade do poder. É um aspecto do processo de desumanização das populações colonizadas-colonializadas através da racialização. O problema que a colonialidade da linguagem propõe é a relação entre raça/linguagem. Uma vez que a racialização é inseparável da apropriação e redução eurocêntricas do universo das populações colonizadas, a relação raça/linguagem é praticada dentro de uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística. Desde seu interior, o imenso aparato epistêmico-ideológico da modernidade permite que a imaginação colonial pressuponha os colonizados-colonializados como seres menos-que-humanos, expressiva e linguisticamente. (VERONELLI, 2021, p. 91-2)

Na política linguística da colonialidade, os colonizados são classificados como seres sem linguagem, portanto, incapazes de produzir e transmitir conhecimentos, por isso, ausentes de um sistema de escrita e representação, como o alfabeto latino, por exemplo. Esses argumentos justificam a necessidade de impor as línguas europeias para “civilizar” povos que, ao olhar dos colonizadores, “carecem” delas.

A colonialidade articula relações de poder através de uma série de hierarquias que constantemente se atualizam assumindo outras roupagens e dinâmicas na contemporaneidade, mas persistem com o mesmo propósito de controle. Em âmbito global, alguns exemplos atuais são: a supervalorização de uma língua a ponto de ser

caracterizada como mundial e essencial ao ensino;<sup>3</sup> a preferência editorial por traduzir mais autories do norte do que do sul global;<sup>4</sup> o uso exclusivo nas esferas política, jurídica e administrativa da língua implantada pela colonização em países que possuem outra(s) língua(s) corrente(s) mais utilizada(s) pela população. Assim, a escolha dos profissionais que ocupam cargos de poder nessas áreas é uma escolha política. Já em âmbito regional, podemos pensar em algumas questões: o preconceito linguístico com variantes de um mesmo idioma; a imposição da norma culta como a maneira “correta” de falar; a avaliação da variação linguística como erro; ou o não reconhecimento de que “a língua é viva, dinâmica e está em constante movimento” (BAGNO, 1999, p. 107) etc.

As relações linguísticas de poder compõem um panorama maior que envolve os planos do saber e da cultura. Elas atuam diretamente nas formas de expressão e de representação das pessoas, nas relações sociais, familiares e trabalhistas em que estão inseridas, e conseqüentemente, na autoimagem construída por cada uma a partir desses referenciais. Tal processo de construção é influenciado pela colonialidade que nos propõe imaginários específicos – pautados nas diferenças raciais, sociais, de gênero e de sexualidade – os quais hierarquizam nossos modos de ver e perceber o mundo. Em tal contexto, conviver com a imposição da diferença produz a colonialidade do ser que abrange os efeitos da colonialidade na experiência de ser considerada inferior.

A propagação de que a cultura e os valores brancos são ideais corrobora para a afirmação do mito da superioridade branca através de diferentes suportes, como os livros didáticos e literários, a publicidade, os bens de consumo etc. Não se sentir representada nessas materialidades pode colaborar para a desintegração e fragmentação da identidade étnica, conforme explica Lélia Gonzales:

[...] a afirmação de que somos todos iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as

---

<sup>3</sup> Em âmbito nacional é possível pensar, por exemplo, no massivo ensino de Inglês em detrimento do ensino de Espanhol, sendo que a maioria dos países da América do Sul (e vizinhos do Brasil) falam Espanhol.

<sup>4</sup> Essa questão também deve ser pensada a partir do conceito de *colonialidade do saber* que, em resumo, corresponde à desigualdade na produção e na divulgação dos saberes produzidos no sul global. Quantas autories da Europa e da América do Norte você conhece? E quantas autories da América Latina, África e Ásia? Quantas traduções do sul global para o português são trabalhadas nas universidades brasileiras? E em outros lugares de construção do conhecimento dos quais você participa?

classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele; o desejo de se tornar branco (“limpar o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura. (GONZALES, 2020, p. 143-44)

É dessa forma que o “modus operandi” da colonialidade do ser determina o universo subjetivo sobre o corpo, a beleza, as preferências artísticas, a religião, a civilização, ou seja, um conjunto de valores que nos leva a pensar na superioridade do norte do mundo. Consequentemente, a colonialidade nos impede de conhecer as experiências locais ao oferecer determinados modelos ocidentais muito distantes da nossa realidade. O modo como tais modelos foram propagados ao longo dos tempos construiu o desejo de “se tornar branco”, conforme ressalta Gonzales (2020), na esperança de que a pessoa seja valorizada e tenha mais chances de ascensão social.

Percebemos que o processo de colonização deixou marcas muito profundas na formação da sociedade brasileira, uma vez que, além do território físico, houve uma colonização do campo psíquico e subjetivo que se atualiza com a perpetuação da lógica colonial em nosso modo de pensar. Em resposta a tal contexto, o campo da teoria decolonial propõe uma compreensão anti-essencialista do mundo que questiona e desconstrói os conceitos normativos e homogeneizantes traçados pelas políticas colonialistas.

A decolonialidade visibiliza aspectos da estrutura colonial que, apesar de negados, permanecem em vigência nas sociedades pós-coloniais, portanto, realiza leituras sobre os processos socioculturais da América Latina e do Caribe que não naturalizam a hierarquia, a diferença, o preconceito, o racismo e a violência, por exemplo, e sim compreendem como surgem as estruturas de poder que aplicam tais opressões e como essas influenciam as trajetórias das pessoas. A teoria decolonial promove investigações sobre o funcionamento do “sistema mundo colonial” e quais são as formas de resistência e de re-existência operadas pelos diferentes povos para a construção de novos modos de viver. Nesse ponto, toda e qualquer transformação parte de questionamentos:

Colocar em interrogação a enunciação (quando, por quê, onde, para quê) nos dota do conhecimento necessário para criar e transformar, e que parece necessário para imaginar e construir futuros globais; isso constitui o coração de qualquer investigação decolonial. Por quê? Porque o conhecimento é criado e é transformado de acordo com desejos e necessidades particulares assim como em resposta a exigências institucionais. O

conhecimento está ancorado em projeto com uma orientação histórica, econômica e política. (MIGNOLO, 2017, p. 24)

As propostas decoloniais interrogam as imposições. Logo, o questionamento de temas, teorias e métodos de investigação reconhecidos como meios de produção do conhecimento é fundamental para propormos novas vias de construção do saber. Se a colonialidade controla o acesso aos sistemas legitimados de produção, algumas comunidades marginalizadas constroem formas outras para criar e divulgar seus conhecimentos. Assim, resistem às imposições colonialistas e atuam para a mudança desse cenário.

Por isso, a teoria decolonial se debruça sobre as vias alternativas à epistemologia da modernidade para a produção de saberes, como as manifestações artísticas produzidas de forma localizada (envolvendo a ancestralidade e a memória), o ativismo, a história oral e as práticas cotidianas que compõem as culturas de determinados povos – com seus modos de pensar a alimentação, o tratamento de doenças, a religiosidade, a tradição, a relação estabelecida com a natureza etc. Enfim, a decolonialidade busca meios outros de reflexão que levam a caminhos alternativos para um novo modo de viver em sociedade.

Outro ponto característico das propostas decoloniais, apontado por Ochy Curiel (2017), é a união entre a teoria que embasa as ações e as práticas políticas de determinado grupo ou movimento. Desse modo, a construção do conhecimento é um processo contínuo realizado com as experiências do grupo que reflete sobre a sua realidade e, a partir das transformações que deseja realizar, propõe uma atuação política. É nesse contexto de questionamentos e reflexões que se situam os slams. Como exemplo de um pensamento localizado, construído em um projeto de liberdade, trazemos para análise o poema “Je ne parle pas bien”, de Luz Ribeiro.

### **“Je ne parle pas bien”: a língua como ferramenta de revidé epistemológico**

As propostas decoloniais se caracterizam pela produção do conhecimento e de narrativas a partir de locais geopolíticos e de corpos-políticos de enunciação (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016). Compreendemos, então, que corpos-políticos são colocados em enunciação a cada escrita e apresentação de um poema no slam. Por tal motivo, na análise literária dessa poética, não faz sentido separar o poema

de quem o cria, porque é através do corpo e da voz dessa pessoa que entramos em contato com o texto literário e o interpretamos de acordo com as emoções transmitidas na performance.

Consciente de ser um corpo-político em enunciação, Luz Ribeiro criou o poema “Je ne parle pas bien” no qual fala sobre a experiência social de ser uma mulher, negra, periférica e latino-americana, ou seja, um corpo-político dissidente do modelo pregado pela colonialidade. Nesse contexto, consideramos que: “O locus de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 19). Portanto, é através desse corpo-político que a poeta apresenta suas experiências, sentimentos e pensamentos ao público, dado que seu corpo é um lugar de história e memória.

Luz Ribeiro é uma poeta e atriz brasileira, participa de saraus e slams desde 2012 e foi a primeira mulher a ser campeã do Slam Brasil, em 2016. Ela representou o país na Copa do Mundo de Poesia em 2017 chegando à semifinal do mundial. Em uma fala na mesa “Literatura e agitação cultural” (2021), a poeta afirma ter escrito “Je ne parle pas bien” especialmente para apresentá-lo na Copa do Mundo da França, por isso ele é composto por expressões em francês. Essa escolha mostra que Luz utilizou o seu lócus de enunciação para falar diretamente ao público francês sobre os efeitos da colonização produzida pela sociedade europeia, da qual seus interlocutores faziam parte.

“Je ne parle pas bien”

excuse moi, pardon  
me ...<sup>5</sup>

je ne parle pas bien français  
je ne parle pas bien anglais non plus  
je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> desculpe-me, perdão

eu

<sup>6</sup> eu não falo bem o francês

eu também não falo bem o inglês

eu não falo bem

eu não falo bem

eu tenho uma língua solta  
que não me deixa esquecer  
que cada palavra minha  
é resquício da colonização

cada verbo que aprendi conjugar  
foi ensinado com a missão  
de me afastar de quem veio antes

nossas escolas não nos ensinam  
a dar voos, subentendem que nós retintos  
ainda temos grilhões nos pés

esse meu português truncado  
faz soar em meus ouvidos  
o lançar dos chicotes  
em costas de couros pretos

nos terreiros de umbanda  
evocam liberdade e entidade  
com esse idioma que tentou nos prender

cada sílaba separada  
me faz lembrar  
de como fomos e somos segregados

nos encostaram nas margens  
devido a uma falsa abolição  
que nos transformou em bordas

me...  
je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien<sup>7</sup>

tiraram de nós o acesso  
a ascensão  
e eis que na beira da beira, ressurgimos  
reinvenção

nossa revolução surge e urge  
das nossas bocas  
das falas aprendidas  
que são ensinadas  
e muitas não compreendidas  
salve, a cada gíria

---

eu não falo bem

eu não falo bem

<sup>7</sup> eu

eu não falo bem

eu não falo bem

je ne parle pas bien  
temos funk e blues  
de baltimore a heliopólis  
com todo respeito edith piaf  
não é você quem toca no meu set list  
eu tenho dançado ao som de “coller la petite”

je ne parle pas bien  
o que era pra ser arma de colonizador  
está virando revide de ex-colonizado  
estamos aprendendo as suas línguas  
e descolonizando os pensamentos  
estamos reescrevendo o futuro da história

não me peçam pra falar bem  
parce que je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien  
je ne parle pas bien, rien<sup>8</sup>  
eu não falo bem de nada  
que vocês me ensinaram. (RIBEIRO, 2017, p. 179-80)

O título do poema tem um duplo sentido. Inicialmente, provoca uma interpretação sobre a incapacidade linguística de dominar um idioma, já que Luz Ribeiro começa o poema no idioma francês, e pede desculpas por não falar bem a língua francesa, nem a inglesa. O início de sua apresentação na Copa do Mundo de Poesia<sup>9</sup> transmite propositalmente uma ideia de insegurança e vergonha pelo fato de ela não falar bem essas línguas. Inclusive, Luz se apresenta de modo acuado, ao ponto de utilizar pausas e gaguejar algumas palavras como estratégia performática. A repetição do verso título “je ne parle pas bien” no início do poema reforça a ideia da incapacidade linguística da poeta.

Entretanto, percebemos que o verso título é utilizado pela slammer como uma ironia no decorrer do texto, pois ela constrói uma crítica à colonialidade da linguagem que impôs as línguas dos colonizadores aos povos colonizados para controlar os modos de expressão desses. Assim, identificamos que uma estratégia de controle da colonialidade é continuar impondo as línguas do norte aos países do sul global como uma condição para o sucesso, ou mesmo para níveis mais elevados de humanidade, conforme reflete Veronelli:

O que se investiga aqui é a relação entre linguagem e humanidade, dado que a negação desta última que constitui a ideia de raça. Procura-se saber quais são as consequências da colonialidade a nível linguístico - como ela condiciona o que é uma linguagem, como a

---

<sup>8</sup> Porque eu não falo bem  
eu não falo bem  
eu não falo bem, nada

<sup>9</sup> A apresentação de Luz Ribeiro pode ser vista neste link: <https://youtu.be/rbsmTi8WtIU>

classificação da população mundial em raças que são superiores e inferiores está acompanhada pelo pensamento de que as formas que têm para se expressar também são superiores e inferiores. (VERONELLI, 2021, p. 89)

A partir das investigações de Veronelli, podemos pensar em uma hierarquia linguística que coloca o inglês como uma língua mundial, necessária à ascensão econômica dos países pobres e em desenvolvimento; o francês como uma língua sinônimo de civilidade e de alta cultura; e o português brasileiro como a língua do país colonizado que, guiado pela lógica colonial, acredita que se desenvolver é alcançar os mesmos níveis econômicos, sociais e culturais de países do norte global.

A colonialidade da linguagem atribui valores diferentes a determinadas línguas e culturas, decidindo quais podem ser classificadas como superiores ou inferiores em um contexto em que o status da língua é uma escolha política. Ciente de tais questões, Luz Ribeiro faz uma crítica à hierarquia linguística quando coloca que ela, a falante do “português truncado”, não fala bem o francês nem o inglês.

Também observamos a presença da hierarquia linguística na própria organização da Copa do Mundo de Poesia realizada na França. Cada slammer que participa do mundial leva seis poemas diferentes que são traduzidos para o francês e para o inglês, a fim de serem projetados no momento de apresentação no campeonato. As pessoas que compõem o júri popular geralmente são francesas, já que o evento acontece em Paris, e a maioria das vencedoras do mundial, até aquele momento, tinha o francês ou o inglês como língua materna.

A repetição do verso título “je ne parle pas bien” traz impacto à performance de Luz e demonstra como o poema é circular, visto que esse verso é uma metáfora que se revela na última estrofe: “não me peçam pra falar bem/ parece que je ne parle pas bien / je ne parle pas bien/ je ne parle pas bien, rien / eu não falo bem de nada/ que vocês me ensinaram” (RIBEIRO, 2017, p. 180). Compreendemos que o ato de “não falar bem” indica uma postura política de não reprodução do pensamento disseminado pela colonialidade. Portanto, a apropriação linguística realizada pela poeta visa tanto o diálogo direto com o público francês na Copa do Mundo, quanto uma maior divulgação do seu discurso, em virtude do alcance de determinadas línguas promovido pela hierarquia linguística.

Na terceira estrofe, a slammer reflete sobre as marcas deixadas pela colonização no português brasileiro: “eu tenho uma língua solta/ que não me deixa esquecer/ que cada

palavra minha/ é resquício da colonização” (RIBEIRO, 2017, p. 179). Nesse sentido, podemos pensar: quantas palavras do campo da violência utilizadas hoje são frutos da colonização? Quantas palavras e expressões racistas ainda estão presentes nos diálogos contemporâneos? Por que esses termos e seus significados perduram na história linguística? Notamos, então, que o vocabulário do português brasileiro ajuda a contar a história do país e de nossa sociedade.

Na estrofe seguinte, “cada verbo que aprendi conjugar/ foi ensinado com a missão/ de me afastar de quem veio antes” (RIBEIRO, 2017, p. 179), a slammer problematiza a colonialidade da linguagem que, com a imposição da língua portuguesa no Brasil desde a colonização, objetivava eliminar as línguas outras dos povos não-brancos que aqui habitavam e que para cá foram trazidos. Nessa conjuntura, percebemos a violência simbólica no apagamento de memórias, saberes, nomes e culturas transmitidas através das línguas nativas que compõem as identidades das pessoas.

Essa colonialidade persiste no âmbito escolar com a exclusividade do ensino de Língua Portuguesa como língua materna na maioria das escolas brasileiras. Em uma análise mais profunda, a relação linguística de poder presente aqui envolve o fato de que ao ensinar exclusivamente uma língua, também se ensina exclusivamente sobre a cultura dela, condição abordada pela poeta com a ideia de afastamento “de quem veio antes”, ou seja, da história de suas ancestralidades.

Luz denuncia como as escolas brasileiras ainda não educam para a emancipação do pensamento, de modo a ensinar que todas as pessoas têm direito à liberdade, que elas podem sonhar e são capazes de transformar o seu redor: “nossas escolas não nos ensinam/ a dar voos, subentendem que nós retintos /ainda temos grilhões nos pés” (RIBEIRO, 2017, p. 179). Sobre tal questão, Lélia Gonzales (2020) considera que se os aparelhos ideológicos do Estado asseguram as relações de produção existentes, como consequência, eles reforçam as práticas de discriminação que sustentam tal estrutura hierárquica. Logo, precisamos pensar sobre as escolas brasileiras enquanto aparelhos ideológicos de um Estado racista como o Brasil. Segundo Abdias do Nascimento:

O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e

civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano e o negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (NASCIMENTO, 1978, p. 95)

Atualmente, podemos dizer que o cenário da educação básica vem mudando com a implementação da Lei 10.639/03 que estabeleceu a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira” no currículo das escolas. Entretanto, sabemos que o racismo é constantemente atualizado em um complexo sistema simbólico que organiza o pensamento a partir da lógica colonial e que utiliza a linguagem para invisibilizar e naturalizar as opressões. Nessa conjuntura, a imagem dos “grilhões nos pés”, criada por Luz, expressa que o sistema educacional guiado pela colonialidade considera que alunes negres têm chances limitadas de desenvolvimento social em função dos obstáculos impostos pela sociedade racista. Como se as possibilidades de seguir carreira em uma profissão valorizada, de produzir intelectualidade, enfim, de sonhar estivessem muito distantes de crianças e jovens negres.

Ao refletir sobre a colonização do ser através da imposição de uma língua, a poeta mostra que a subjetividade da população negra é marcada pelas violências físicas e psicológicas: “esse meu português truncado/ faz soar em meus ouvidos/ o lançar dos chicotes/ em costas de couros pretos” (RIBEIRO, 2017, p. 179). Nesse trecho, a aliteração do fonema /s/ – que percorre todo o poema – colabora para a representação sonora do “lançar dos chicotes” em um contexto no qual o “truncamento” do português simboliza as violências sofridas pelas comunidades racializadas no Brasil.

Por meio de delicadas escolhas poéticas, Luz Ribeiro delinea no plano da linguagem a segregação social vivenciada pela população negra: “cada sílaba *separada*/ me faz lembrar/ de como fomos e somos *segregados*/ nos encostaram nas *margens*/ devido a uma falsa abolição/ que nos transformou em *bordas* (RIBEIRO, 2017, p. 180, grifos nossos). O vocabulário utilizado pela poeta delinea essa imagem da hierarquia e da diferença que constroem a colonialidade do ser e marginalizam afrodescendentes no Brasil. A crítica à abolição da escravatura se dá em virtude de uma democracia racial que existe no discurso oficial, mas não se sustenta na prática.

Por outro lado, a língua portuguesa também é absorvida no poema para expressar o senso de identidade cultural através da religiosidade e da produção do saber em comunidades de resistência: “nos terreiros de umbanda/ evocam liberdade e entidade/ com esse idioma que tentou nos prender” (RIBEIRO, 2017, p. 180). Assim, a população

negra transforma o idioma que tentou prendê-la em uma “língua solta” no processo de apropriação linguística em seu projeto de liberdade.

Luz resume muito bem as estratégias de re-existência que a juventude marginalizada realiza pela língua: “tiraram de nós o acesso/ a ascensão/ e eis que na beira da beira, ressurgimos/ reinvenção/ nossa revolução surge e urge/ das nossas bocas/ das falas aprendidas/ que são ensinadas/ e muitas não compreendidas/ salve, a cada gíria” (RIBEIRO, 2017, p. 180). Diante das relações de dominação que limitam as possibilidades de ascensão da população negra, essa declara um posicionamento de revide ao ressignificar a língua imposta pelo colonizador, dado que a revolução é construída a cada dia pelos usos da língua, quando ela faz sentido às pessoas, sendo útil e capaz de renomear o mundo, como a juventude faz o tempo todo com as gírias de uma língua viva e híbrida.

Nesse sentido, a “língua solta” que não obedece a sotaques estrangeiros, que cria palavras a todo momento, que tem a sua própria sonoridade e gramática é uma representação da resistência discursiva da população marginalizada, alocada “na beira da beira” pela colonialidade. O poema de Luz demonstra que a linguagem cotidiana é a melhor forma de expressão dessa poeta brasileira. Tal potência de expressividade se dá a nível performático, pois, quando Luz começa a declamar em português em sua apresentação no campeonato mundial, além da quebra provocada pela mudança da língua, há uma ruptura em sua performance. A slammer engrandece no palco abrindo os braços, falando alto, com força e certeza sobre o que diz.

A poesia foi o caminho encontrado por Luz Ribeiro para “ressurgir reinvenção” através da linguagem, ao construir um discurso objetivo no slam. São apenas três minutos para transmitir uma ideia e a poeta consegue falar sobre as colonialidades da linguagem e do ser de um modo acessível, provocando no público a reflexão. Luz resume muito bem a proposta decolonial da poética do slam nesta estrofe: “je ne parle pas bien/ o que era pra ser arma de colonizador/ está virando revide de ex-colonizado/ estamos aprendendo as suas línguas/ e descolonizando os pensamentos/ estamos reescrevendo o futuro da história” (RIBEIRO, 2017, p. 180). Esse trecho do poema dialoga com os objetivos da decolonialidade: criar formas de emancipar a subjetividade dos ideais colonialistas para a formação de um novo pensamento com saberes locais e, conseqüentemente, a construção de futuros (MIGNOLO, 2017).

A decolonização do pensamento também envolve o questionamento sobre o que é consumido e valorizado como cultura. Em seu poema, Luz reflete sobre isso a partir do campo musical: “je ne parle pas bien/ temos funk e blues/ de baltimore a heliopólis com todo respeito edith piaf/ não é você quem toca no meu set list/ eu tenho dançado ao som de “coller la petite” (RIBEIRO, 2017, p. 180). A slammer referencia dois ritmos musicais da comunidade negra, blues e funk, e os respectivos lugares que os produzem nos Estados Unidos e no Brasil para contextualizar que é a música negra que toca na sua lista de reprodução. A poeta também traz Édith Piaf – ícone da música e da cultura francesas – para questionar: por que referências negras não nos são apresentadas quando entramos em contato com a cultura francesa? Nesse sentido, podemos identificar que o oferecimento massivo de referenciais culturais brancos é uma estratégia de controle proposta pela colonialidade do ser.

Resistindo às imposições culturais, Luz Ribeiro busca por músicas de seu interesse e apresenta a canção *Coller la petite*, um hit do artista camaronês Franko que fez muito sucesso entre o público jovem de países francófonos a partir de 2015. O fato de Luz fazer essa comparação entre as músicas que tocam em seu *set list* é muito simbólico, porque *Coller la petite* é uma canção produzida em um país colonizado pela França e que usa da língua francesa, justamente, para se ressignificar, trajetória que dialoga profundamente com a proposta da poeta brasileira. Através da arte, um artista negro do outro lado do Atlântico também usa a língua imposta pelo colonizador como estratégia para atingir outros públicos. Tal intertextualidade proposta pela slammer demonstra dois exemplos de como jovens artistas vem reescrevendo o futuro de suas histórias.

### **Considerações finais**

“Je ne parle pas bien” é um revide à colonialidade. O poema demonstra que a língua é utilizada por Luz Ribeiro como um instrumento de revide para expor a sua consciência dos malefícios da colonização e, conseqüentemente, não aceitar imposições colonialistas. Por isso, a slammer produz um contradiscurso com linguagem híbrida – utilizando o português, o francês e o inglês – como forma de ressurgir, enquanto projeto de liberdade via escrita. O próprio fato de a poeta do “português truncado” chegar à França com esse

poema para competir em um campeonato mundial de poesia falada e se apresentar ao público francês é um ato de re-existência.

Muito mais do que um texto de denúncia, o poema é uma releitura da história do Brasil, é um aviso de mudanças, é uma resposta crítica decolonial que surge no sul global para ecoar na Copa do Mundo de Poesia. Em um contexto em que a colonialidade controla quem pode sonhar com um futuro e quem precisa lutar para sobreviver em uma sociedade racista, machista e cisheteronormativa, como a brasileira, decolonizar o pensamento é uma pauta urgente e a literatura tem um importante papel a cumprir nesse processo.

Comprometido com o desafio da decolonização, o slam desconstrói o imaginário de que a poesia é feita pela e para a elite, para determinada raça, para determinado gênero. No slam, a juventude decoloniza a linguagem com suas gírias e sintaxe próprias, reinventando a língua e usando o poema para narrar histórias em três minutos. A partir de suas experiências, jovens produzem um pensamento localizado e compartilham seus conhecimentos e anseios no slam, logo, protagonizam práticas políticas transformadoras em um espaço democrático de uso da palavra. Com sua capacidade de síntese, a poética do slam é provocativa, ela chama à reflexão ao denunciar os problemas sociais com o propósito de conscientizar quem ouve. Portanto, essa poética visa o engajamento das pessoas na luta por melhores condições de vida.

Alinhada à conjuntura do slam no Brasil, Luz Ribeiro cumpre a sua função social de poeta ao transmitir os anseios da comunidade negra na contemporaneidade e ao divulgar a outros países o projeto político de decolonização do pensamento desenvolvido pela juventude brasileira, pois “Je ne parle pas bien” é uma literatura que propõe a construção de futuros outros. É com tais características que o movimento cultural, político e social dos slams pode ser compreendido como uma via alternativa de produção e de difusão do conhecimento que subverte os sistemas legitimados, ao criar meios próprios para expressar um discurso de perspectiva decolonial através da língua, da voz e do corpo.

## **Referências bibliográficas**

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito Linguístico: O que é, como se faz.* São Paulo: Loyola, 1999.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado* (UnB. Impresso), Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan.-abr. 2016.
- CASSIANO, Ophelia. *Guia para “Linguagem Neutra” (PT – BR).* 2020. Disponível em: <<https://medium.com/guia-para-linguagem-neutra-pt-br/guia-para-linguagem-neutra-pt-br-f6d88311f92b>>. Acesso em 20 de out.de 2021.
- CURIEL, Ochy. *Las Claves de Ochy Curiel.* Feminismo decolonial. [Entrevista concedida ao] Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo. CICODE UGR, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7ZSHqvKLANQ>>. Acesso em: 09 mar. 2021.
- CURIEL, Ochy. Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA. [Entrevista concedida a] Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva e Ângela Figueiredo. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, v. 03, n. 04, p. 106-120, out./dez. 2017.
- D’ALVA, Roberta Estrela. *Teatro Hip-Hop: a performance poética do ator-MC.* São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro-latinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos.* Org. Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. Trad. Juliana Watson e Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3), set.-dez. 2014, p. 935-952.
- MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial.* Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007. p. 127-67.
- MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar de memória.* Letras, Santa Maria. n. 26, jun. 2003, p. 63-81.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina.* La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. Marcos Jesus de Oliveira. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado.* São Paulo: Paz e Terra, 1978.
- RIBEIRO, Luz. Je ne parle pas bien. *Opiniões: revista dos alunos de literatura brasileira*, São Paulo, FFLCH - USP, n. 10, p. 179-180, 2017.

RIBEIRO, Luz. Mesa redonda - Literatura e agitação cultural. In: 8ª *Festa Literária Internacional de Maringá*, 12 dez. 2021. Disponível em: <<https://youtu.be/eeVc03bEtCI>>. Acesso em: 19 jan. 2022.

VERONELLI, Gabriela. *Sobre a colonialidade da linguagem*. Trad. Silvana Daitch. *Revista X*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

*Recebido em 28/02/2022*

*Aceito em 23/10/2022*

---

<sup>i</sup> **Érica Alessandra Paiva Rosa** é graduada em Letras Português e Francês e mestra em Letras pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). É doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) com bolsa pelo CNPq, professora de Línguas e Literatura e pesquisadora sobre a poesia contemporânea de autoria feminina, com interesse pelas representações identitárias. Participa do Grupo de Estudos Multiculturalismo em Perspectivas Pós-Coloniais (GEMUP) e do Grupo de Estudos Literatura, Brasilidade, Etnia e Cultura (GELBEC). Atua como produtora cultural desenvolvendo projetos multiartísticos e de formação artístico-cultural. É organizadora do Slam Pé Vermelho (Maringá – PR) e do Slam Paraná (etapa estadual do circuito). **E-mail:** erica.paivarosa@gmail.com

<sup>ii</sup> **Suely Leite** é professora associada do Departamento de Letras da Universidade Estadual de Londrina com docência na área de Teoria da Literatura e Literatura Brasileira. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras/UEL. Membro do GT da ANPOLL “A mulher na Literatura”, dos grupos de pesquisa “LAFEB- Literatura de autoria feminina brasileira”, “Legado intelectual e produção literária de autoria feminina na América Latina” e “Mulheres em contos: representações de gênero na contística de autoria feminina no período de 1970-2000.” Pós-doc pela Universidade Federal Fluminense, com projeto sobre a literatura de Elvira Vigna, supervisionado por Eurídice Figueiredo. Desenvolve e orienta pesquisas sobre estudos de gênero e autoria feminina. **E-mail:** suelyleite@uel.br