

# TRADUÇÃO COMO PRÁTICA DE RESISTÊNCIA E INCLUSÃO:

## Vozes Femininas Negras

ORGANIZADORAS

**Norma Diana Hamilton**

**Alessandra Ramos de Oliveira Harden**



Pesquisa,  
Inovação  
& Ousadia

EDITORA



**UnB**



**Universidade de Brasília**

**Reitora** : Márcia Abrahão Moura  
**Vice-Reitor** : Enrique Huelva

EDITORA



**UnB**

**Diretora** : Germana Henriques Pereira

**Conselho editorial** : Germana Henriques Pereira (Presidente)  
Fernando César Lima Leite  
Ana Flávia Magalhães Pinto  
César Lignelli  
Flávia Millena Biroli Tokarski  
Liliane de Almeida Maia  
Maria Lidia Bueno Fernandes  
Mônica Celeida Rabelo Nogueira  
Roberto Brandão Cavalcante  
Sely Maria de Souza Costa  
Wilsa Maria Ramos



# **TRADUÇÃO COMO PRÁTICA DE RESISTÊNCIA E INCLUSÃO:**

Vozes Femininas Negras



ORGANIZADORAS

**NORMA DIANA HAMILTON**

**ALESSANDRA RAMOS DE OLIVEIRA HARDEN**



	<b>Equipe editorial</b>
<b>Coordenadora de produção editorial</b>	Marília Carolina de Moraes Florindo
<b>Revisão</b>	Norma Diana Hamilton Alessandra Ramos de Oliveira Harden
<b>Diagramação</b>	Laissa Reis Larissa Brasil
<b>Foto de capa</b>	René Strehler

© 2021 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:  
 Editora Universidade de Brasília  
 SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,  
 2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF  
 Telefone: (61) 3035-4200  
 Site: [www.editora.unb.br](http://www.editora.unb.br)  
 E-mail: [contatoeditora@unb.br](mailto:contatoeditora@unb.br)

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte  
 desta publicação poderá ser armazenada ou  
 reproduzida por qualquer meio sem a autorização  
 por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília  
 Heloiza Faustino dos Santos - CRB 1/1913

T763 Tradução como prática de resistência e inclusão : vozes femininas  
 negras / organizadoras Norma Diana Hamilton, Alessandra  
 Ramos de Oliveira Harden. – Brasília : Editora Universidade  
 de Brasília, 2021.  
 228 p. ; 23 cm. – (Pesquisa, inovação & ousadia).

ISBN 978-65-5846-000-8.

1. Escritoras negras. 2. Resistência. 3. Tradução. 4. Interface  
 gênero e raça. I. Hamilton, Norma Diana (org.). II. Harden,  
 Alessandra Ramos de Oliveira (org.). III. Série.

CDU 81`25:82

# SUMÁRIO



## **Apresentação** \_\_\_\_\_ 7

Norma Diana Hamilton  
Alessandra Ramos de Oliveira Harden

## **Literatura feminina negra e tradução: mapeando (in)visibilidades** \_\_\_\_\_ 15

Norma Diana Hamilton  
Gleiton Malta

## **Yvonne Vera: a análise de sua criação de prosa por meio da poesia como aporte para a tradução de seus contos** \_\_\_\_\_ 53

Cibele de Guadalupe Sousa Araújo

**A escrita caribenha: corações migrantes, memórias e relações** \_\_\_\_\_ 89

Dyhorrani da Silva Beira

**A tradução comentada de “The invention of women”:  
um diálogo com Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez** \_\_\_\_\_ 123

Gardênia Nogueira Lima  
Alessandra Ramos de Oliveira Harden

**A escrita de Conceição Evaristo em uma perspectiva interseccional:  
literatura afro-brasileira em tradução** \_\_\_\_\_ 163


Marcela Iochem Valente

**O corpo feminino negro tradutor: a construção de narrativas  
nacionais na diáspora** \_\_\_\_\_ 191

Valeria Lima de Almeida

**Últimas palavras às(aos) leitoras(es)** \_\_\_\_\_ 225

Norma Diana Hamilton  
Alessandra Ramos de Oliveira Harden



**O CORPO FEMININO  
NEGRO TRADUTOR:  
A CONSTRUÇÃO DE  
NARRATIVAS NACIONAIS  
NA DIÁSPORA**



Valeria Lima de Almeida<sup>1</sup>

A condição de mulher negra numa estrutura social fundada pela colonialidade demanda, em larga medida, o confronto com um regime de invisibilização. Os mecanismos de silenciamento atuam de forma variada ao longo de nossas vidas, acarretando consequências graves ao bem-estar das mulheres negras, tanto do ponto de vista coletivo quanto individual. Sendo assim, o processo de escrita deste texto foi permeado por crises e momentos “gatilhos”, acompanhados da percepção, muitas vezes no meu próprio corpo, de que, ao escrever a respeito das opressões ao corpo femi-

---

<sup>1</sup> Valeria Lima de Almeida é tradutora e pesquisadora, com licenciatura em Letras (Português-Inglês) pela Universidade Candido Mendes e mestrado em Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde apresentou dissertação de título “A luta pela justiça racial e reprodutiva: o corpo negra tradutora e o corpo política” (2020). Participou da tradução do livro “Entre nós mesmas”, de Audre Lorde, publicado em 2020.

nino negro e sobre a teia epistêmica de resistência, reinvenção e memória operada pela intelectualidade negra, também escrevo sobre mim e sobre os processos de opressão, resistência, reinvenção e memória que operam em mim mesma.

Grada Kilomba (2019, p. 28), citando bell hooks (1990), discorre sobre os conceitos de sujeito e objeto; no seu entender, sujeitos são aqueles que definem suas próprias realidades, estabelecem suas identidades e nomeiam suas histórias. Assim, resta àqueles e àquelas definidos(as) como objetos ter a sua realidade e identidades definidas por outrem, com sua história determinada a partir da relação com os considerados(as) sujeitos. Nesse prisma, escrever se torna um ato político que marca a passagem de objeto a sujeito. Um ato de descolonização, de rebelião. Um ato que só se tornou possível para mim, neste espaço-tempo, porque outras mulheres negras sonharam e gestaram esta oportunidade não apenas do ponto de vista material, mas a partir dos seus saberes. Parafraseando Beatriz Nascimento, uma dessas mulheres, posso afirmar que, nos dias da destruição, essas mulheres evocaram, em várias formas de produção intelectual, possibilidades de futuro.

A escolha por falar dos discursos hegemônicos – e também dos contra-hegemônicos – a partir da tradução e das políticas de tradução decorreu não apenas da minha trajetória como tradutora, principalmente, de textos não literários, mas também de um elemento que esses textos, em si, trazem de semelhante à fotografia. Pensar o ato tradutório como momento de enunciação significa reconhecer que ele vai além do ato de recriar um texto em outro idioma. É pensar, como na fotografia, em objeto, enquadramento e foco. É visualizar as opacidades e transparências do que se deseja ocultar ou desnudar; essa dança do esconde-revela se configura, em si, um discurso. As opacidades e transparências, no caso da produção discursiva hegemônica sobre o corpo feminino negro, se dão a partir do lugar de poder institucional construído como supostamente neutro e objetivo. Assim sendo, o meu olhar, como tradutora negra, se volta às políticas de tradução para buscar a compreensão dos fatores que envolvem a escolha desse “ob-



jeto, enquadramento e foco”, bem como a compreensão das implicações da invisibilidade do corpo tradutor.

## **POLÍTICAS DE TRADUÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL**

A tradução é uma prática epistêmica que, ao longo da História, tem participado dos processos de difusão de conhecimento, que dela dependem em grande parte. Conhecimentos científicos, doutrinas filosóficas e religiosas transitaram e transitam entre grupos, nações e épocas, mediadas pela tradução. Vale ressaltar que, nesse aspecto, tanto as formas de produção do conhecimento como as práticas e teorias a respeito da tradução têm sofrido transformações (ESTEVES, 2014). Também é importante lembrar que, da mesma forma que a ciência é influenciada por fatores políticos, econômicos e sociais ao longo do tempo, os atos de tradução também são afetados por esses agentes, seja em forma, conteúdo ou alcance.

Nessa perspectiva, as políticas de tradução, como conjunto dos fatores que incluem e circundam os atos tradutórios, produzem recortes, colagens, edições que atuam sobre o corpus discursivo hegemônico, conferindo-lhe mais força ou contrapondo-se a ele. O conceito de políticas de tradução entra no campo dos Estudos da Tradução na década de 1970, referindo-se, de acordo com James Holmes (1972/1988), ao lugar e função dos tradutores e do fazer tradutório na sociedade, debruçando-se sobre questões como a necessidade de tradução de certas obras em determinado contexto sociocultural, a função social e econômica do tradutor, entre outras.

A tradução se constitui como prática de produção textual e discursiva. Se, por um lado, guarda íntima relação com o texto a ser traduzido, por outro, como outras práticas adaptativas, não tem com os textos “originais” uma relação de subalternidade, posto que sua realização como prática discursiva atende a requisitos próprios de eficácia, dialogando com diversos elementos culturais além do texto de partida. É mediada, ainda, pela cultura na qual o texto de chegada estará inserido e, por sua vez, incide e produz deslocamentos nessa mesma cultura.

Em outras palavras, os textos traduzidos compõem um *corpus* discursivo repleto de imagens e representações específicas, que passarão a fazer parte da cultura na qual são recepcionados, no âmbito das políticas culturais e epistêmicas ali vigentes. Desse modo, esses textos, como produção intelectual recepcionada em dada sociedade, passam a compor também imagens e representações de como essa sociedade enxerga a si mesma.

A constituição identitária do Brasil como Estado-nação carrega a indelével marca da colonialidade. A narrativa hegemônica brasileira tem como elemento fundador a chegada do colonizador português. A estrutura colonial – social, política e econômica – teve como uma de suas principais ferramentas a depreciação de saberes, práticas e modos de vida oriundos dos povos originários – os indígenas – e os sequestrados para a escravidão – os africanos –, com a imposição violenta da cultura europeia. O epistemicídio, conceito que será abordado mais adiante, é, portanto, um dos pilares da construção da sociedade brasileira.

No âmbito das representações que os textos, em seu trânsito intercultural, passam a integrar, fazendo parte então de narrativas, culturas, identidades e nações, a motivação do presente estudo nasce da minha condição no mundo: eu, mulher negra, tradutora. Meu corpo é impregnado de atravessamentos ancestrais, lido pelas falas hegemônicas na ciência e em outros âmbitos da cultura a partir de diversos estereótipos. É, porém, portador de uma herança ancestral afrodiaspórica, fecunda de imagens e representações outras de corpos negros.

O corpo de cada mulher negra é o campo de disputa entre as narrativas desumanizadoras do corpo negro feminino, de um lado, e, de outro, as epistemes ancestrais que, trafegando entre as frestas, resistiram a diversas opressões e trouxeram, na ciência, em diversas linguagens artísticas, nos saberes filosóficos dos terreiros e no ativismo político, um imaginário que reivindica a humanidade das mulheres negras nas suas múltiplas experiências, assim como a validade dos saberes trazidos pelos povos africanos. O corpo de cada mulher negra é, então, um corpo negro, tradutor. Para falar desse corpo, recorrendo ao conceito da experiência afrodiaspórica como ato de tradução, entendida no sentido intersemiótico, como procedimento

adaptativo, é necessário realizar uma dobra no conceito jakobiano de tradução intersemiótica.

Com efeito, Jakobson (1969) estabelece uma tipologia tríplice da tradução: a intralingual, em que há interpretação de signos verbais por outros da mesma língua; a interlingual, ou tradução propriamente dita, na qual os signos verbais de uma língua são interpretados pelos de outra, e a tradução intersemiótica, em que os signos verbais são interpretados por signos não verbais. Plaza (2010) vai além e enxerga o fenômeno da tradução intersemiótica de forma dialética, vislumbrando, a partir dos sentidos, outras possibilidades tradutórias, com o envolvimento de mais de um sistema de signos.

É a partir dessa perspectiva que, para além da leitura de um texto e sua reinterpretação em outros contextos, a experiência afrodiáspórica se constitui em ato de tradução. Trata-se de tradução, adaptação e releitura de culturas de diversos povos africanos que, com base na experiência da travessia do Oceano Atlântico e da opressão vivida nas Américas – e, no caso específico desta pesquisa, no Brasil –, trazem sua marca para a cultura nacional.

Quando nossos ancestrais vieram da África, a única coisa que lhes foi permitido carregar foi o corpo – e, mesmo assim, despojados de poder sobre ele. Na árvore de memória e reinvenção plantada na Diáspora a partir dos corpos-vidas, a cultura afro-brasileira – melhor, a cultura brasileira, aquela silenciada nos livros, porém viva nas ruas, estradas e praças – é um ato de tradução. São muitos os sinais dessa tradução: as influências africanas na língua portuguesa falada no Brasil, que transcendem a simples importação lexical e compõem o que Lélia Gonzalez denominou de “pretuguês” (1984), com formas próprias de conceituar e categorizar a realidade e as influências da sintaxe do quimbundo; a gramática dos tambores, com os ijexás, aguerês e adarruns, trazendo diferentes Áfricas para o mesmo terreiro e servindo, também, de base para o batidão do funk brasileiro, do samba-rock e das baterias da escola de samba, entre outras expressões musicais; o quilombo, que, mais do que organização política e territorial, transforma-se em símbolo e comunidade textual, como discutiremos mais adiante, na esteira da formulação seminal de Beatriz Nascimento.

Ao se falar em tradução, é imprescindível, nessa perspectiva, resgatar a figura sagrada, mítica, iorubana do orixá Exu (Laroyê!). Exu – a boca que tudo come e a boca que tudo fala – vai do Orun ao Aiyê, que ouve o que se passa nas casas e nos mercados, que traz em si o passado, o presente e o futuro. Exu é o tradutor paradigmático.

Tradução não é transporte de palavras nem de frases; traduzir é um diálogo de sintaxes e sentidos. Quem traduz, traduz leituras. Com base na historicidade do ato tradutório, proponho a substituição do trocadilho usual “tradução/traição” por “tradução/tradição”. Nós, tradutoras/es trazemos (etimologia de tradição) leituras, sentidos. Trazemos nossas leituras e agregamos sentidos a partir do nosso corpo. Pensar no ato tradutório como momento de enunciação é pensar em opacidades e transparências do que desejamos ou não revelar. Quem esconde e revela é o corpo. O corpo é também, e, portanto, discurso. Então quando traduzo, o meu corpo-discurso recria um ato de fala contido em um discurso, mastigando, deglutindo, digerindo (comendo o que minha boca, meus olhos, meus ouvidos comem). Exu come pela boca do tradutor.

Pensar o corpo negro, ancestral, tradutor pressupõe uma ética e uma estética de tradução. Uma ética/um ethos/um fazer que, por sua vez, pressupõe ancestralidade (Exu é aquele que conhece e cumpre os sacrifícios corretamente, que domina os processos, que faz os ebós), movimento e diversidade. Exu come o que a boca come. Acerta o pássaro de ontem com a pedra que atirou hoje – em referência, aqui, a operações de memória, que a partir do olhar do presente recria. Exu guia o corpo-discurso tradutor pelas encruzilhadas da Diáspora. Exu traz uma ética do corpo-discurso negro que ele traduz em toda a sua multiplicidade, desconstruindo o mito da transparência da/o tradutora/or: confere a esta/e lugar, existência, singularidade.

Se as primeiras civilizações foram africanas, africanos foram os primeiros tradutores. A Timbuktu dos mil livros foi africana, uma cidade de universidade, livros e comerciantes; era uma cidade de tradutores. Quando nossas ancestrais cruzaram o oceano, no horror dos horrores, foi-lhes negado o direito a tudo – só vieram com o corpo, como destaca-

do anteriormente. Esse corpo, de reinvenção e memória, existe e resiste nas frestas; é o corpo que produziu e produz cultura, saber, e tensiona as narrativas hegemônicas. Dessa forma, é o corpo da mulher negra que atravessa o oceano e engendra, no imaginário da Diáspora, memória, reinvenção, cultura e resistência. Esse corpo de mulher, feminino, então, é uno e múltiplo. É um corpo traduzido e é um corpo que traduz.

A tradução negra nos remete às opacidades e transparências que o corpo de mulher negra, atravessado também por diferenças de sexualidade, idade, entre outras, produz no texto. É falar sobre estar no mundo na invisibilidade de um corpo que traduz, da/o intelectual que produz. Nesse sentido, essa tradução e produção feita por quem está fora do discurso aceitável é uma forma de desfazer o apagamento pois possibilita a manifestação de vozes diferentes. Ora, sabe-se que, quando são sempre as mesmas vozes que escrevem os textos e as que os fazem circular (traduzindo, discutindo, editando), a escrita homogeneizada produz invisibilidades, apagamentos, estabelecendo e perpetuando assimetrias de poder e violências.

Trazer à discussão imagens e representações não hegemônicas – escritas, literárias, visuais, cinematográficas ou musicais – é dizer que rompem a opacidade dos discursos dominantes e nas narrativas únicas, amontoados de meias-verdades e mentiras inteiras que se dizem universais. Falar de palavras e letras e sons e cores que provocam transparências e rompem silêncios é dizer também dos muitos corpos e vidas silenciadas, enfatizando como já passou do tempo desse silêncio se romper. Trata-se, por fim, de falar de corpos múltiplos em diferentes circunstâncias, de múltiplas e diversas marcas no mundo.

Exu é mensageiro e tradutor; traduz tudo o que a boca fala. Exu não apenas come, mas também fala pela boca da tradutora. Exu, tradutor, tece narrativas. A arte multiforme, o brilho da estrela da manhã, as vozes que se ouvem nos mercados, os gritos das guerreiras, os gemidos e sussurros que dão melodia ao gozo, vidas múltiplas como nossos corpos diversos, dissidentes: tudo se come, se fala, se fagocita.

## REPRESENTAÇÕES HEGEMÔNICAS SOBRE AS MULHERES NEGRAS

A imagem da mulher negra, desde a época da colonização, está associada à alguns estereótipos, especialmente os ligados à hipersexualização. A teórica feminista negra bell hooks cita o estudo de Sander Gilman (1985), que documenta o desenvolvimento da imagem dos corpos negros na sociedade colonial norte-americana, os quais têm uma narrativa sexual dissociada da branquitude projetada sobre si, comentando que, “por volta do século XVIII, a sexualidade dos negros, homens e mulheres, se torna sinônimo de uma sexualidade desviante” (HOOKS, 2019, p. 131). A imagem da mulher negra esteve, desde então, objetificada, como prossegue Hooks,

[...] de maneira similar às escravas [...]. Eram reduzidas a meros espetáculos [...]. Partes de seus corpos eram apresentados como evidências que embasavam ideias racistas de que pessoas negras eram mais próximas dos animais do que os outros seres humanos. (HOOKS, 2019, p.131).

Entretanto, ao longo de toda a República brasileira, o povo negro ofereceu resistência a políticas reducionistas dessa natureza, inclusive no âmbito da produção de conhecimento. Ressalta-se, em particular, como o movimento de mulheres negras, a partir de suas proposições, em diálogo com feministas negras de outros locais da Diáspora africana, tem construído um contraponto discursivo às imagens e representações hegemônicas.

O espaço que se constitui a partir das vivências e epistemes construídas pelas mulheres negras em movimento, no âmbito da Diáspora africana, reúne produções artísticas, científicas e ativismo político. Configurou-se, dessa forma, no Brasil, como uma das forças propulsoras do estabelecimento de outras políticas de saúde pública, em especial para a população negra, com o fim da Ditadura civil-militar de 1964-1985. A referência específica, aqui, é ao papel do movimento de mulheres negras na denúncia da esterilização em massa de mulheres pobres, mediante CPI presidida pela então Deputada Federal Benedita da Silva, bem como do

papel de destaque na construção do Sistema Único de Saúde instituído na chamada Nova República.

A cultura nacional, como lugar de símbolos e representações, constitui-se também em um espaço de disputa entre concepções, saberes e poderes hegemônicos e contra-hegemônicos. Nesse sentido, a produção epistêmica das mulheres negras em movimento na área da saúde se mostra uma força atuante contra o pensamento eugenista historicamente estabelecido como um dos motores das políticas públicas nessa área – embora não apenas nela.

O tensionamento da narrativa nacional, que parte do lugar da mulher negra e afeta toda a nação, rompendo com os estereótipos presentes nas representações hegemônicas, traz consigo outra política de tradução: em vez de um transplante de conhecimentos produzidos na Europa e nos Estados Unidos para o Brasil, as mulheres negras em movimento criaram um espaço de circulação de ciência, arte, elaboração e ação política afrodiáspórica. A construção epistêmica levada a cabo pelas mulheres da Diáspora africana produziu fissuras no discurso dominante na sociedade brasileira sobre as mulheres negras. A ocupação de espaços no âmbito da cultura tem sido realizada pela incorporação de saberes literários, pictóricos e também orais, míticos e filosóficos, fruto da memória e da reinvenção dos povos africanos que aqui tiveram de, no marco da brutal desumanização imposta pelo racismo e pela escravidão, recriar modos de vida a partir de suas memórias ancestrais.

Sendo assim, a produção intelectual das mulheres afrodiáspóricas em movimento se apresenta como uma política de tradução e adaptação diferenciada, no sentido da construção de uma comunidade textual a partir do diálogo entre as diversas vivências negras.

A construção de imagens e representações, na esfera do discurso dominante, está associada a afirmações, mas também ao que se oculta e apaga. O negro, objetificado, é o eterno “outro”, estabelecido dessa forma na ciência e no conjunto da sociedade. Na academia, espaço onde a violência racista também está presente, o conhecimento gerado também é resultado dessa dinâmica racial, figurando como artigo do qual a bran-

quidade<sup>2</sup> é proprietária. O lugar do não branco nesse quadro é ser descrito, explicado, categorizado, relatado, exposto, em uma palavra: desumanizado (KILOMBA, 2016). Não há, no quadro da hegemonia, representação em que negras/os estejam presentes também como sujeitos do discurso. Ao contrário, o conhecimento de pessoas não brancas é visto como desviante, como experiência, relato ou vivência emocional carente da objetividade à qual se aspira no discurso científico.

Lélia Gonzalez, intelectual negra com atuação acadêmica e política destacada nas décadas de 1970 e 1980, apresenta, em sua análise da dinâmica racial brasileira, embasada no conhecimento psicanalítico, a construção do discurso ideológico (dominante) sobre o negro, apontando mecanismos que, mediante o que ocultam e revelam, dão a conhecer o teor da ideologia racial brasileira. Explicita que a *domesticação do negro* se dá por mecanismos da cultura brasileira que “oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem” (GONZALEZ, 2018, p. 193). Assim, o lugar do discurso dominante é o do saber, mas também do desconhecimento, da alienação e do encobrimento.

Gonzalez contrapõe a esse lugar o da memória, onde se localiza a verdade, a restituição de uma história não escrita, posto que não sancionada pela ideologia dominante. Nesse espaço – a memória –, estão as imagens e representações do sujeito negro sobre si e sobre a cultura; nele estão contidos os discursos subalternizados, não contemplados pela ideologia dominante. Aí também se encontram as construções epistêmicas das mulheres negras em movimento. Intelectuais negras como Lélia Gonzalez romperam a máscara do silêncio; assumiram, em diferentes áreas da cultura, nas ciências, artes, religião e política, a posição de sujeitos de seus discursos e ousaram falar, com todas as implicações, produzindo

---

<sup>2</sup> Entende-se branquidade, aqui, como um lugar de privilégio estrutural em sociedades marcadas pelo racismo, ou seja, pela dominação racial. Sendo assim, configura-se como um local historicamente determinado a partir do qual outros sujeitos sociais são vistos, relacionando-se com outros eixos de privilégio e subordinação, modulando-os (JESUS, 2012).



espaços de resistências, reexistências, aquilombamentos epistêmicos e discursivos, bem como tensões nas estruturas de poder.

Da mesma forma como o corpo da mulher negra se transformou, por obra do racismo científico, em lócus de um imaginário baseado na perversão, na anormalidade e na sexualidade desviante, o controle reprodutivo, esse corpo, sob a égide do biopoder, não lhe pertencia. Ter filhos para servir como mão-de-obra escravizada, ser submetida à esterilização ou métodos contraceptivos perigosos sem informação ou consentimento, significa que o poder de vida e morte sobre o corpo da mulher negra e sua capacidade reprodutiva, desde a colonização, deixou de lhe pertencer.

Várias foram, e ainda são, as dinâmicas empregadas pelo poder racista na implementação e consolidação da estrutura de poder que estabelece as subjetividades brancas como únicas a serem válidas, tanto do ponto de vista da materialidade humana quanto sob a ótica das produções culturais. Com efeito, Grada Kilomba (2019, p. 28), citando bell hooks (1989), ressalta que o que caracteriza o sujeito é exatamente o direito de definição de suas realidades, histórias e identidades. Ora, nas sociedades com origem no processo colonial, às pessoas negras foi atribuído o papel de objeto. Do ponto de vista da estrutura de poder criada com o colonialismo, as pessoas negras tiveram de se movimentar em uma realidade definida por outrem, com a narrativa de sua história definida apenas a partir da sua relação com os sujeitos definidos como tal socialmente – ou seja, os brancos.

Esse processo engendrado pelo racismo situa o sujeito negro em uma projeção do branco. O negro torna-se o outro, antagonista do branco. Este, por sua vez, é associado a diversas qualidades positivas, enquanto ao negro são imputadas as mais variadas características negativas – todos os aspectos que a sociedade branca reprime e transforma em tabu são atribuídos às imagens e representações dos negros: o banditismo, a violência, a malícia, a indolência, como também a sexualidade e a agressividade. Segundo Grada Kilomba (2019, p. 36), acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e o sujo, mas desejável, permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua

história causa. O conjunto de significados assim criados incide sobre a representação dos corpos das mulheres negras que, mesmo na atualidade, segundo bell hooks (2019, p. 130), raramente critica ou subverte as imagens que compunham o aparato cultural racista do século XIX, as quais ainda hoje moldam as percepções dominantes.

A atribuição das imagens e representações aos sujeitos negros se deu com base também em um violento processo de silenciamento. Um dos mecanismos desse processo é o epistemicídio (SANTOS, 1995; CARNEIRO, 2005), que se constituiu como um dos elementos fundamentais para a consolidação do processo colonial. No caso do epistemicídio, seu alcance, como mecanismo de produção de morte simbólica, foi mais vasto que a expansão colonial europeia propriamente dita, tendo ocorrido em diversos níveis e formas de subalternização, marginalização ou subordinação de grupos sociais oprimidos.

Carneiro (2005) expande o conceito de epistemicídio cunhado por Santos (1995) para além do apagamento das formas de saber dos povos subjugados, destacando-o como um verdadeiro sequestro da razão, por ser

[...] um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima (*sic*) pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O epistemicídio é um mecanismo integrante do biopoder que normatiza de várias formas quem são os sujeitos produtores de conhecimentos válidos. Pelo controle das formas de saber, define quem são os verdadeiros sujeitos nas sociedades marcadas pela colonialidade. Ao atribuir aos ne-

gros uma valoração inferior, nega-lhes o acesso à educação e à legitimidade da sua produção cultural, estabelecendo a sua invisibilidade intelectual. O poder colonial, desse modo, veda aos negros a condição de sujeitos plenos de sua história e, portanto, sua plena humanidade.

As representações das mulheres negras desde a colonização têm sido caracterizadas pelo empreendimento colonial e toda a marca de violência, silenciamento e aniquilação física e simbólica nele envolvida. Desde o fim do século XIX, estão envoltas por um discurso científico que pressupõe e prega a inferioridade inata dessas mulheres, com reflexos perversos sobre a formação de políticas públicas. Com efeito, nota-se que as imagens das mulheres negras têm sido, historicamente, vinculadas à subalternidade e ao cuidado de outrem (a imagem da mãe-preta), à licenciosidade e à hipersexualização (a “mulata”). Seu corpo é objetificado e suas capacidades são ressaltadas apenas para o trabalho (“são mais fortes/resistentes”), não sendo assim as mulheres negras associadas à representação da delicadeza comumente destinada ao feminino.

As imagens e representações ainda hegemônicas das mulheres negras se configuram largamente como estereótipos e situações de opressão à qual elas têm sido submetidas desde o início da colonização; são, porém, largamente romantizadas. Dessa forma, produz-se opacidade sobre a situação de opressão, naturalizando-se aspectos da violência sofrida pelas pessoas negras como se decorressem de inclinações “naturais” ou inerentes à raça.

Com efeito, o lugar da mulher negra na sociedade pós-escravista teve sua origem na própria dinâmica da escravidão, em que a mulher negra exercia tanto o papel da escrava do eito, aquela que trabalhava no campo juntamente com o homem escravizado, quanto o da mucama, responsável por todo o serviço doméstico, desde o cuidado com as crianças brancas até a satisfação da lascívia dos senhores brancos. O fato foi romantizado pela narrativa dominante sobre a formação da sociedade brasileira, numa tentativa de amenizar a violência inerente ao processo escravagista, atribuindo-se à mulher negra o estereótipo de detentora de apetite sexual aumentado, “quente”, “boa de cama”, para ocultar a rea-

lidade da violência sexual sofrida por ela. Na verdade, a mulher negra nunca teve, nessa sociedade estruturada pelo racismo e pelo sexismo, direito pleno a seu corpo e sexualidade.

Em resumo, as imagens e representações dominantes sobre a mulher negra na cultura brasileira advêm da violência do processo colonial, com o qual ainda não se verificou, no campo da cultura, uma ruptura completa. A colonialidade, que tem como ferramenta o racismo, estruturou a sociedade brasileira de tal forma que os sujeitos negros, além de não terem direito à sua humanidade, na medida em que até a gestão de seus próprios corpos lhes foi negada pela escravidão, foram submetidos a diversas mortes simbólicas, não possuindo, institucionalmente, o direito a definir suas próprias narrativas.

O apagamento dos sujeitos negros no campo da cultura, de forma específica, compreende diversos processos epistemicidas, na medida em que não apenas, desde então, tem deslegitimado os saberes oriundos dos muitos povos africanos, como também invisibiliza a diversidade existente entre eles. É comum, por exemplo, a concepção errônea de África como um país único.

Sem uma produção de polifonia na cultura hegemônica, as representações das mulheres negras com as quais até hoje temos de nos defrontar são as oriundas da subalternidade e da hipersexualização; São imagens e representações que ainda se encontram cristalizadas na cultura brasileira e que, durante muito tempo, foram propagadas pela elite intelectual do país.

## **TRADUZINDO ÁFRICAS E BRASIS**

Conforme a proposta neste estudo, apresentaremos uma discussão das características das políticas de tradução engendradas, quilombisticamente, pelas mulheres negras em movimento. Dessa forma, corporifica-se

uma epistemologia que transborda das vivências de intelectuais negras<sup>3</sup>, rompendo com o mito da neutralidade epistêmica e produzindo, em diálogo, formulações que terão influência sobre o entendimento político da saúde da mulher negra.

O meu foco, neste estudo, são as políticas de tradução engendradas pelas mulheres negras em movimento, mirando-as pela lente conceitual seminal de Beatriz Nascimento quando se refere a quilombo. As narrativas, políticas e epistemes negras elaboradas por intelectuais negras sintetizam em arte, ciência e política uma construção epistêmica que se contrapõe aos estereótipos comumente atribuídos ao povo negro e, em particular, a suas mulheres. O conjunto criado a partir da experiência afrodiáspórica também constitui uma formação de quilombo, como discutiremos adiante.

Reivindico, aqui, o papel dos discursos artísticos, filosóficos e metafísicos como parte constitutiva do discurso científico-acadêmico também produzido por essas mulheres. A compartimentalização do conhecimento, as concepções dicotômicas são, também, uma herança colonial que não se mostra útil para pensamentos sobre o mundo a partir de um paradigma no qual a arte, a corporalidade, a subjetividade, os afetos, a ludicidade e a espiritualidade como imanência estão integrados à produção de saber. Assim sendo, incorpora-se, às políticas de tradução, também seu aspecto intersemiótico.

Para os fins da minha argumentação, é importante ressaltar que a produção cultural das intelectuais negras e dos intelectuais negros não é produzida a partir da institucionalidade, ainda refratária a discursos contrários à lógica colonial. Ela incide na cultura nacional a partir das margens, visto que os locais de poder não são, por diversos processos epistemicidas, acessíveis a essas e esses intelectuais, salvo como exceção. A ruptura com as imagens e representações marcadamente coloniais dos sujeitos negros

---

<sup>3</sup> Nilma Lino Gomes (2010) elenca, como atributos do(a)s intelectuais negro(a)s, a produção de conhecimento articulados às suas vivências, com o objetivo de “dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sociorraciais e suas vivências”.

é um processo de disputa em curso, construído com as lutas políticas dos movimentos sociais negros.

Embora a produção intelectual negra esteja presente desde o instante em que as/os primeiras/os escravizadas/os chegaram ao Brasil – tendo em vista que, como já salientado, a tradução se dá a partir do corpo negro que traz sua cultura como memória e a recria em solo brasileiro –, o momento histórico no qual as narrativas negras adquiriram pujança política para intervir e ocupar o espaço devido no campo das políticas culturais ocorreu a partir da década de 1950. Nesse período, o mundo passa por transformações cruciais, como o movimento pelos direitos civis estadunidense e a descolonização de muitos países africanos. Também no Brasil, os movimentos sociais passavam por uma reorganização, após a fase mais dura do regime ditatorial civil-militar.

O movimento epistêmico se dá numa relação íntima com esse processo político e social, pois essas duas forças se impulsionam mutuamente. Isso tem por consequência o fato de que, nesse período, em toda a Diáspora africana, as produções intelectuais das mulheres negras ganharam visibilidade: mulheres plurais, unas e diversas, sacudindo as estruturas epistêmicas vigentes em busca de direitos e do bem viver. De fato, Paul Gilroy salienta que

[...] a discussão contemporânea sobre o conceito de diáspora surge como uma resposta mais ou menos direta aos ganhos trans-locais advindos do movimento Black Power durante a Guerra Fria. Primeiro, ela circulou como parte de um argumento que propunha a reconfiguração da relação entre a África e as populações parcialmente descendentes de africanos do hemisfério ocidental. (2001, p. 17).

O movimento diaspórico de construção epistêmica, que contou, como ponta de lança, com a mobilização das mulheres negras em diversas áreas, acarretou uma ruptura com a “história única”: a narrativa estereotipada dominante da mulher negra subalterna, hipersexualizada,

associada “por definição” ao antiestético e ao insalubre. Ao engendrar essa virada, a intelectualidade negra fundou uma episteme essencialmente quilombola: rompeu com o “possível” politicamente fundado em uma lógica colonial e criou uma base epistemológica fundamentada na reexistência e na memória dos povos africanos em diáspora nas Américas.

Neste ponto, é essencial abordar a elaboração seminal de Beatriz Nascimento (2018) a respeito da ontologia do quilombo, que parte da constatação de que a África é nossa Atlântida, onde se localizam nossos saberes e histórias submersos e congelados pelo epistemicídio. O conceito de quilombo, proveniente dos africanos bantos, tem se modificado ao longo dos séculos. Nascimento (2018) relata que o poder hegemônico colonial português o definiu, em 1740, como “habitação de negros fugidos que passam de cinco”; no Nordeste, pode ser “uma grande confusão ou uma festa de rua”; no Sul, “uma casa de prostitutas”; os dicionários registram o significado ‘união’. Esses pequenos exemplos já demonstram a vastidão de significados associados ao termo quilombo e de como ele foi esteve vinculado a diversos aparatos simbólicos.

A palavra “quilombo” é um termo banto que significa “acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (LOPES apud LEITE, 2000, p.27-28). Segundo Carlos Serrano (1992), citado por Nascimento (2018), os quilombos, originalmente, “tinham um tipo de organização nem vertical, nem horizontal, mas transversal, ou seja, existia uma forma de poder eminentemente tirânico ao mesmo tempo que democrático, baseado nas relações de linhagem e parentesco”.

No Brasil, o quilombo assume um caráter político, social e ideológico, sendo muitas vezes confundido com insurreição ou rebelião. Com efeito, o quilombo não se enquadra nos paradigmas de análise ocidentais, vale dizer, eurocêntricos. Trata-se de um estabelecimento que, ainda que acossado pela ordem colonial escravocrata, permitia a paz e a guerra de forma concomitante; mantinha desigualdades em seu seio, mesmo que de forma diferente do sistema escravocrata ou do capitalista moderno.

É possível dizer que a busca do território – o quilombo como espaço físico, geográfico – começa quando o ser humano escravizado não se reconhece como propriedade de outro ser humano. A percepção de si como ser humano pleno, e a consequente ruptura com a reificação que a colonialidade impregna nas consciências, é a impulsionadora do fato histórico da fuga, ou seja, da busca pelo território livre, onde se possa recriar, na Diáspora, o sentido africano – bantu – de nação.

A ontologia do quilombo, entretanto, transcende o aspecto estritamente material do território. A terra – local onde os ebós são dados, onde fisicamente está sediado o quilombo – se transforma em territorialidade cultural, familiar e corporal. Os quilombos existem onde quer que se refunde África. As escolas de samba e os terreiros são exemplos de quilombos modernos, assim como o é a comunidade textual engendrada pelas mulheres negras em movimento na Diáspora africana desde a década de 1970. O quilombo existe – e resiste – como simbologia, como memória e narrativa, que se sobressai em períodos de crise de nacionalidade.

Historicamente, o quilombo se transformou aos poucos em um instrumento ideológico e um sistema social alternativo. Apresentava um caráter dual, ao mesmo tempo dentro e fora do *status quo*. Do ponto de vista territorial, sua usual localização em locais propícios a diversos tipos de exploração econômica despertou a cobiça do sistema dominante, que promoveu ataques à sua estrutura, com destruições sistêmicas.

O quilombo, no movimento diaspórico causado pela escravidão, teve sentidos agregados: de organização político-administrativa africana transposta para o Brasil nos primeiros séculos da colonização, passou a representar um oásis de liberdade, no século XIX, assim também se configurando, posteriormente, para diferentes organizações coletivas negras. No século XX, com o fim da escravidão, o termo adquire uma aura catalisadora de anseios de liberdade: um “Eldorado Negro”, como cantou Gilberto Gil; um reforço positivo de parte da identidade histórica brasileira; uma utopia. Mais tarde, o quilombo assume a conotação de resistência popular à opressão e de esperança em um país mais justo.



A dinâmica histórica demonstra que, mais do que um símbolo ou um território, o quilombo se constitui em verdadeira reconstrução e recriação, na Diáspora, de formas políticas africanas – e, com os posteriores adendos de sentido, culturais e filosóficas. É possível considerar, assim, que a evolução do conceito de quilombo se fez, além de um simbolismo, como ato de tradução que reverberou politicamente.

Com efeito, até a década de 1970, salvo exceções, o povo negro não desfrutou da livre expressão de sua identidade na sociedade brasileira – assim é até hoje, de fato, com o racismo religioso; o assassinato em massa, principalmente dos mais pobres, residentes nas comunidades carentes, entre outros fatores. A livre expressão está longe de se configurar de forma plena. As exceções à invisibilidade, na época, eram as associações culturais, a imprensa negra e outras agremiações, nas quais o quilombo se mantinha como referência básica.

Também na década de 1970, com o desgaste da ditadura civil-militar, uma das primeiras expressões de retomada das mobilizações da sociedade civil foi exatamente o movimento negro. Beatriz Nascimento sugere que,

[...] talvez por ser um grupo extremamente submetido e que não oferecia um imediato perigo às chamadas instituições vigentes, os negros puderam prosseguir um movimento social baseado na verbalização ou discurso vinculado à necessidade de autoafirmação e recuperação da identidade cultural do negro. A retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. (NASCIMENTO, 2014, n. p.).

Além desse fator, não passou despercebida aos negros brasileiros a onda que varreu tanto a Diáspora quanto o próprio continente africano, a partir da segunda metade do século XX, de luta por direitos civis e descolonização do continente africano e, em especial, de surgimento de narrativas que trazem o protagonismo negro na literatura, e, no campo

das artes visuais, o desenvolvimento e a valorização de uma estética negra, reivindicando as origens africanas.

A descolonização da narrativa negra em grande parte do mundo impactou o Brasil, ao trazer para o país algo que Beatriz Nascimento denomina

[...] correção da nacionalidade: a ausência de cidadania plena e de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, todos esses fatores implicaram numa rejeição do que era então considerado nacional e dirigiu esse movimento para a identificação da historicidade heroica do passado. (NASCIMENTO, 2014, n.p.).

Tratou-se, desse modo, de um momento seminal para a compreensão do que representaram as narrativas trazidas pelas mulheres negras a partir da década de 1970. A ascensão dos movimentos negros em âmbito mundial e suas reverberações no Brasil, pelos fatores elencados, acarretou também um impulso de descolonização das narrativas de brasilidade, na qual

[...] o quilombo volta-se como código de reação ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. A literatura e a oralidade histórica sobre quilombos impulsionaram esse movimento, que tinha como finalidade a revisão de conceitos históricos estereotipados. (NASCIMENTO, 2014, n.p.).

O quilombo acabou, assim, por se configurar, ao longo do tempo, como um fenômeno sobrevivente no inconsciente do povo negro e da intelectualidade brasileira, aglutinando sentidos de resistência étnica e política. Manteve, como instituição, características do modelo africano; agregou sentido de prática política emancipatória de modo a corrigir distorções do poder dominante em períodos de crise da nacionalidade brasileira; contrapõe ao estereótipo da docilidade e subserviência do povo brasileiro uma narrativa heroica, e reforça a crítica às desigualdades sociais. Por tudo isso,

representa um instrumento vigoroso para o reconhecimento da identidade negra brasileira no sentido de autoafirmação étnica.

Posteriormente, o quilombo incorporou significados que transcendem a acepção político-territorial e simbólica de esperança de liberdade e resistência nas brechas do sistema colonial, tornando-se também símbolo de diversas formas de resistência e reinvenção africana na Diáspora. Nesse amálgama simbólico, a terra ultrapassa a significação primeira de territorialidade concreta. Segundo Beatriz Nascimento,

[...] o fundamento do quilombo é a terra, o homem se identificando profundamente com a terra. Então, o Ebó é dado para a terra, todos os elementos vivos estão na terra e vão participar daquele banquete que é o Ebó. Que dizer, vai ter ali vírus, vai ter ali micróbios, vai ter ali células que vão se decompor e se transformar em outras células... e esse é o princípio do “axé”, da força. (NASCIMENTO, 2018, p. 335).

Nesse sentido, terra é o veículo do Axé, o local onde o negro se encontra com sua dimensão ancestral. No entanto, também o Ebó tem um papel primordial, pois é o elemento básico do Axé. A comida dada para a terra e a tudo o que está vivo é a fonte do fortalecimento dos homens e de sua ancestralidade. Todo esse processo só ocorre pelas mãos das mulheres, transformadoras (tradutoras) da matéria-prima em alimento:

Cabia às mulheres no quilombo, o sustento dos guerreiros. Cabia às mães preparar o alimento e colocar nas florestas, não só para oferecer aos seus mitos arcaicos, mas para também alimentar ao fugitivo. Cabia à mulher sustentar a fuga. (NASCIMENTO, 2018).

Os quilombos, historicamente, representam o lugar de liderança feminina. Esse seu papel pode ser vinculado, numa associação simbólica e poderosa, ao trabalho das intelectuais negras. Essas mulheres, engendrando um lócus de troca de saberes e subjetividades no âmbito da Diáspora Negra, criam e sustentam a palavra escritiva – para utilizar uma exten-

são do conceito seminal de escrevivência, de Conceição Evaristo (2017) –, a fim de compor uma diferente narrativa nacional, uma comunidade textual. Cria-se, em outras palavras, um quilombo discursivo, que, assumindo como territorialidade as múltiplas vivências das mulheres negras na Diáspora africana, a partir de uma lógica que comunica o presente com o passado ancestral – e com ele promove a troca de Axés –, agrega sentidos emancipatórios e instrumentaliza o povo negro para o reconhecimento de sua identidade e autoafirmação. Assim, esse espaço discursivo configura-se como ferramenta para a inserção do negro na cultura nacional, entendida como espaço de disputas simbólicas e objetivas.

A palavra escreviente, nesse contexto, é compreendida como transbordamento da condição comum e múltipla de mulheres afrodiáspóricas. É o conjunto das produções artísticas, científicas e filosóficas das mulheres negras em movimento – o próprio solo desse quilombo epistêmico. É o engendramento de uma narrativa africana diáspórica, que não se constitui como territorialidade concreta, mas sim como política cultural e epistêmica. Esse conjunto interdisciplinar de saberes movimenta as estruturas e sustenta a ruptura com estereótipos desumanizadores; disputa espaços institucionais e chega a atingir a elaboração de políticas públicas.

As políticas de tradução levadas a cabo por essas mulheres corporificam uma práxis política e epistêmica embebida das multifacetadas vivências das mulheres negras em diáspora e de valores ético-civilizatórios provenientes de África e recriados ou reinventados deste lado do Atlântico. Em outras palavras, o empreendimento tradutório epistêmico formulado pelas intelectuais negras brasileiras é uma empreitada e uma práxis epistêmica, assim como uma política decolonial.

## ATOS DE FALA, ATOS DE TRADUÇÃO E DIÁSPORA AFRICANA

A teoria dos atos de fala passou a ser conhecida a partir da publicação póstuma, em 1962, da série de conferências proferidas por John Austin em 1955, nos EUA. Em síntese, a teoria dos atos de fala estabelece que a linguagem constitui, por si só, uma forma de ação, posto que há diversos tipos de ação realizadas por meio da linguagem. Austin estabeleceu uma distinção entre enunciados constativos – aqueles que descrevem ou relatam uma situação, podendo ser verdadeiros ou falsos – e os performativos, que por si mesmos realizam uma ação.

Diante da constatação de que mesmo os atos de fala constativos guardam a possibilidade de transformação em atos performativos, em última análise, todos os atos de fala seriam performativos. Nesse prisma, todo enunciado reúne em si três atos de fala: o ato locucionário, a enunciação propriamente dita; o ilocucionário, que se realiza na linguagem, e o perlocucionário, que se realiza por meio da linguagem.

Austin também estabelece em sua teoria condições de eficácia (felicidade) para o enunciado performativo, relacionadas à autoridade do enunciador, a correta e a integral enunciação, e as circunstâncias da realização do enunciado. Ausentes a autoridade do enunciador para realizar o enunciado, as circunstâncias pertinentes ou a correta enunciação – segundo fórmulas socialmente consagradas –, o ato performativo se torna nulo.

Nesse ponto – quanto à questão da eficácia, ou felicidade dos atos de fala –, verifica-se uma aproximação entre a formulação de Austin sobre os atos de fala e as considerações de Foucault sobre a ordem do discurso (2014), na medida em que a produção do discurso, veiculado pelos atos de fala, deve atender a certas condições no tocante aos agentes que o produzem e à forma em que o discurso é organizado e distribuído pela sociedade para que esse discurso seja eficaz.

Stock (1983) descreveu o processo de formação de comunidades textuais assumindo como ponto de partida a criação de identidades de gru-

pos religiosos pela leitura de textos considerados fontes de autoridade, com a sua consequente interpretação por membros de destaque do grupo. De forma análoga, é possível considerar parte da formação da narrativa nacional como o corpus discursivo composto pelos textos em circulação no país.

A nação, em si, constitui uma forma de narrativa, dotada de estratégias textuais, deslocamentos metafóricos, subtextos e estratagemas narrativos. Com efeito, Hall assinala que

[...] as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 2014, p. 50).

A práxis tradutória no âmbito da Diáspora africana foi, desse modo, uma empreitada epistêmica que estabeleceu uma dinâmica própria aos atos de tradução, na qual uma gama variada de saberes passou a constituir o espaço de circulação de textos.

## **QUILOMBOS COMO PROCESSO POLÍTICO E DISCURSIVO CONTRANARRATIVO**

A experiência negra transatlântica se construiu em reinvenção e memória. As voltas em torno da árvore da memória e do esquecimento e a passagem pelo portão sem retorno engendraram reconstruções e reinvenções de África no Brasil – e no conjunto do continente americano. À gigantesca máquina de morte em que se transformou a escravidão e, de modo geral, ao empreendimento da colonialidade, os ancestrais contrapuseram o magnífico

empreendimento de reinvenção e memória, plantando axé, como vida resiliência cultura; engendrando rearranjos das africanidades em solo brasileiro.

A colonialidade representou um empreendimento necropolítico baseado no uso de corpos e mentes negras como máquinas de trabalho; usou-os como corpos voláteis e matáveis sempre que inaptos a esse fim. Nesse solo inóspito, desenvolveu-se a cultura afro-brasileira que, como outras afrodiaspóricas, é reconstituição de memória ancestral e recriação de todo o patrimônio cultural, comunitário, filosófico e ético estilhaçado pelo impacto da colonização.

Gilroy (2001) aponta que tanto os processos de racialização oriundos da colonialidade quanto os de construção dos ideais antirracistas, embora possam se apresentar como nacionais ou regionais, são formados a partir de inter-relações entre Europa, África e as Américas. Com efeito, a experiência afrodiaspórica criou uma miríade de formas de resistência que se manifestam como releituras das diversas africanidades. Nas palavras de Gilroy,

[...] as culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer. Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substancialmente democrática do que a raça jamais permitirá existir. (GILROY, 2001, p. 13).

No mesmo sentido, a categoria político-cultural de “amefricanidade”, termo cunhado por Lélia Gonzalez (1988), abre a perspectiva, do ponto de vista da análise das formas político-ideológicas de luta e resistência negra no Novo Mundo, à margem do paradigma imperialista dos

Estados Unidos, país dominante da região. Assim, “amefricana” é a vivência diaspórica nas Américas, englobando o continente como um todo, bem como um processo histórico de adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas, a partir da referência de diferentes povos africanos. Ainda segundo Gonzalez, a Jamaica teria influências marcadamente akan, enquanto a experiência afro-diaspórica brasileira se baseia em modelos yorubá, ewe-fon e banto – este último, aliás, origem da experiência política quilombola.

A relevância dessa categoria político-cultural para a discussão sobre políticas de tradução que partam de um entendimento de comunidades textuais e discursivas como formas quilombolas existentes na diáspora africana reside na unidade criada a partir da diferença, ou, para usar as palavras de Gonzalez, na

[...] *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, 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/ amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* 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. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*. (GONZALEZ, 2018, p. 330, grifos da autora).

A partir da matriz afrodiaspórica comum às Américas, cria-se uma comunidade textual vinculada às múltiplas experiências dos descendentes de africanos no Novo Mundo. Essa comunidade tem raízes nas culturas de diferentes povos da África, atravessados pelas vivências de



escravização, opressão, resistindo às tentativas de apagamento de forma a se reinventarem no continente.

O quilombo, como experiência política originária de África e ressignificada em diferentes partes do continente americano, ganhou expansões de sentido, desde a experiência da territorialidade africana em plena colônia, até a aceção de símbolo de luta contra a opressão escravista e racista, tornando-se, por fim, reconstrução e criação de formas culturais, filosóficas e políticas africanas. As escrituras das intelectuais negras desde a década de 1970, verdadeiro quilombo em movimento, contribuiu não apenas sob o ponto de vista político e social para a construção da cultura brasileira, como também, sob a perspectiva discursiva, criou uma comunidade textual afrodiaspórica, imprimindo marcas na totalidade da cultura nacional.

A experiência dos africanos e seus descendentes na Diáspora, tanto sob a ótica de sua materialidade política, institucional e insurrecional, quanto da esfera simbólica e discursiva, possibilitou a recordação e a reinvenção africana nas Américas. Construiu, desse modo, um locus narrativo que comporta diversas formações epistêmicas no campo da chamada cultura nacional, em disputa com imagens e representações hegemônicas sobre o lugar do negro e, para os fins deste estudo, da mulher negra no Brasil.

Esse conjunto se ancora em uma práxis e uma ética comunitária negras. O artigo “Nossos Passos Vêm de Longe”, de Fernanda Carneiro (2000), ostenta uma rica elaboração do encontro de raça e gênero, ou seja, de percepções do corpo da mulher negra, a partir do resgate de parte do universo simbólico da cultura negra, com fragmentos e histórias tradicionais. Possibilita uma compreensão a respeito da saúde e do corpo da mulher negra formada na experiência afrodiaspórica e contraposta aos discursos hegemônicos que sustentaram as políticas vigentes no país. Carneiro destaca também a importância da dimensão subjetiva e simbólica na composição dos fatores que afetam a saúde do indivíduo, bem como a própria resistência do povo negro aos processos de opres-

são provenientes da colonialidade. Nesse aspecto, destaca ainda o papel fundamental do lúdico e da afetividade para o engendramento de formas de resistência e reinvenção. Efetivamente, a autora lembra que

[...] o corpo marca e recria gestos e culturas que vêm de longe... e têm o sentido de afirmação da vida espiritual em sua espessura histórica. É indiscutível a extraordinária força das religiões como fonte de aprendizado, apoio e sustento da existência negra no Brasil [...] A expressão estética ancestral se manifesta nos cultos e nos modos de viver, dançar, brincar, procriar, adoecer ou buscar a cura. É o sentir-se feliz em sua existência, comunica a ética negra. A expressão corporal negra retoma o devir das particularidades e garante uma continuidade e permanência étnica que não se justifica por leis naturais. (CARNEIRO, 2000, p. 24).

Assim, pode se afirmar que o contato com a dimensão do sagrado se dá desde o corpo, configurando uma práxis religiosa que não aliena o indivíduo negro, mas, ao contrário, opera de maneira radical em sua integração na realidade (CARNEIRO, 2000). No mais, a ancestralidade venerada pelo seu valor de ensinar e orientar, na figura das pretas velhas e contadoras de histórias, bem como nas cantigas e nas palmas, forma uma tradição que se constrói por meio do corpo; veicula uma pedagogia que busca um tratamento positivo das questões do corpo, evitando se furtar à experiência física, como nas tradições ocidentais. O corpo, sob essa perspectiva, é aberto ao mundo e permeável a ele. Igualmente, a experiência do sagrado ocorre com base na comunidade, na urdidura de uma rede de *convivências e afetos* (CARNEIRO, 2000, p. 29).

Trata-se de cosmovisão em que o corpo das mulheres negras ganha atravessamentos diferentes dos impostos pelo poder colonial. Nos terreiros e nas irmandades, forjava-se uma identidade separada do trabalho escravizado ou mal remunerado. Dessa forma, conferia-se autonomia e autoridade às mulheres, seja pelos cargos importantes na hierarquia dos terreiros ou na vida independente afirmada pelo pagamento das anuidades

des nas irmandades que visavam a compra de suas alforrias ou a de seus familiares (CARNEIRO, 2000, p. 31-32). Mais além, vale destacar que, como os conceitos de pecado original, castigo, salvação ou condenação eram estranhas a essa visão de mundo, e tendo em vista a centralidade das experiências de união com as irmãs e irmãos de fé, com a natureza e o sagrado a partir do próprio corpo, a mulher é especialmente considerada como portadora de Axé, a força tátil e sonora mobilizada pelo encontro com o sagrado, com as forças naturais e pela palavra. Os rituais são a forma de preservação e transmissão do Axé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência colonial permitiu que, na Diáspora, a forma política do quilombo transcendesse a sua materialidade como instituição e modo de gestão, possibilitando discursivamente a reinvenção e a memória de África. A produção discursiva da intelectualidade negra assumiu um volume crítico em todo o mundo a partir de meados da década de 1950, com continuidade nas décadas seguintes, como reverberação do movimento pelos direitos civis da população negra estadunidense e a descolonização de diversos povos africanos. No Brasil, impulsionou a reorganização da sociedade civil, acarretando o desgaste do regime ditatorial civil-militar a partir da década de 1970, o que imprimiu no conjunto da sociedade brasileira um campo de narrativa baseada nas coletivas e múltiplas vivências negras desde a chegada dos primeiros escravizados nas Américas.

Nessa perspectiva, o quilombo existe como corpus discursivo que se constitui como tradução de diversas culturas africanas, atravessadas pela experiência da opressão comum a esses povos na vivência diaspórica, pela memória resgatada a partir do corpo ancestral e pela reinvenção de formas de vida e resistência perante os processos de apagamento impostos pelo racismo. Concluo com as palavras de Mbembe,

A memória popular nunca conta histórias limpas; não há memórias puras e diáfanas. Não há memória própria. A memória é sempre suja, sempre é impura, sempre é uma colagem. Na memória dos povos colonizados, encontramos numerosos fragmentos do que em um determinado momento foi rompido e que já não pode ser reconstruído em sua unidade originária. Assim, a chave de toda memória a serviço da emancipação está em saber como viver o perdido, com que nível de perda podemos viver. Há perdas radicais das quais nada se pode recuperar e, não obstante, a vida continua e devemos encontrar mecanismos para tornar presente esta perda de algum modo. Podemos recuperar alguns objetos de uma casa incendiada, [podemos] inclusive reconstruir a casa, mas há coisas que não podemos jamais repor porque são únicas, porque mantínhamos com elas uma relação única. E há que se viver com essa perda, com esta dívida que já não podemos pagar. A memória coletiva dos povos colonizados busca maneiras de assinalar e viver o que não sobreviveu ao incêndio. (MBEMBE, 2016, n.p.; tradução nossa)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Em espanhol: *La memoria popular nunca cuenta historias limpias, no hay memorias puras y diáfanas. No hay memoria propia. La memoria siempre es sucia, siempre es impura, siempre es un collage. En la memoria de los pueblos colonizados encontramos numerosos fragmentos de lo que en un determinado momento fue roto y que ya no puede ser reconstituido en su unidad originaria. Así pues, la clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir lo perdido, con qué nivel de pérdida podemos vivir. Hay pérdidas radicales de las que nada se puede recuperar y, sin embargo, la vida continua y debemos encontrar mecanismos para hacer presente de algún modo esa pérdida. Podemos recuperar algunos objetos de una casa incendiada, incluso reconstruir la casa, pero hay cosas que no podremos jamás remplazar porque son únicas, porque manteníamos con ellas una relación única. Y hay que vivir con esa pérdida, con esa deuda que ya no podemos pagar. La memoria colectiva de los pueblos colonizados busca maneras de señalar y vivir aquello que no sobrevivió al incendio.*

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte, Letramento, 2018.

ALMEIDA, Valeria Lima. *A luta pela justiça racial e reprodutiva: o corpo negro tradutora e o corpo política*. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2020.

AUSTIN, John L. *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon, 1962.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe... In: WERNECK, J. MENDONÇA, M. WHITE, E. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/ Criola, 2000. p. 22-41

COLLINS, Patricia Hill. GET YOUR FREAK ON: Sex, babies and images of Black Femininity. In: COLLINS, Patrícia Hill. *Black sexual politics*, Routledge, 2004.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917 -1945*. São Paulo, Ed. UNESP, 2006.

ESTEVES, Lenita Maria R. *Atos de tradução: éticas, intervenções, mediações*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2014.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. de Laura F. de Almeida Sampaio. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

GILMAN, Sander L. *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and*

Literature. *Critical Inquiry*, vol. 12, no. 1, 1985, pp. 204–242. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/1343468](http://www.jstor.org/stable/1343468)>. Acesso em: 02 maio 2021.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLDIM, José Roberto. *Eugenia*. Disponível em <<https://www.ufrgs.br/bioetica/eugenia.htm>> Acesso em: 20 mar. 2021,

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010, p. 492-516.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as Rosas Negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Ed. Filhos da África, 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro, Lamparina, 2014.

HOLMES, James S. The Name and Nature of Translation Studies. In HOLMES, James S. *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1972/1988. p. 67-80.

HOOKS, bell. *Talking back: thinking feminist, talking black*. Boston: South End Press, 1989.

HOOKS, bell. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo, Elefante, 2019.

JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. In JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1969.

JESUS, Camila Moreira de. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. In III Encontro Baiano de Estudos em Cultura, 2012, Cachoeiro. *Anais do III Encontro Baiano de Estudos Culturais*, Cachoeiro, Bahia: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2012. Disponível em <<http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-uma-ana-%C3%83%C3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2021.

KILOMBA, Grada. Quem pode falar? Trad. de Anne Caroline Quiangala. *Preta, Nerd & Burning Hell*. 2016. Disponível em <<http://www.pretaenerd.com.br/2016/01/traducao-quem-pode-falar-grada-kilomba.html>> Acesso em 20 mar. 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação* – Episódios de racismo cotidiano. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: *Etnográfica*, v. IV, n. 2, 2000, p. 333-354.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral. [Entrevista concedida a] *Amarela Varela, Pablo Lapuente Tiana*, Amador Fernández-Savater. *Interferências*, *eldiario.es*, 17 jun. 2016. Disponível em: <[https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral\\_132\\_3941963.html](https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html)>. Acesso em: 20 mar. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo, Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O Conceito de Quilombo e a Resistência Afro-brasileira. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura em Movimento: Matrizes Africanas e Ativismo Negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Quilombola e Intelectual*: possibilidade nos dias da destruição. *Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018.

PLAZA, Julio. *Tradução intersemiótica*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo, Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estud. av.*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 46-71, ago. 1988. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141988000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000200007)> Acesso em: 20 mar. 2021.

SERRANO, Carlos M. H. História e antropologia na pesquisa do mesmo espaço: a afro-américa. *ÁFRICA: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, v. 5, p. 124-128, 1982.

STOCK, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: University Press, 1983.



Este livro foi composto em UnB Pro e Liberation Serif.

# TRADUÇÃO COMO PRÁTICA DE RESISTÊNCIA E INCLUSÃO:

## Vozes femininas negras

Este livro nasceu do desejo de discutir a (in)visibilidade da autoria feminina negra em sua relação com a atividade tradutória. Subjacente à argumentação dos artigos aqui contidos está o fato de que as produções teóricas e literárias de intelectuais e escritoras negras têm construído uma tradição epistemológica que se contrapõe à visão eurocêntrica e a ela resiste. Nesse sentido, é um conjunto de texto que, além de denunciar a opressão estrutural que sofrem as mulheres negras em sociedades patriarcais racistas, reivindica outros espaços e direitos, gerando representações mais adequadas e justas sobre o sujeito feminino negro. Nesse ato político de representar a si mesmas, essas vozes se tornam a autoridade de sua própria história. A tradução faz parte inegável desse processo, uma vez que define em grande parte quais vozes serão ouvidas, em que línguas e de que forma. Assim, o fazer tradutório se junta à produção de escritoras e intelectuais negras como instância de visibilidade, de crítica e, mais importante, de prática de resistência e inclusão.

