

# 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**  
**Vice-Reitor**

Márcia Abrahão Moura  
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

# A TRADUÇÃO COMENTADA DE “THE INVENTION OF WOMEN”: UM DIÁLOGO COM BEATRIZ NASCIMENTO E LÉLIA GONZALEZ



Gardênia Nogueira Lima<sup>1</sup>  
Alessandra Ramos de Oliveira Harden<sup>2</sup>

Neste capítulo, o objetivo é evidenciar que a tradução do texto de Oyèronké Oyèwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997)<sup>3</sup>, pode atualizar o texto de origem por meio de um diálogo realizado com comentários em notas, baseados

---

<sup>1</sup> Gardênia Nogueira Lima é Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (UFG) e aluna do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução (POSTRAD-UnB). Email: garnoli@gmail.com.

<sup>2</sup> Alessandra Ramos de Oliveira Harden é professora do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da Universidade de Brasília, onde atua tanto no curso de graduação de Letras-Tradução quanto na pós-graduação em Estudos da Tradução (POSTRAD). É líder do grupo de pesquisa “A tradução como ferramenta de resistência e inclusão”, registrado no CNPq. Email: oliveira.ales@gmail.com.

<sup>3</sup> À época da elaboração deste capítulo, ainda não havia sido publicada a tradução para o português do texto de Oyèronké Oyèwùmí, que foi feita por Wanderson Flor do Nascimento e chegou ao mercado em 2021.

na análise da sociedade brasileira por mulheres intelectuais negras. A discussão se faz com foco em tradução sugerida para trechos selecionados do prefácio do ensaio de Oyèronké Oyěwùmí, estabelecendo-se uma relação com notas fundamentadas na obra das autoras negras brasileiras Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. A tradutora,<sup>4</sup> que tem a consciência tanto do papel complexo que o poder exerce em uma sociedade quanto da importância da tradução para a transformação de uma cultura (COLLINS, 2017), age eticamente durante seus processos tradutórios. Essa foi uma das premissas principais para a escrita deste capítulo, em que se discutem meios para que a tradução possa cumprir com responsabilidade sua tarefa de transmitir adequadamente as vozes da produção não ocidental.

A motivação para estabelecer um elo entre tradução, raça e gênero pode ser explicada com uma breve e sombria exposição de dados apresentados em dossiê da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) publicado em 2019 (SAYONARA; NOGUEIRA, 2020). A leitura desses dados informa que 97,7% dos assassinatos de transexuais e travestis foram cometidos contra pessoas do gênero feminino, e que 82% dessas mortes são de pessoas pretas e pardas (ANTRA, p. 34). Ainda de acordo com o dossiê, 80% dos assassinatos indicam grande crueldade, o que evidencia o quanto é difícil para uma transexual negra ter o domínio sobre o próprio corpo, já que a punição por assumir publicamente um corpo feminino pode ser a morte cruel. Esses dados podem ser interpretados

---

<sup>4</sup> A palavra “tradutora” aparece no feminino e no singular, na maioria das vezes, ao longo do capítulo, porque, ao representar o universal no feminino, pretende-se abranger a mais específica das experiências humanas. A palavra “tradutora” utilizada aqui é a forma alternativa para “o tradutor”, que comumente abarca o sujeito universal em sociedades ocidentalizadas. Outro aspecto é que a palavra “tradutora” utilizada no corpo deste texto está grafada no feminino, mas o entendimento é que o gênero tampouco existe para muitos corpos; por diversas vezes, o gênero é múltiplo em um único corpo (BUTLER, 2014). Dessa forma, o que se almeja nesta escrita é também evidenciar que o que chamamos de gênero, predominantemente considerado como o binário homem e mulher, na verdade, foi construído em um determinado momento da história mundial, visando atingir um determinado objetivo político (PRECIADO, 2014; OYĚWÙMÍ, 1997). Nesse sentido, a opção, neste texto, foi sempre pelo uso de um “feminino genérico”.

como indícios do quanto as relações de gênero e raça são fixas e assumem um caráter de essencialidade na sociedade brasileira, que lamentavelmente se caracteriza como a que mais mata travestis e transexuais no mundo (SAYONARA; NOGUEIRA, 2019, p. 13). Para além de qualquer outra qualidade do texto de Oyěwùmí (1997), esse fato social brasileiro sozinho bastaria para justificar e motivar a tradução da obra dessa intelectual, que demonstra que a problemática de gênero não era uma questão existente na sociedade pré-colonial iorubá.

No âmbito dos Estudos da Tradução, a triste realidade brasileira apontada anteriormente pode ser um chamado à ação, no sentido de engajamento da atividade tradutória com a responsabilidade real e essencial de transmitir um local de fala que tem sido silenciado, negligenciado, oprimido pela imposição da visão heteronormativa. Em outras palavras, o traduzir pode trazer à luz aquilo que determinada comunidade não vê ou não aceita como seu. Nessa perspectiva, a escolha do texto fonte, sobretudo para uma tradutora engajada em empreendimento tradutório que visa colaborar para a modificação de ideias pré-concebidas predominantes na sociedade brasileira sobre o gênero e a raça – ideias essas, vale repetir, que podem ser fatais, levando a morte de travestis e transexuais –, é uma das partes mais importantes do processo de tradução.

Existem grupos de tradutoras, como o Babels, citado por Baker (2018), que se envolvem em ações políticas com o objetivo de reduzir a distância hierárquica entre uma língua hegemônica e as demais, ou seja, visam contribuir para a diminuição do poder de uma cultura sobre outra. Essas tradutoras reconhecem a tradução como um local em que se pode dar oportunidade às vozes de resistência, invisibilizadas pela mediação linguística. Elas mostram que, por meio da tradução, a ordem simbólica pode ser modificada (BAKER, 2018, p. 342) e que, portanto, suas ações podem ter uma natureza política. Ainda segundo Baker, a ação crítica desses grupos, ao trabalharem com línguas minoritárias ou ao darem visibilidade a vozes diversas, evidencia que a atividade tradutória também pode ser marca de resistência na sociedade.

Diante desse cenário, a tradução de excertos do livro *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*, de Oyèronké Oyěwùmí (1997), ocorreu como contribuição para a transformação, que se acredita ser necessária e urgente, das ideias socialmente dominantes em relação a gênero. Ao retratar a forma pela qual se construiu o gênero na sociedade pré-colonial iorubá, da cidade nigeriana de *Òyó*, a autora demonstra como a noção binária nunca foi essencial ou inerente naquele contexto, mas, ao contrário, tem um momento de nascimento, sendo constituída com base em objetivos políticos, como elaborado adiante.

Somada à questão política suscitada pela escolha do texto, a obra de Oyěwùmí (1997) apresenta um segundo aspecto de relevância a ser considerado. O livro impõe à tradutora reflexões a respeito tanto da sua inserção no universo da literatura, segundo conceito de Seligmann-Silva (2018) a ser apresentado à frente, quanto de sua participação no domínio da textualidade negra, entendida aqui como uma escrita realizada pelo negro e sobre o negro, com características visuais, musicais e estéticas particulares que evidenciam a história do povo (LIMA, 2009, p. 72). Importante também é que essa escrita é formada por vozes negras, a partir do tempo e espaço vivido, que retratam aspectos da realidade experienciada em determinado momento histórico pela comunidade negra. Nesse sentido, considera-se que o texto de Oyěwùmí (1997) é exemplo de textualidade negra.

O capítulo está dividido da seguinte forma: na primeira parte, destaca-se que, em todo tipo de texto, há uma poética presente na escrita do autor (MESCHONNIC, 2010). Por conseguinte, buscou-se demonstrar que textos podem ser recriados pela tradutora e que um dos resultados do processo tradutório é a percepção de que há limites entre a cultura da tradutora e a do texto traduzido (WAGNER, 2018). Na segunda seção, argumenta-se que a tradução tem o potencial de trazer, em maior ou menor grau, um equilíbrio de poder entre as duas culturas envolvidas no processo tradutório. Apresenta-se, também, um apanhado sobre os pontos mais importantes do livro de Oyěwùmí (1997) e a defesa da não construção de gênero no período colonial da sociedade iorubá. Na terceira parte, há a exposição dos tipos de notas a se-

rem utilizados para a tradução de um texto como o de Oyěwùmí (1997), com foco nas notas em que ocorre um diálogo com as autoras negras brasileiras Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. A essa discussão, na quarta e última parte do texto, seguem-se as considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES PARA A TRADUÇÃO DE OYĚWÙMÍ (1997)

De acordo com Márcio Seligmann-Silva (2018), homem branco, teórico e crítico da tradução, não há divisão entre textos poéticos e não poético, e o texto filosófico é compreendido então também como literatura. Argumenta ser do século XX a proposta de separar a filosofia da literatura, o que ocorreu com o surgimento, nesse momento, de pensadores que defendiam a filosofia como o resultado de um discurso objetivo, feito com uma linguagem não ambígua. Por tal ótica, a tradução de uma língua seria integral. No entanto, essa visão tradicional do fazer tradutório é criticada por Seligmann-Silva (2018, p. 168) quando apresenta o que chama de filosofia da tradução, que, para ele, é uma reflexão sobre o pensamento da linguagem como representação.

Nesse sentido, o autor explica que foi com o relativismo cultural, desenvolvido no final do século XVIII, que a tradução passa a ser vista como um trabalho de recriação, e que a ideia de tradução integral, como cópia, imitação (*mimesis*), tornou-se uma concepção cada vez mais distante da prática tradutória (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 169). Sob essa perspectiva, se não há “acesso direto à linguagem”, então não é possível o acesso real ao texto; desse modo, a noção de tradução como cópia perde o sentido (MESCHONNIC, 2010, p. 32). Ainda segundo Seligmann-Silva (2018), a tradução que se pretendia integral era, para Kant, impossível, pois as ideias estéticas não podem ser traduzidas racionalmente.

Para o pesquisador, o texto filosófico faz parte do que se considera literatura em um país: para se traduzir esses textos, seria preciso levar em consideração não apenas a tradução de um conceito em si, mas também

o “jogo paranomástico” que permeia o texto-fonte. Seria necessário considerar, também, o “princípio de similaridades e contrastes, ou, ainda, a indecidibilidade (*indécidabilité*) de que fala Derrida” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 179). A indecidibilidade, para Derrida, seria inerente aos conceitos filosóficos, mas ela se perde quando se faz a tradução de um termo (pois a tradutora precisa decidir qual sentido indicar na língua-alvo). Seligmann-Silva (2018) ressalta que a divisão estanque entre o discurso filosófico, visto como o da “verdade”, e o discurso literário, considerado como o da ficção, não está isenta à crítica. Seligmann-Silva menciona os autores da Alemanha romântica como aqueles que se opuseram a essa visão, além de Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein e Jacques Derrida. Apresenta também Friederich Schlegel como um exemplo dos que se coadunaram à tradição da indeterminação dos gêneros (textuais). Schlegel é um dos autores que defendia não haver nem poesia nem filosofia puras, sustentando que toda prosa é poética (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 163).

Dentro do propósito deste capítulo, vale trazer à discussão um aspecto importante quanto à possibilidade de inserção de comentários tradutórios por parte da tradutora, que é a natureza do texto construído por Oyěwùmí. Nesse sentido, retoma-se a opinião de Seligmann-Silva (2018), para quem o texto filosófico “não se deixa separar” do universo que se denomina como literatura, conforme discutido anteriormente. Neste espaço, o texto sociológico de Oyěwùmí é considerado similar a um texto filosófico. Ora, se, como demonstra Seligmann-Silva (2018), não existe divisão entre literatura e o que não é literatura, o texto ensaístico<sup>5</sup> da área sociológica de Oyěwùmí (1997) também deve ser considerado literatura. Certamente, tem qualidades do chamado texto filosófico, que são, por exemplo, o diálogo com a tradição, a escrita em prosa, a poética. Além disso tem traços típicos de um texto poético, nos termos de Meschonnic (2010), como o ritmo, que é o modo de dizer da autora, e a oralidade.

---

<sup>5</sup> Sobre características do ensaio como gênero textual, ver Larrosa (2003).



O ensaio de Oyěwùmí (1997) traz características que conduzem à política de pensamento particular da autora, nos termos do que advoga Meschonnic (2010). A não divisão entre literatura e não literatura tem o efeito de retirar o caráter estanque da classificação dos textos, confirmando a existência de uma poética construída em qualquer escrita. Ademais, “o jogo de ecos e espelhamento ou também chamado de paranomásia filosófica”, mencionado por Seligmann-Silva (2018), presente na construção dos conceitos de um filósofo, é típico do trabalho sociológico. Esse jogo é o que acontece muitas vezes quando o leitor deve ler a obra inteira do autor e não apenas um texto para entender o conceito desenvolvido. Também está relacionado aos intertextos utilizados pelo escritor, que continuamente estabelece uma relação com as suas obras anteriores e com os escritos de outros autores. Esse jogo revela que a tradução de textos filosóficos, assim como os do campo da sociologia, pode ser tão desafiadora quanto a de um poema.

A ideia de apresentar a “paranomásia filosófica”, “o princípio das similaridades e contrastes” também em textos que podem ser classificados como ensaísticos está presente no conceito de “linguagem da pele”<sup>6</sup>, criado pelo antropólogo francês Laplantine (1995)<sup>7</sup>, para quem é essa “linguagem” que deve ser traduzida, pois é na superfície que todo autor apresenta a sua própria relação com a linguagem. Nesse sentido, é possível afirmar que toda escritora e escritor, à sua época, deve enfrentar as necessidades de transformação da linguagem, principalmente quando em contato com uma cultura totalmente diversa da sua própria. Assim, há a necessidade de aprender a dizer o diferente de modo distinto (LAPLANTINE, 1995), o que conduz, em consequência, à conclusão de que a tradutora deve ser criativa na hora de tentar escrever sobre uma cultura diferente da dela. Laplantine lamenta a existência de um limite de palavras conhecidas, já que sempre

---

<sup>6</sup> A linguagem da pele ou de superfície é o que é criado pelo escritor por meio da linguagem. É o modo como o escritor escreve e que forma a poética do texto.

<sup>7</sup> Embora a tradução realizada neste texto não se enquadre na noção de tradução etnográfica nos termos de Laplantine (1995), a ideia de linguagem da pele, por exemplo, se adequa ao pensamento desenvolvido neste espaço.

são usadas as mesmas, ainda que haja a necessidade de dizer algo tão diferente ou tão diverso do contexto de quem diz. Acredita que uma construção de mundo diferente não seria contemplada com o vocabulário já existente (LAPLANTINE, 1995). Vale lembrar que, quando Laplantine, ou qualquer autor(a), se refere ao “diferente”, trata-se de um olhar construído a partir de um ponto específico. Em outras palavras, se uma pessoa afirma que algo é diferente, essa relação é de oposição a ela mesma, e o “diferente” pode ser uma identidade atribuída pelo dominador (RATTS, 2006, p. 50). Consequentemente, a “diferença” deve ser reconhecida principalmente para que haja o trabalho de erradicação de todo e qualquer tipo de dominação (HOOKS, 2019, p. 51).

Na esteira de Seligmann-Silva (2018) e Laplantine (1995), pode-se afirmar que a tradutora deve recorrer à criatividade para “sair de si”, abandonando a própria língua de modo a conhecer a língua estrangeira. Desse modo, poderia, enfim, buscar a representação do diferente; poderia também, a partir de então, sentir o estranho, de maneira a ser feliz com o diferente ou até mesmo ter medo do estranhamento. Esse é outro desafio da tradutora de um texto como o de Oyěwùmí (1997), já que o momento tradutório, com a compreensão da cultura do outro, traz a possibilidade de transformação de si. A tradução, assim como a criatividade que pode surgir dela, permite, assim, que a tradutora perceba o limite da sua escrita, do seu conhecimento e da sua própria cultura. Quando essa percepção ocorre, conforme Laplantine (1995), a tradutora pode relativizar a sua identidade, reconhecendo o outro e a si mesma a partir das especificidades de cada um.

Meschonnic (2010) também desenvolve ideias relevantes para o entendimento do texto de Oyěwùmí (1997) ao sustentar o respeito à cultura à qual o texto se relaciona e ao elaborar o que ele define como “poética do traduzir”. Segundo o poeta e tradutor francês, a enunciação do sujeito tem características que formam a poética do texto escrito. Todo sujeito, a partir do seu discurso, formado pelo seu pensamento individual e cultural, apresenta uma oralidade no texto que foge das normas da gramática e marca um contínuo na sua escrita. Por essa razão, traduz-se o discurso, e não a língua. Essa afirmação se refere à noção ressaltada por Laplantine (1995) a respeito

de ser a superfície da pele e não as profundezas o objeto da tradução. Porém, enquanto é possível apontar uma relação entre discurso e superfície, o mesmo não ocorre entre língua e profundidade na comparação entre o que afirma Meschonnic (2010) e Laplantine (1995). Há que se notar que a articulação realizada por Meschonnic (2010) é diferente da defesa à fidelidade ao texto-fonte, pois esta ocorreria se o signo, e não o ritmo, fosse traduzido.

O ritmo é como se fosse o timbre de voz para um músico e constitui a poética do traduzir para Meschonnic (2010). Para esse autor, a tradução não deve focar na busca de equivalências linguística, mas sim na tentativa de reproduzir o ritmo da obra, que está vinculado à forma e une discurso, sentido e sujeito em sua historicidade. Ainda segundo Meschonnic, “se traduzir é fundado em historicidade, traduzir é o exercício da crítica. Se não fosse isso, traduzir seria puramente documental: um documento sobre um gosto, uma época, e sua maneira de tratar a língua e a literatura” (2010, p. 65). Assim, a tradução da poética do texto de Oyèronké Oyěwùmí, considerando-se os neologismos, o ritmo, a oralidade, a possível utilização do neutro – se for o caso da língua a ser traduzida –, o uso de repetições e uma possível manifestação da língua iorubá na escrita da autora, entre outras características, pode certamente ser qualificada como um traduzir com visada crítica..

O traduzir e a leitura para a tradução exigem da tradutora, conforme Seligmann-Silva (2018) e Laplantine (1995), um sair de sua língua, um “sair de si”. Esse deslocamento é necessário para se apreender o outro. Sair e voltar a si muitas vezes não é confortável, contudo, e pode causar certo incômodo para a tradutora. No entanto, é somente assim que ela inventa a própria cultura (WAGNER, 2018). Nesse movimento contínuo em que se dá o fazer tradutório, a cultura da tradutora pode ser percebida e modificada. É importante ressaltar que cultura tem aqui o sentido conferido pelo pós-relativismo cultural, ou seja, considera-se a cultura como uma criação social que deve ser analisada a partir de sua localização no tempo e no espaço (WAGNER, 2018).

De acordo com Wagner (2018), antropólogo branco norte-americano, é possível estabelecer uma analogia do trabalho de antropologia e

o de tradução. A antropóloga, ao estudar outras comunidades, tem como parâmetros aqueles advindos a sua própria cultura. Nesse sentido, é similar ao que ocorre com a tradutora, que também utiliza a sua própria cultura como fundamento e só pode percebê-la melhor quando a compara a outras. Saliente-se que nem a antropóloga nem a tradutora conseguem trabalhar com a objetividade preconizada como fundamental pelo positivismo, pois não têm como deixar de lado a própria cultura. Somado a isso, observa-se que as diversas culturas têm um mesmo valor intrínseco, e uma só se torna perceptível no encontro com outra, tanto no caso da antropóloga quanto no da tradutora.

Portanto, na comparação de duas culturas, a objetividade é perdida, pois quem as contrapõe ou analisa o faz com o viés das convenções sociais e linguísticas que adquiriu de sua cultura de formação. Mesmo quando tenta se referir ao outro em termos objetivos, a profissional da antropologia, por exemplo, o faz para que seus pares na academia entendam o seu trabalho. No entanto, o que de fato ela faz é inventar essa cultura de forma inconsciente. Assim, como tradutoras ou antropólogas, se nossa cultura é criativa, essa criatividade também existirá na cultura com a qual entramos em contato. Como explica Wagner (2018),

[...] enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos professos. Precisamos ser capazes de experienciar nosso objeto de estudo diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias (WAGNER, 2018, p. 66).

A ação de reduzir uma outra cultura aos termos da ideologia da tradutora se configuraria como mediação, porém com o apagamento e a transformação do que é lido para o que é comumente percebido pela cultura da tradutora. Nesse sentido, um texto que carrega em si uma maneira

diferente de pensar o mundo, como o de Oyěwùmí, apresenta grande carga<sup>8</sup> de informação, sobretudo porque o conteúdo e a rede de intertextualidade da qual faz parte não são conhecidos da cultura-alvo. Com esse tipo de texto, a tradutora deve buscar não apagar justamente o que ele tem de novo e diferente.

Relacionado ao risco de apagamento está o conceito de equivocação, desenvolvido por Cláudia de Lima Costa (2016), pesquisadora branca do feminismo e da teoria da tradução. Costa confirma o cuidado que a tradutora deve ter para não interpretar as informações segundo os seus padrões de mundo, aspecto também mencionado por Tymoczko (1995) e Laplantine (1995). Assim, a “equivocação significa não apenas o engano, o equívoco, mas também o não compreender que existem diferentes entendimentos de mundos diferentes” (COSTA, 2016, p. 53, tradução nossa)<sup>9</sup>. Uma leitora pode interpretar determinado conceito como algo que já conhece ou que já tem um significado em sua cultura. Esse conceito, no entanto, pode ter acepção bem diferente para a comunidade de origem do texto. A equivocação estaria situada na transformação, pela leitura, de um conceito da cultura-fonte em algo que já é conhecido pela cultura-alvo, algo que pode ser comparado ao que Venuti (1995), teórico da tradução branco, denomina de domesticação na produção da tradução fluida. De acordo com a autora, a tradução deve ser um deslocamento contínuo, e esse sentimento demonstraria que a tradutora mantém a atenção ao que o texto a ser traduzido transmite sobre a cultura de origem.

Costa (2016) elabora a defesa da não dualidade entre razão e natureza, que certas textualidades – como a de Oyěwùmí (1997) – podem sugerir por retratarem uma sociedade que não compartilha do modo de pensar ocidental. Menciona determinadas culturas indígenas dos Andes, para as quais a separação entre a razão e a natureza não existe. Nessas comunida-

---

<sup>8</sup> Carga de informação cultural, para Tymoczko (1995), também pode ser interpretada como se referindo a uma grande intertextualidade.

<sup>9</sup> Em inglês: *Equivocation signifies not only deception, misconception, but failure to understand that there are different understandings of different worlds.*

des, a forma de fazer política é influenciada pelos animais e pelas montanhas sagradas. Em vista disso, Costa (2016, p. 53) postula que “desacelerar a reflexão”, movimento que pode ser compreendido como diminuir a razão ocidental, permite à tradutora, ou a qualquer outra escritora, compreender que existem diferentes mundos que devem ser vistos como tal.

No tocante a esse aspecto, chama a atenção um ponto específico no texto de Oyěwùmí (1997, p. xii), quando a autora usa os termos “*anafemale*” e “*anamale*” para se referir à mulher e ao homem. Na tradução, com base no que Costa (2016) defende, verter esses termos como “anafêmea” e “anamacho”, respectivamente, poderia adicionar ao texto em português uma nuance de grosseria, agressividade ou de algo animalesco. Assim, entende-se que, pelo estranhamento assim causado, a escolha ajudaria a não dar à tradução um tom ocidentalizado, ou sejam, evitaria atribuir ao texto em português mais sentidos de mundo da cultura brasileira que da cultura de origem.

Por fim, o último trabalho representante da preocupação em se traduzirem culturas diferentes das ocidentalizadas, conforme apresentado neste espaço, é o de Maria Tymoczko (1995), pesquisadora de literatura comparada e da tradução, branca e estadunidense. De acordo com a Tymoczko, a tradução é um trabalho literário que também depende de produções anteriores e é construído a partir da refração de vários outros. Os textos refratados têm a função (e o condão) de reformular, de manter ou de modificar totalmente o que é conhecido por cânone, definido majoritariamente pelo pensamento ocidental. Para Tymoczko (1995, p.12), a literatura marginalizada pertenceria a uma cultura colocada à margem pelo cânone. Nesse contexto, a tradução como reescrita, conceito de Lefevere (1992) que se aplica ao cânone, não ocorreria no caso da cultura marginalizada.

Assim, a tradução de um texto originário de cultura marginalizada faz parte do ato de recontar e reescrever narrativas dessa mesma cultura, mas não reescreve, nem reconta, cabe ressaltar, as histórias para a cultura-alvo. Para essa cultura-alvo, o texto traduzido nesse contexto representaria um todo de informações totalmente novo. De fato, os sentidos da cultura-alvo, a história do povo contada na escrita, e as referências, como

as metonímias culturais utilizadas pelo autor do texto-fonte, seriam irreconhecíveis para a cultura-alvo. A autora problematiza a questão:

Como um tradutor deve traduzir uma obra em que os personagens, o enredo, o gênero e as alusões literárias, só para nomear alguns poucos parâmetros de um sistema literário, são não familiares e “ilegíveis” para a audiência receptora pretendida? O modo em que um texto literário representa metonimicamente as características de seu sistema literário e, em última análise, de toda a sua cultura é o que torna tão difícil traduzir um texto de uma cultura marginalizada. (TYMOCZKO, 1995, p. 17, tradução nossa)<sup>10</sup>.

É possível concluir que essa prática seria válida para o texto de Oyěwùmí (1997). A escrita da autora exige cuidado maior no momento de uma tradução que se pretende justa principalmente porque apresenta a história de uma sociedade pré-colonial africana desconhecida em grande parte pelo leitor brasileiro. A responsabilidade com o texto é necessária também para garantir que a tradução não acarrete a sua domesticação, de acordo com noção apresentada por Venuti (1995), e o apagamento de traços culturais, num processo que Tymoczko (1995) descreve como a tendência das pessoas de, ao ouvirem histórias desconhecidas, modificá-las de acordo com as normas que vivenciam, de forma a haver uma assimilação.

Uma resposta viável à pergunta feita por Tymoczko seria um projeto de tradução em que grande quantidade de informações ou esclarecimentos acerca do texto-fonte fossem deixadas no texto traduzido, por meio de comentários em como notas de rodapé, por exemplo. Essa possibilidade explicaria, de acordo com a própria Tymoczko, o fato de as primeiras traduções de escritas marginalizadas serem comumente realizadas no meio acadêmico.

---

<sup>10</sup> Em inglês: *How is a translator to translate to translate a work whose characters, plot, genre, and literary allusions, just to name a few parameters of the literary system, are unfamiliar or “unreadable” by the intended receptor audience? The way in which a literary text metonymically represents features of its literature system and ultimately features of its whole culture is what makes translating a text of a marginalized culture so difficult.*

De fato, é no âmbito dos projetos de pesquisa acadêmica, longe das pressões do mercado editorial, que a tradução pode ser feita com o apoio de uma rede de instrumentos paratextuais, que explicam as metonímias e levantam diálogos possíveis entre escolhas feitas pela tradutora e o texto de partida. Ainda assim, é preciso limitar os aspectos a serem analisados nos comentários. No caso da tradução de um texto pertencente a uma cultura marginalizada, a escolha de elementos da relação metonímica, seja entre o texto e o sistema literário, seja entre o texto e a cultura a que se deseja dar visibilidade nas notas, deve ser feita a partir das perspectivas subjetivas de quem traduz.

## A PROBLEMATIZAÇÃO DA TRADUÇÃO DE TEXTUALIDADES NEGRAS

Segundo Mona Baker (2018), intelectual egípcia e teórica da tradução, as histórias contadas e recontadas por meio de traduções são um instrumento para mudar o mundo. É por meio desse recontar que tradutoras podem afirmar seu ativismo e participar da mudança em direção a um mundo mais justo. Diante dessa ideia, a agência da tradutora se manifesta primeiramente na escolha do texto a ser traduzido, o que se vincula à noção, defendida por Collins (2017), de tradução como atividade que ocorre em espaços onde a confiança deve ser estabelecida.

Nessas situações, a tradutora tem a função de uma *power broker*, ou seja, uma agente que traduz de forma a manter ou diminuir relações de poder. É ela quem escolhe qual informação traduzir e como fazê-lo. Ainda para Collins, tradutoras progressistas se utilizam da tradução para transgredir relações de poder pré-estabelecidas. Além disso, os espaços de tradução seriam “zonas de limites epistemológicas onde o conhecimento é construído por meio da confiança” (COLLINS, 2017, p. xiv, tradução nossa<sup>11</sup>). Como a

---

<sup>11</sup> Em inglês: *Spaces of translation are epistemological border zones, where knowledge is constructed via trust.*



tradutora está no meio de dois mundos e precisa transmitir confiança para ambos, deve encontrar maneiras de se comunicar com os dois grupos sem reafirmar a diferença de poder existente entre eles, postura que também é requerida para as escritoras, segundo Collins (2017).

Para Collins (2017), tradutoras que reconhecem a relação de poder e suas imbricações na tradução agem eticamente nos espaços em que a tradução é realizada. Dessa forma, entende-se que o agente ético busca um meio de realizar a tradução de maneira ética e política. Nesse tipo de tradução, a tradutora tem maior responsabilidade com o que é dito no texto, respeita as diferenças e tem o cuidado em manter a alteridade da cultura que permeia o texto.

A este ponto deve-se acrescentar a noção do amor, conforme Campos (2017, p. 122), para quem o desconforto que a tradutora poderia sentir por conta do seu lugar de fala progressivamente se transforma em amor pelo autor e seus escritos. O desconforto passa a ser então um sentimento necessário e transformador, que mantém a tradutora na busca de uma tradução responsável e na luta contra os discursos eurocêntricos. Um dos maiores desafios que Campos (2017) afirma ter enfrentado na tradução dos textos de Langston Hughes, como tradutora branca que traduz textualidades negras, foi o uso do chamado *Black English Vernacular*, que as(os) intelectuais negras(os) da década de 1970 chamaram de “*ebonics*”. Campos ressalta que as traduções normalmente não trazem as marcas do *Black English*. Ou seja, a singularidade da língua das pessoas negras americanas desaparece na versão para o público brasileiro. Formado em sua maior parte por leitoras brancas, esse público permanece sem conhecer os elementos culturais do *Black English*, uma vez que não há, em notas, sequer menção às dificuldades e problemáticas de tradução. A omissão ou o silêncio quanto às questões tradutórias durante o traduzir pode contribuir para o que Lawrence Venuti (1995, p. 1) denomina de invisibilidade, uma forma de descrever a situação da tradutora no mundo contemporâneo, característica de culturas que creem na tradução transparente, ou seja, defendem que ela

deve sobretudo transmitir o sentido essencial do texto a ser traduzido. A tradutora invisível é a resposta à exigência, em determinadas culturas, de que a tradução seja como um texto que a própria autora pudesse ter produzido na língua-alvo.

Conforme sugere Campos (2017), as notas de tradução constituem uma maneira de desvelar os conflitos e dificuldades enfrentados pela tradutora, mostrando às leitoras que a tradução não ocorre em um espaço neutro. Indicam o que Appiah (1993) apresenta como *thick translation*, espaço no qual as informações políticas, culturais, sociais e linguísticas do texto estariam incluídas. Nas notas, a tradutora pode transgredir e fazer do seu trabalho um momento de ensinamento e aprendizado para quem o lê. Nelas se concretiza a função pedagógica da tradução, relacionada ao aprendizado da tradutora ao pesquisar sobre a língua e a cultura envolvida no texto. O processo de aprendizagem seria fruto de uma interpretação, inerente a toda tradução, e também ao próprio comentário, que, segundo Seligmann-Silva (2018), é também interpretação.

No caso de textos como o de Oyèwùmí (1997), esse processo pedagógico ocorreria pela pesquisa, por exemplo, sobre a cultura, a história, as línguas envolvidas no texto. Particularmente no caso da tradução de textualidades negras – considerando-se a tradutora como integrante de uma sociedade que reproduz visões colonialistas, como a brasileira –, a pesquisa levaria à descolonização gradual do pensamento da tradutora. Por essa razão, faz-se tão necessário o letramento nas questões raciais para a tradução.

Nessa realidade, o pensamento sobre o traduzir não poderia, de acordo com Augusto (2017), deixar de lado a relação entre raça, oportunidade e idioma. Traduzir subjetividades negras que abordam questões como a dor, os pedidos por justiça e as ações de resistência precisa ser visto como uma atividade complexa. Campos (2017), tradutora branca já mencionada anteriormente, exemplifica o desconforto sentido; movida por essa sensação desagradável, ela assume seu papel como tradutora e acredita que o desconforto, na tradução de subjetividades, sempre existirá. A tradutora,

assim, age em prol de um projeto de tradução que a deixe o mais atenta possível para as questões de raça no texto.

Para Raquel de Souza (2017), o feminismo negro fornece subsídios que lhe permitem teorizar a partir de sua própria experiência. Segundo Souza, há textos de escritores negros que apresentam conteúdo com o qual é difícil lidar, em virtude de diálogos que expressam a dor do sujeito negro inserido em uma sociedade racista. Trabalhar com tais narrativas exige das tradutoras a experiência sobre a realidade racializada a fim de serem possíveis projetos de tradução de escritoras(es) negras(os), como o traduzir o *Atlântico Negro*<sup>12</sup>. Quem não tem essa experiência não consegue transmiti-la na tradução. Nesse sentido, a tradução de escritoras negras como uma área específica ou especializada de tradução, pelos motivos apontados por Souza:

[...] o que me deixa bastante intrigada é que geralmente faz-se a escolha de tradutores para trabalhar com a questão jurídica porque eles se especializaram nessa questão – uma série de termos técnicos, jargões e as questões que são específicas dessa área de conhecimento jurídico – medicina, a mesma coisa, e eu me sinto muito capacitada para fazer traduções nessa área porque eu estudei muito para isso. [...] Mas é muito intrigante para mim essa questão de não se considerar questões sociais e questões da Diáspora Africana como algo que não possui suas especificidades, porque nós estamos falando das várias etnicidades, de culturas amplas e complexas no continente africano e como essas culturas, linguagens, vivências passam a existir em vários países da Diáspora Africana, isso tudo com uma linguagem extremamente específica do conhecimento. (SOUZA, 2017, p. 195-196).

---

<sup>12</sup> “Traduzindo no Atlântico Negro” é um projeto de pesquisa da Universidade da Bahia (UFBA) coordenado pela professora Denise Carrascosa (CARRASCOSA, 2017), que estuda a tradução de textos escritos por pessoas negras. Neste capítulo, ressalta-se o “traduzindo no Atlântico Negro” como uma ação realizada nos lugares em que as várias populações africanas foram raptadas para o trabalho forçado.

Souza se preocupa com a forma pelo qual tradutoras(es) em geral, que não vivem o racismo e o sexismo de forma interseccional, poderiam traduzir experiências exteriores ao próprio corpo. As textualidades se baseiam na experiência de quem as escreve. O traduzir, para a tradutora negra, também seria, por certo, guiado por sua vivência de mulher negra. Assim sendo, a problemática presente em pressupostos positivistas, que pregam uma ideia de pesquisadora afastada do objeto como condição de objetividade, não caberia nos trabalhos da tradutora negra nem das escritoras negras em geral. Carrascosa (2017, p. 205) corrobora essa ideia, afirmando que defender objetividade quando o assunto é traduzir textualidades negras seria cometer um epistemicídio (CARNEIRO, 2011), já que pessoas negras teorizam a partir de suas próprias experiências. Assim, pensando na vivência da tradutora negra, atingida, de forma interseccional, por raça, classe e gênero, por exemplo, é que Carrascosa (2017) afirma que:

[...] experimentamos nossas tarefas tradutórias, partindo do entendimento teórico segundo o qual a tradução pode ser compreendida como agência de sujeitos que, por força de sua intimidade com a dor e a potência subversiva que os regimes pós-coloniais e pós escravistas engendram, movimentam um repertório de traços afrodiaspóricos e se deixam afetar amorosamente pelas vozes e textualidades de escritorxs do Atlântico negro (CARRASCOSA, 2017, p. 28).

Para a tradutora negra no Atlântico Negro, a tradução seria um processo performativo que envolve sua memória, seu corpo e seu discurso, particularmente localizado de acordo com tempo e espaço, como ponto de partida para um diálogo com outros sujeitos da diáspora, segundo afirma Carrascosa (2017, p. 28). À tradutora negra seria possível também escolher os textos para tradução com o objetivo de que o diálogo estabelecido no traduzir angarie mais riqueza para os seus estudos de tradução e de raça, tendo sempre em vista o objetivo de descolonizar ideias e aumentar o próprio repertório sobre si mesma.

## SOBRE O GÊNERO DOS IORUBÁS

Uma vez que a discussão realizada neste capítulo está voltada para a tradução de excertos do texto de Oyèronké Oyěwùmí (1997), é necessário tecer alguns comentários sobre o conteúdo abordado na obra. A autora acredita que, se as noções de gênero são variáveis de acordo com cada sociedade, o gênero se desnaturaliza e não pode se comportar da mesma forma em diferentes momentos e espaços. Os diversos grupos de indivíduos, então, devem ser analisados de acordo com o tempo e espaço vividos, pois são parte da construção social. Ora, se o gênero foi construído, histórica e culturalmente, pressupõe-se a existência de um momento em que ele não existia; haveria, também, sociedades em que ele nem chegou a ser construído. Desse modo, afirmar que o gênero é construído em todas as sociedades significa querer transformar o modelo imperante no ocidente como universal.

Na sociedade ocidental, segundo a própria Oyěwùmí (1997) – e também para Butler (2014) –, sexo e gênero são sinônimos, diferentemente do que ocorria na sociedade iorubá. O povo iorubá construía suas relações a partir do social, e não da biologia; o corpo não definia a posição social de uma pessoa e não fundamentava o social. A organização da sociedade iorubás se realizava com base na idade, não no gênero ou no corpo. O que havia na sociedade iorubá não era a mulher, mas sim *obìnrin*, a fêmea anatômica, cuja anatomia não era nem privilegiada nem desprivilegiada em relação ao macho anatômico.

Oyěwùmí faz, em sua obra, uma crítica ao feminismo ocidental, que pode ser considerado imperialista. Para a autora, ao se afirmar que seu sujeito é a mulher, o feminismo interpreta os iorubás a partir de noções ocidentais, pois considera a “mulher” como elemento social construído em todas as sociedades. Ou seja, o feminismo anseia subverter o sistema de poder ocidental ao lutar contra o patriarcado, mas acaba por utilizar categorias ocidentais para analisar o espaço das “mulheres” no mundo. Em um processo de bases imperialistas, investigadoras reprodu-

zem a ideia de gênero como se fosse universal, afirmando o gênero como uma construção e se descuidando do fato de que, no mundo capitalista, as ideias são impostas por quem tem domínio material e cultural:

Sem dúvida, o gênero tem seu lugar e seu tempo na análise acadêmica, mas dito lugar não é o da sociedade pré-colonial iorubá. O tempo do “gênero” chegou durante o período colonial [...]. Ainda em referência a ditas etapas, o gênero não pode teorizar-se em si e por si mesmo, ele deve situar-se no interior dos sistemas culturais – locais e globais –, e sua história e articulações devem delinear-se criticamente junto com outros aspectos dos sistemas sociais. (OYEWUMI, 1997, p.149, tradução nossa).<sup>13</sup>

A criação do gênero acarreta consequências sociais. Segundo Oyěwùmí (1997), há construções de gênero na linguagem, na literatura e na prática social dos iorubás que precisam ser criticadas. A autora afirma ainda que estudos sobre culturas particulares, como a iorubá, são mais característicos de exercícios de tradução e assimilação ao inglês, o que acaba gerando problemas nas interpretações sobre a realidade iorubá.

Neste espaço, o texto sociológico, como o de Oyěwùmí (1997), é abordado como aqueles produzidos pela filosofia, de acordo com a definição de Seligmann-Silva (2018), justamente por fazer parte de uma categoria textual que pretende mostrar verdades sobre a sociedade iorubá, da cidade de *Ọ̀yó*. O escrito de Oyěwùmí também apresenta a questão do “jogo de ecos e espelhamento” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 183). São traços deixados pelas noções e conceitos que a autora adota, determinados pelas leituras que fez – expressamente indicadas ou não – e pelo contato

---

<sup>13</sup> No inglês: *No doubt gender has its place and time in scholarly analyses, but its place and its time were not precolonial Yoruba society. The time of “gender” was to come during the colonial period [...]. Even in reference to those periods, gender cannot be theorized in and of itself; it has to be located within cultural systems – local and global – and its history and articulations must be critically charted along with other aspects of social systems.*

com obras de outros escritores africanos. Ademais, repetições, oralidade e o ritmo do texto caracterizam a forma de pensamento da autora, como enfatiza Meschonnic (2018). Assim, não há dúvida de que a tradução de “*The Invention of Women*” deve levar em conta a poética do texto e que o texto em si pertence ao universo da literatura da Nigéria, na linha do que explicita Seligmann-Silva (2018).

## O DIÁLOGO ENTRE OYÈRONKÉ OYÈWÙMÍ, BEATRIZ NASCIMENTO E LÉLIA GONZALEZ NA TRADUÇÃO COMENTADA

A filosofia se construiu, historicamente, por uma grande intertextualidade, segundo afirma Seligmann-Silva (2018), pois dialoga intensamente com o conhecimento tradicional e abraça a prática dos comentários paratextuais como forma de explicação ou adição de informações. Nesse sentido, ainda segundo Seligmann-Silva (2018), foram largamente utilizadas por filósofos e historiadores, pelo menos a partir do século XVIII. No caso da tradução de textos dessa natureza, os comentários em nota se mostram importantes para estabelecer um diálogo entre o texto e o que a tradutora pesquisa a respeito dele.

No seu estudo sobre tradução de textos filosóficos, Seligmann-Silva (2018) apresenta relato sobre traduções feitas por Rubens Rodrigues *Torres Filho* e as escolhas realizadas. Com essa finalidade, caracteriza os diversos tipos de notas utilizadas por *Torres Filho*, chegando à definição

de nove categorias, sendo uma delas dividida em quatro subtipos<sup>14</sup>. Torres Filho, de acordo com Seligmann-Silva (2018), é um tradutor que procura contestar a existência de um original único e, assim, nas notas, ele indica as ambiguidades do texto-fonte, explicando suas escolhas de tradução, de modo a também contextualizar o momento em que os autores que traduziu utilizaram os termos por eles apresentados.

As notas de tradução de Torres Filho compiladas por Seligmann-Silva (2018) serviram de inspiração para notas desenvolvidas como comentários à tradução de excertos selecionados da obra de Oyěwùmí (1997). Entre as muitas possibilidades de reflexão que se pode fazer por meio de notas, aqui se apresentam notas que constroem um diálogo entre a autora nigeriana e as brasileiras Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. O exercício em relacionar as vozes das três autoras se faz na tentativa de realização de uma tradução ética, com base nos apontamentos de Campos (2017), como já discutido anteriormente.

---

<sup>14</sup> São estas as notas definidas e organizadas por Seligmann-Silva (2018), a partir da leitura e análise do trabalho do tradutor Torres Filho: 1) notas, ou, em alguns casos na tradução de Fichte, parênteses – que indicam o termo ou a frase no original; 2) notas que visam esclarecer determinados conceitos. Estas se subdividem, por sua vez, em quatro subgrupos: 2.1) nas que retraçam a relação vertical do conceito com a tradição filosófica anterior à obra; 2.2) as que indicam elemento da história da recepção e transformação desse conceito; 2.3) as que analisam a relação vertical do conceito dentro da obra do autor como um todo, e 2.4) as que estudam a relação do conceito dentro do seu contexto mais restrito, ou seja, dentro do próprio texto traduzido. Além disso, encontramos ainda: 3) notas que procuram destacar as relações de assonância e eufonia do termo original; 4) notas que indicam detalhes, correções, adendos ou rasuras do manuscrito, ou que apontam para erros ou variantes das diferentes reedições; 5) notas que ressaltam o uso de estrangeirismos no original; 6) notas que esclarecem quem são as pessoas, autores e obras mencionados; 7) notas indicando que o texto já aparecia no original em determinada língua estrangeira; 8) notas que fornecem variantes de tradução e/ou de interpretação, e, por fim, 9) notas simplesmente irônicas (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 184 ).



## APRESENTAÇÃO DOS COMENTÁRIOS

As notas apresentadas nesta seção concretizam uma conversa entre duas autoras brasileiras contemporâneas e a pesquisadora nigeriana Oyěwùmí (1997). O objetivo dos comentários é agir, por meio da escrita tradutória, em prol de uma transformação da sociedade pela ênfase à maneira de pensar de uma população marginalizada no Brasil. O devir negro epistemológico, segundo Mbembe (2014), é ressaltado nas notas por meio do trabalho de Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento, mulheres negras brasileiras, militantes e participantes do Movimento Negro nas décadas de 1970 e 1980. Essas mulheres, em muitos aspectos, dialogam com o discurso do ensaio de Oyěwùmí (1997). O propósito, desse modo, é trabalhar com a escrita dessas duas autoras brasileiras como representantes de posicionamento que, no Brasil, continuam válidos uma vez que a reivindicação da população negra brasileira segue sendo, até hoje, o reconhecimento de direitos mínimos de sobrevivência e garantia do pleno gozo desses direitos. Nos exemplos selecionados, as notas de rodapé se vinculam à tradução de trechos de Oyěwùmí (1997), numa forma de ligar as argumentações das três autoras.

Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento fazem a crítica ocidental e subvertem, assim como Oyěwùmí (1997), a linguagem e o pensamento hegemônico. Recorrer a elas demonstra que a tradutora considera urgente que o Brasil abandone ideias coloniais sobre o negro brasileiro, especialmente sobre a mulher negra brasileira, cuja ancestralidade é fortemente construída pelos iorubanos. Como afirma Mbembe (2014),

[...] a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objeto é a coisa ou as pessoas «de origem africana» e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). (MBEMBE, 2014, p. 57).

Após a criação de narrativas pelo mundo colonial com o fim de dominar uma população possuidora de certas características, é necessário desfazer histórias, chamar a atenção para provas reais, construir novas imagens de uma população que foi totalmente invisibilizada e retirada a sua humanidade, mas que possibilitou a construção das bases do capitalismo nos vários países para os quais foi sequestrada. Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez fazem isso. Praticam, dessa forma, o que Mbembe (2014, p. 59) chamou de “declaração de identidade”, que ocorre quando “o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido”. Antecipam, assim, as ideias do autor, cuja obra foi publicada depois da morte de Nascimento e Gonzalez. A noção de razão negra, citada por Mbembe (2014), é de fundamental importância para escrever a história da população negra nas travessias e em suas vivências nos países sequestradores, e serve de embasamento para o exercício tradutório aqui relatado, feito com o objetivo de ajudar as leitoras brasileiras a reconhecer a sua própria história.

Nas próximas páginas, seguem excertos selecionados do prefácio do livro de Oyěwùmí (1997), acompanhados de sua tradução e dos respectivos comentários, enriquecidos por apontamentos de Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. Destaca-se que os comentários mantêm o foco em informações sobre a vida das mulheres negras brasileiras.

**Figura 1:** Tradução comentada, trecho 1: OYĚWÙMÍ, 1997, p. ix

<p><b>Primeiro excerto do texto-fonte</b></p>	<p>Since there is a clear epistemological foundation to cultural knowledge, the first task of the study is to understand the epistemological basis of both Yorùbá and Western cultures (OYĚWÙMÍ, 1997, p. ix).</p>
<p><b>Tradução</b></p>	<p>Uma vez que existe um alicerce epistemológico claro para o conhecimento cultural, a primeira tarefa do estudo é compreender a base epistemológica das culturas <i>yorùbá</i> e ocidental.</p>
<p><b>Comentário</b></p>	<p>É no sentido de conhecer as bases epistemológicas não ocidentais que Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez pensam um Brasil a partir do olhar da raça: a primeira, com sua pesquisa sobre quilombos e o seu contínuo na atualidade (NASCIMENTO, 2018b, p. 134), e Gonzalez com trabalho que evidencia como as amefricanas – mulheres negras da América Latina – resistem ao feminismo tradicional por nele identificarem aspectos que não correspondem à vivência do sujeito feminino negro e que carregam consigo traços da exploração econômica e da diferença racial e sexual (GONZALEZ, 2018c).</p>

**Figura 2:** Tradução comentada, trecho 2: Oyěwùmí, 1997, p. ix

<b>Segundo excerto do texto-fonte</b>	This endeavor is best described as archaeological, in that it is concerned with revealing the most basic but hidden assumptions, making explicit what has been merely implicit, and unearthing the taken-for-granted assumptions underlying research concepts and theories. Only when such assumptions are exposed can they be debated and challenged (OYĚWÙMÍ, 1997, p. ix).
<b>Tradução</b>	Este esforço é mais bem descrito como arqueológico na medida em que se preocupa em revelar as suposições mais básicas – porém ocultas –, tornando assim explícito o que tem sido meramente implícito e desenterrando as suposições que já nos parecem óbvias e que estão subjacentes a conceitos e teorias de pesquisa. Somente quando tais pressupostos são expostos é que podem ser debatidos e contestados.
<b>Comentário</b>	Com relação a desfazer as suposições e estereótipos sobre a população negra, é importante mencionar como as reflexões de Beatriz Nascimento e de Lélia Gonzalez, sobre o mercado de trabalho e sobre a imagem da mulher negra, respectivamente, ajudam a revelar facetas perversas do racismo no Brasil. Sobre as mulheres negras brasileiras, Beatriz Nascimento chama atenção para uma situação real que permeia as suas vidas diárias: “Através da análise da situação da mulher negra no mercado de trabalho, vimos como este elemento se acha na mais baixa posição dentro da hierarquia social” (NASCIMENTO, 2018a, p. 84). Essa realidade é vivida hoje no Brasil pelas empregadas domésticas, que são, na maioria, negras, e que foram classificadas como trabalho essencial durante a pandemia do Coronavírus (GOES; RAMOS; FERREIRA, 2020). Assim sendo, o mercado de trabalho, que poderia ser visto como mero fator macroeconômico, é um indicador da situação subordinada em que a mulher negra foi colocada na sociedade brasileira. Outro ponto, a que se vincula o pensamento de Lélia Gonzalez, é a construção das imagens de controle pelo imaginário social, que fixa a mulher negra em espaços sociais subordinados (COLLINS, 2019). À mulher negra foi imposta a imagem de mulher hipersexualizada pela perspectiva opressora colonialista (RATTS, 2006, p. 106). Essa imagem deve ser desconstruída, porque sua permanência serve para justificar a dominação do grupo de mulheres negras. Seu oposto é a Mãe Preta, que, segundo Gonzalez, é vista, da perspectiva do pensamento hegemônico branco brasileiro, como exemplo de integração e harmonia racial. No entanto, Gonzalez atribui à Mãe Preta uma “resistência pacífica”, pois foi essa figura a responsável por passar aos brancos brasileiros as noções culturais africanas e transmitir para as famílias brancas para as quais trabalhou, conscientemente ou não, a africanização do português brasileiro, o “pretuguês” (GONZALEZ, 2018b, p. 40).

**Figura 3:** Tradução comentada, trecho 3: OYĒWŪMÍ, 1997, p. ix

<p><b>Terceiro excerto do texto-fonte</b></p>	<p>It soon became clear to me that because of the academic practice of relying on disciplinary theories and conceptual debates originating in and dominated by the West, many of the questions that informed the initial research project were not (and could not be) generated from local conditions. But I continued to believe that the problem could be surmounted in the process (OYĒWŪMÍ, 1997, p. ix).</p>
<p><b>Tradução</b></p>	<p>Logo ficou óbvio para mim que, devido à prática acadêmica de confiar em teorias disciplinares e debates conceituais originados e dominados pelo ocidente, muitas das questões que informaram o projeto de pesquisa inicial não foram (e não poderiam ser) geradas a partir das condições locais. Mas eu continuei a acreditar que o problema poderia ser superado durante o processo.</p>
<p><b>Comentário</b></p>	<p>Lélia Gonzalez já denunciava a pouca valorização dos intelectuais negros no Brasil: “[f]oram os efeitos execráveis do assimilacionismo francês que levaram o psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon a produzir suas análises magistrais sobre as relações socioeconômicas e psicológicas entre colonizador/colonizado (1979, 1983). No caso brasileiro, temos a figura do Honorável [...] Abdias Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorado pela intelectualidade ‘branca’ do país (acusam-no de sectarismo ou de ‘racista às avessas’; o que, logicamente, pressupõe um ‘racismo à direitas’)” (GONZALEZ, 2018a, p. 327, grifo da autora). A autora lembra, sobre essa rejeição aos autores que estudam questões locais, que tanto Fanon quanto Abdias Nascimento só foram reconhecidos e valorizados por suas nações após o reconhecimento de países estrangeiros. No que diz respeito a Fanon, o reconhecimento se deu apenas postumamente. Evidencia-se, dessa forma, a resistência a autoras e autores que discutem temáticas que deveriam ser relevantes para seus países. Nesse sentido, vale lembrar que, no caso do Brasil, em evento realizado em São Paulo com Ângela Davis em 2019, a ativista pediu valorização das feministas negras brasileiras, incluindo Lélia Gonzalez (CHAGAS, 2019).</p>

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

**Figura 4:** Tradução comentada, trecho 4: OYĒWŪMÍ, 1997, p. ix

<b>Quarto excerto do texto-fonte</b>	Clearly, all concepts come with their own cultural and philosophical baggage, much of which becomes alien distortion when applied to cultures other than those from which they derive. Thus, as a first step toward mapping the cultural logic of an African society like that of the Yorùbá, conceptual categories and theoretical formulations that derive from Western experiences had to be unpacked (OYĒWŪMÍ, 1997, p. x).
<b>Tradução</b>	Claramente, todos os conceitos chegam com a sua bagagem cultural e filosófica própria, grande parte da qual se torna uma distorção estranha quando aplicado a culturas diferentes daquelas de que derivam. Assim, como um primeiro passo para mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a dos <i>yorùbá</i> , categorias conceituais e formulações teóricas que derivam de experiências ocidentais tiveram que ser desfeitas.
<b>Comentário</b>	Um exemplo das categorias ocidentais que também tiveram de ser desfeitas por teóricas negras foi a noção de raça no Brasil. Segundo Beatriz Nascimento (2006, p. 95), o branco brasileiro, “de um modo geral, e o intelectual em particular, recusam-se a abordar as discussões sobre o negro do ponto de vista da raça. Abominam a realidade racial por comodismo, medo, ou mesmo racismo. Assim perpetuam teorias sem nenhuma ligação com nossa realidade racial. Mais grave ainda, criam novas teorias mistificadoras, distanciadas desta mesma realidade”. Para Nascimento, o negro é visto sempre nos extremos, nunca como alguém com características intermediárias – ou é gênio ou é incapaz, segundo a própria autora. A cor dela sempre vem antes de todas as características, e a visão que se tem do negro é sempre negativa. Nascimento (2006) exemplifica isso com sua própria experiência, como intelectual que precisa primeiro apresentar todo o seu currículo para que as pessoas acreditem no diz. A sociedade brasileira, por conta do racismo, sempre fixa o negro em situações em que a riqueza e o bem-estar não são garantidos. Apesar disso, a crença de que a miscigenação criou uma harmonia racial, construída por Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala” (1933), domina o imaginário brasileiro. Essa é um dos pressupostos que precisam ser desfeitos.

**Figura 5:** Tradução comentada, trecho 5: OYĒWÙMÍ, 1997, p. ix

<p><b>Quinto excerto do texto-fonte</b></p>	<p>I interrogate the ways in which Western assumptions about sex differences are used to interpret Yorùbá society and, in the process, create a local gender system (OYĒWÙMÍ, 1997, p. xi).</p>
<p><b>Tradução</b></p>	<p>Interroguei as formas em que as suposições ocidentais sobre as diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade <i>yorùbá</i> e, no processo, criar um sistema local de gênero.</p>
<p><b>Comentário</b></p>	<p>Lélia Gonzalez acredita que mesmo um feminismo latino-americano deveria levar em conta as várias histórias e especificidades das mulheres dos países da América Latina; se não o faz, acaba por apenas reproduzir a lógica da simplificação masculina e branca ao tomar uma localidade por outra (GONZALEZ, 2018c, p. 310-311).</p>

**Figura 6:** Tradução comentada, trecho 6: OYĒWÙMÍ, 1997, p. xiii

<p><b>Sexto excerto do texto-fonte</b></p>	<p>Because the goal of my research was to capture the broad, sweeping institutional changes brought about by European domination, it made sense, in places, to open my perspective beyond <i>Ọ̀yọ́-Yorùbá</i> culture. I should add here that language is central to my study, and my engagement is with the Yorùbá language as spoken by the <i>Ọ̀yọ́</i> (OYEWUMI, 1997, p. xiii).</p>
<p><b>Tradução</b></p>	<p>Porque o objetivo da minha pesquisa era capturar as mudanças institucionais profundas e abrangentes trazidas pela dominação europeia, fez sentido, em alguns lugares, estender a minha perspectiva para além da cultura <i>Ọ̀yọ́-yorùbá</i>. Eu devo acrescentar aqui que a linguagem é fator essencial na minha investigação e que meu engajamento é com a língua <i>yorùbá</i> falada pelos <i>Ọ̀yọ́</i>.</p>

<p><b>Comentário</b></p>	<p>A linguagem também é central para o pensamento negro no Brasil, pois, se não há o reconhecimento de que a língua portuguesa brasileira tem forte influência das várias línguas africanas faladas pelos povos raptados e trazidos para o país, então não houve conhecimento da história do Brasil. O que Lélia Gonzalez chama de “pretuguês” demonstra essa riqueza, pois é a “marca de africanização do português falado no Brasil [...]”. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o L ou R, por exemplo) apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe)” (GONZALEZ, 2018a, p. 322).</p>
--------------------------	---

**Figura 7:** Tradução comentada, trecho 7: OYĚWÙMÍ, 1997, p. xvi

<p><b>Sétimo excerto do texto-fonte</b></p>	<p>The connections between social identity, personal experiences, and the nature of one’s research and perspective are complex; often the linkages are unpredictable and nonlinear. Nevertheless, despite the many postmodernist treatises deconstructing social identities, I would assert that I am Yorùbá. I was born into a large family, and the comings and goings of my many relations constituted an important introduction into Yorùbá lifeways. In 1973, my father ascended the throne and became the <i>Şóún</i> (monarch) of <i>Ògbómòsò</i>, a major <i>Ọ̀yọ̀-Yorùbá</i> polity of some historical significance. Since then and up to the present, <i>ààfin Şóún</i> (the palace) has been the place I call home (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xvi).</p>
<p><b>Tradução</b></p>	<p>As conexões entre a identidade social, as experiências pessoais e a natureza da pesquisa que se faz e da perspectiva que se tem são complexas; muitas vezes, as ligações são imprevisíveis e não lineares. No entanto, apesar dos muitos tratados pós-modernistas que desconstróem identidades sociais, eu afirmaria que sou <i>yorùbá</i>. Nasci em uma família numerosa, e as idas e vindas de minhas muitas relações foram para mim uma introdução importante aos modos de vida <i>yorùbá</i>. Em 1973, meu pai subiu ao trono e se tornou o <i>Şóún</i> (monarca) de <i>Ògbómòsò</i>, uma uma importante unidade política <i>Ọ̀yọ̀-Yorùbá</i> de certo significado histórico. Desde então e até o presente, <i>ààfin Şóún</i> (o palácio) tem sido o lugar que eu chamo de lar.</p>



### Primeiro Comentário

Se houve uma mulher que tinha noção sobre a própria mudança de identidade foi Lélia Gonzalez, como fica claro em trecho escrito por Luiza Bairos: “Lélia de Almeida Gonzalez, para quem ‘negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles’, nasceu em 1º de fevereiro de 1935, filha de uma família operária de Minas Gerais, penúltima de dezoito irmãos. Entre séria e brincalhona, bem ao seu estilo, afirmava que só passou a admitir ser mineira depois que o MNU foi criado em Belo Horizonte. Aí, sim, dava orgulho ser de Minas. Do pai negro ferroviário pouco falava, mas não se cansava de repetir que da mãe índia, empregada doméstica, aprendeu as primeiras lições sobre a necessidade de ser independente. Um irmão jogador de futebol trouxe a família para o Rio de Janeiro, em 1942 [...]. De ‘babá de filho de madame’ [sic], passou a estudante aplicada de história e de filosofia, professora da rede pública, mestre em comunicação e em antropologia, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutoranda em antropologia política na Universidade de São Paulo” (BAIROS, 2018, p. 432). Após o suicídio do marido, um homem branco cuja família se opunha ao casamento com Gonzalez, decidiu sair da sua condição de vivência da ideologia do branqueamento e entender mais a sua vida a partir da condição de mulher negra.

### Segundo Comentário

Maria Beatriz do Nascimento também assumiu sua identidade de mulher negra, mesmo tendo consciência do paradoxo que isso significa e do incômodo que esse passo acarreta, conforme ela mesma reconhece (NASCIMENTO, 2018b, p. 52) e como também mostra RATTs (2006, p. 50). Ela “nasceu em Aracaju, Sergipe, em 12 de julho de 1942, filha de Rubina Pereira do Nascimento, “dona de casa”, e de Francisco Xavier do Nascimento, pedreiro, sendo a oitava entre 10 irmãs(ãos). Aos 7 anos migrou com a família para o Rio de Janeiro no final do ano de 1949, numa viagem de barco, o famoso Ita, partindo de Salvador. [...] A família se instala em Cordovil, subúrbio do Rio de Janeiro. [...] Enquanto estudiosa, pesquisadora, ativista e autora, Beatriz pode ser focalizada, sobretudo, entre 1968 e 1971, quando cursa História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). [...] Posteriormente, torna-se professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Nesse período, Beatriz Nascimento participa no Rio de Janeiro de um grupo de ativistas negras(os) que acabam por formar vários núcleos de estudos no estado, dentre eles o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense (UFF). Beatriz Nascimento manteve vínculos com os movimentos negros (com o Movimento Negro Unificado, por exemplo), mas teve igualmente entreveros, afastamentos políticos. Como pesquisadora procurou continuar sua carreira acadêmica, em nível de pós-graduação na UFF” (RATTs, 2006, p. 27). Beatriz Nascimento foi a primeira mulher negra a estudar os quilombos e sua configuração democrática no Brasil. Saliente-se aqui que os quilombos se perpetuam simbolicamente na atualidade nas favelas do Brasil e também no próprio corpo dos negros brasileiros (BARRETO, 2018, p. 32-37).

Lélia Gonzalez, no sexto excerto, chama de “pretuguês” a marca de africanização do português brasileiro (GONZALEZ, 2018a, p. 322). Essa africanização, embutida na língua falada por brancos e negros brasileiros, foi transmitida pelas Mães Pretas, que, em sua resistência pacífica, conscientemente ou não, acabaram por passar as características das línguas africanas para o branco no Brasil (GONZALEZ, 2018b, p. 40). As Mães Pretas e Pais Pretos, ainda segundo Gonzalez (2018a), ensinaram as palavras africanas aos brancos, palavras estas que hoje compõem a língua oficial falada no país, mas cuja raiz e utilização pode passar despercebida.

Neste espaço, buscou-se demonstrar, nas notas, a existência de um ponto em comum entre as três autoras, qual seja, o fato de buscarem desfazer o olhar ocidental construído sobre o povo negro e sobre os iorubás. Oyěwùmí, no excerto na Figura 4, afirma ser preciso desfazer ideias ocidentais a fim de escrever sobre a cultura e a sociedade iorubá. Esse mesmo desfazer é realizado tanto por Nascimento, que escreve sobre a mulher quilombola, quanto por Gonzalez, que acredita que somente ao se olhar para a situação da mulher negra brasileira será possível desenvolver um sistema que reduza as desigualdades de gênero. Ressalta-se que as três autoras advogam um olhar sobre as especificidades que vivem, sejam elas originárias dos iorubás da cidade de *Ọ̀yó*, sejam provenientes da realidade brasileira. Nessa linha seguem os trechos da Figura 2, que abordam a visão estereotipada sobre a sexualização da mulher negra, revelando o poder de resistência da Mãe Preta.

A relação construída entre as autoras por meio das notas objetiva promover um debate para que o público leitor da área de tradução no Brasil, ou até mesmo os futuros leitores da tradução da obra, possam conhecer o que Oyěwùmí narra sobre os iorubás. Além disso, Nascimento e Gonzalez abordam o olhar social sobre as mulheres negras em um Brasil que despreza a realidade dessas mulheres, em um cenário no qual a desigualdade social aumenta progressivamente, como evidenciado pelo número elevado de pessoas negras atingidas pela Covid-19 em comparação às pessoas brancas (GOES; RAMOS; FERREIRA, 2020). Se Gonzalez, no comentário ao segundo excerto, afirma que, na década de 1970, à mulher

negra foram designadas as situações mais marginalizadas da sociedade, ela certamente veria como a crise de saúde atual provocada pelo Coronavírus agravou tal condição, já que essa mulher está, em geral, no grupo das(os) trabalhadoras(es) informais, “de serviço doméstico, comercial, da alimentação, transporte, armazenamento e correio, que se mantiveram [ativas] ativos, mesmo durante a pandemia” (GOES; RAMOS; FERREIRA, 2020, p. 4) no Brasil. Evidencia-se, dessa forma, como os problemas sociais que rondam a mulher negra são de ordem estrutural no Brasil, exigindo a devida atenção para que a realidade se transforme. A tradução de que trata este capítulo é um meio de ação em prol dessa mudança.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito deste capítulo foi propor um projeto de tradução em que o fazer tradutório se dê de forma a não apagar a cultura objeto do texto-fonte da tradução. Nessa perspectiva, foram abordadas noções relativas a língua, cultura e tradução a fim de demonstrar que a tradução é uma atividade criativa. A crença na existência de uma poética mesmo em textos prosaicos e a valorização da oralidade na escrita – um dos pontos comuns na obra das mulheres brasileiras apresentadas neste trabalho, mas que, para Meschonnic (2010), está presente em toda forma de escrita – são os alicerces do projeto tradutório aqui discutido. Outro fator imprescindível para o desenvolvimento da estratégia da tradução comentada foi o desenvolvimento dos vários tipos de notas. Nesse sentido, Maria Tymoczko (1995) e Márcio Seligmann-Silva (2018) forneceram as bases e a direção para que o traduzir ocorresse de forma mais organizada e segura, na tentativa de minimizar a violência ontológica contra a cultura do texto-fonte – que é inerente, em maior ou menor grau, a qualquer tradução. Para isso, recorreu-se ao uso de notas, com observância responsável de aspectos do texto em inglês.

Os últimos pontos a serem comentados aqui dizem respeito à relação entre o texto traduzido e os trabalhos de Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. O diálogo que se estabeleceu foi realizado para evidenciar

a necessidade de que o entendimento do mundo ocorra com base em uma epistemologia contra-hegemônica, que se contraponha às ideias usadas para justificar a exploração do povo negro. Dessa forma, considerando-se a necessidade de a tradução fazer parte de ações anticoloniais, no contato com a obra de buscou-se relacionar a obra de Oyěwùmí (1997) com as de Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. Embora o texto da pesquisadora nigeriana (1997) já seja por si anticolonial, acredita-se que a inserção das perspectivas das duas autoras brasileiras renova e atualiza o debate em função das especificidades da mulher negra brasileira, tão conhecidas por Gonzalez e Nascimento.

Desse modo, são dois os elementos apontados como relevantes: a tradução, em si, de um texto que evidencia a não essencialidade do gênero, e o debate com Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento nas notas, com o qual se pretende desfazer a visão estereotipada atribuída à mulher negra no Brasil. A discussão feita aqui e o próprio exercício tradutório que a motivou se fundamentam, portanto, na crença de que a tradução realiza ações e pode ser lócus de resistência e renovação. O diálogo com as autoras negras é a maneira sugerida para que as tradutoras, considerando as limitações de suas posições sociais, também sejam agentes de mudanças em direção à visibilidade e à demanda de respeito à humanidade das mulheres negras brasileiras.

## REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. Thick Translation. On “Post-Colonial Discourse”. *Callaloo*, v. 16, n. 4, p. 808-819, 1993.

AUGUSTO, Geri. Reflexões para uma práxis negra transnacional. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017. p. 31-60.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018.

BAKER, Mona. A tradução como um espaço alternativo para ação política. Trad. de Cristiane Roscoe Bessa, Flávia Lamberti, Janaína Araújo Rodrigues. Florianópolis: *Cadernos de tradução*, v. 38, n. 2, p. 339-380, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br> Acesso em: 27 maio. 2020.

BARRETO, Raquel. Introdução. In: UCPA (org.; ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018. p. 26-39.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAMPOS, Paula. Descobrimo uma Tradutora ou por uma tradução responsável e ética. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias*. Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017. p. 119-155.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARRASCOSA, Denise. *Salvo-Conduto: Entrevista com Raquel de Souza*. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas*

Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias. Salvador, Bahia: Editora Ogums, p. 187-211, 2017.

CASTRO, Olga; ERGUN, Emek. *Feminist Translation Studies: Local and Transnational Perspective*. San Diego, University of California: Routledge, 2017. p. xii-xvi.

CHAGAS, Rodrigo. Em São Paulo, Angela Davis pede valorização de feministas negras brasileiras. *Brasil de fato*, São Paulo, 20 out. 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/10/20/em-sp-angela-davis-pede-valorizacao-de-feministas-negras-brasileiras>> Acesso em: 20 mar. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. de Jamille Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Preface: On Translation and Intellectual Activism. In: COSTA, Cláudia de Lima. *Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations*. In: HARCOURT, Wendy (Ed.). *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillian, 2016.

GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara Oliveira; FERREIRA, Andrea Jacqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. Rio de Janeiro: *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 18, n. 3, 2020.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-cultural da Amefricanidade. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera Para as Rosas Negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 321-342.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera Para as Rosas Negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b. p. 34-53.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *In*: UCPA (org.; ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera Para as Rosas Negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018c. p. 307-320.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: UCPA (org.; ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera Para as Rosas Negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018d. p. 190-214.

HOOKS, bell. *Olhares Negros: Raça e Representação*. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

LAPLANTINE, François. L'ethnologue, le traducteur et l'écrivain. Les Presses de l'Université de Montréal: *Erudites*, v. 40, n. 3. Sept, 1995.

LARROSA, Jorge. O ensaio e a escrita acadêmica. 2. ed. *Educação e realidade*, v. 28, jul/dez, 2003. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/25643/14981>> Acesso em: 20 mar. 2021.

LEFEVERE, André. *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. London: Routledge, 1992.

LIMA, Carina Bertozzi de. Literatura Negra – uma outra história. *Terra roxa e outras terras - Revista de estudos literários*, v. 17-A, p. 67-77, 2009. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroxa/issue/view/1205>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Marta Lança. Antígona Editores Refractários, 2014.

MESCHONNIC, Henri. *Poética do traduzir*. Trad. de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma história do homem negro. *In* RATTI, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, v. 1, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In UCPA (org.; ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 80-85.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Historiografia do Quilombo. In: UCPA (org.; ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b. p. 125-165.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Negro e racismo. In UCPA (org.; ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b. p. 50-56.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: N-1 edições, 2014.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, v. 1, 2006.

SAYONARA, Bruna Benevides; NOGUEIRA, Naider Bonfim. *Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: ANTRA, Expressão Popular, IBTE, 2020. 80p. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violencia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Filosofia da Tradução. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, literatura, arte e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2018. p. 167-204.

SOUZA, Raquel de. Salvo-Conduto. [Entrevista cedida à] Denise Carrascosa. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias*. Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017. p. 187-211.



TYMOCZKO, Maria. The Metonymics of Translating Marginalized Texts. *On translation*, Duke University Press, v. 2, n. 1, 1995. p. 11-24.

TORRES, Marie-Hélène Catherine. Por que e como pesquisar a tradução comentada? *In*: FREITAS, Luana Ferreira de; COSTA, Walter Carlos; TORRES, Marie-Hélène Catherine. (Orgs.). *Literatura traduzida: Tradução comentada e comentários da tradução*. Transletras, v. 2, 2017. p. 15-35.

VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility: a history of translation*. London, New York: Routledge, 1995.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. de Marcela Coelho de Sousa e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2018.



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.

